

## فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه‌تبارشناسی و فلسفه تاریخ

حسن احمدی‌زاده\*

«هرکس جهان را به دیده معقول بنگرد، جهان نیز به دیده او معقول می‌آید.»  
هگل، عقل در تاریخ

### چکیده

فوکو و هگل دو متفکر تأثیرگذار هستند که بطور بنیادین با مسئله شناخت و تاریخ درگیر بوده‌اند، چنانکه بدون فهمی از جایگاه تاریخ در اندیشه این دو، درک درست اندیشه‌های آنها بسیار دشوار بنظر میرسد. گرچه فوکو بطور پراکنده در آثارش به هگل و تقابل خود با او پرداخته، اما این مهم را هرگز بگونه‌ی مبسوط روشن نساخته است. با اینهمه، با نگاهی به آثار او و بویژه آنچه او بعنوان دیرینه‌تبارشناسی مطرح میکند، میتوان تقابلی اساسی بین این روش و رویکرد هگل به فلسفه تاریخ مشاهده کرد. این مقاله درصدد آنست که با خوانش دیدگاه هگل در باب تاریخ بمثابه فلسفه تاریخ، و نیز دیرینه‌تبارشناسی، نشان دهد که چگونه این دو دیدگاه در تقابل با یکدیگر قابل فهم میشوند. دیدگاه فوکو، با تکیه بر آراء نیچه، با هر گونه متافیزیک یا فلسفه تاریخ کاملاً مخالف است؛ یکی مبتنی بر کلیت، عقل و غایت‌شناسی است، و دیگری مبتنی بر تکتیر، گسست، و نبود هرگونه غایت کلی. همچنین تلاش خواهیم کرد تا روشن کنیم که این دو متفکر در برخی مسائل، از جمله مسائل اساسی در نسبت با تاریخ، دارای اشتراکاتی هستند، گرچه به این مسائل پاسخهایی کاملاً متفاوت داده شده است.

۷۹

\* دانشیار گروه ادیان و فلسفه، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران؛  
ahmadizade@kashanu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۱۸ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.3.5.2

سال ۱۳، شماره ۳  
زمستان ۱۴۰۱  
صفحات ۱۰۰-۷۹

## کلیدواژگان: تاریخ، دیرینه-تبارشناسی، فلسفه تاریخ، فوکو، هگل.

\* \* \*

### مقدمه

گرچه فوکو هرگز بطور منسجم و مبسوط درباره هگل سخن نگفته، اما در دوره‌های مختلف اندیشه‌ورزی خود و بنا بر اقتضای بحث، بنحوی انتقادی به اندیشه‌های او اشاره کرده است (Sembou, 2015: p. 7ff.). با وجود این، شناخت و در واقع، درگیر شدن او با اندیشه هگلی، مدیون درسها و آثار ژان هیپولیت، هگل‌شناس مشهور فرانسوی است که استاد او بوده و فوکو گاه او را «استاد من» خطاب کرده (آگامبن، ۱۳۸۹: ۱۶) و این علاقه و تأثیرپذیری از وی را بارها به زبان آورده و حتی نسخه‌یی از مراقبت و تنبیه را - با توجه به وسعت اندیشه‌های هگل و تأثیر مثبت یا منفی هگل بر اندیشه فرانسوی - پس از مرگ هیپولیت، به او تقدیم کرده و برای همسرش ارسال نمود (Baugh, 1993).

نسبت فوکو و هگل را از جنبه‌هایی مختلف میتوان بررسی کرد (Allen, 1998)، اما این نوشتار بطور خاص بدنبال بررسی و مقایسه فلسفه تاریخ هگل است؛ چیزی که فوکو گاه آن را «متافیزیک تاریخ» مینامید و دیرینه-تبارشناسی خود اوست (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۸۰). بنابراین، محوریت این بحث تصور این دو اندیشمند از تاریخ و تاریخ‌نگاری است. گرچه چنانکه کوفمان میگوید، هگل تصویری یکسان از مفهوم «پدیدارشناسی» نداشته و این مفهوم در آثار با ابهاماتی روبروست و نمیتوان بسادگی آن را همچون نوعی روش تعریف کرد (کوفمان، ۱۳۸۵: ۳۰۵)، اما اگر بتوان از چیزی همچون روش پدیدارشناختی در اندیشه هگل سخن گفت، میتوان سخن از مقایسه «پدیدارشناسی» و «دیرینه-تبارشناسی» نیز میان آورد (Sembou, 2015). بهرحال، اگر همچون آگامبن در تداوم شیوه اندیشیدن هایدگر، بپذیریم که فیلولوژی از جایگاهی اساسی در روش‌شناسی علوم انسانی برخوردار است (آگامبن، ۱۳۹۰: ۲۵۲)، میتوان گفت پدیدارشناسی<sup>۱</sup> را با نظر به ترکیب<sup>۲</sup> - بمعنای «ظاهر شدن» و «درخشیدن» - و لوگوس<sup>۳</sup> - بمعنای «شناخت، کلام و عقل» (ر.ک: Peters, 1967: p. 110) - میتوان «شناخت یا دانش ظهور روح» نامید. اما در این روایت

۸۰

1. phenomenology
2. phenomena یونانی φαινόμενον؛ phainomenon
3. logos; λογος



فلسفی از ظهور روح، محوریت مقاله حاضر بر فلسفه تاریخ یا تاریخ فلسفی است که ظهور روح را در جامعه بشری و در طول زمان مورد تأمل قرار میدهد؛ نگاهی که میتوان تلاش برای نقد و عبور از آن را در اندیشه فوکو بخوبی ردیابی کرد.

اما بنظر میرسد مناقشه اصلی نه میان تبارشناسی و پدیدارشناسی، که میان «تبارشناسی» و «دیالکتیک» است؛ «دیالکتیک» بمثابة روش فلسفی هگل در تبیین ایده در هستی و البته تاریخ، آن چیزی که فوکو خنثی‌سازی منطقی جنگ و ستیز و شدن در نوعی سنتز صلح‌جویانه شمرده و آن را در تقابل با اندیشه حقیقی شدن، تقابل نیروها یا گفتمان جنگ پایدار میداند (فوکو، ۱۳۹۰ الف: ۱۰۳) و روش فکری خودش را نیز در همان راستا معرفی میکند. اما روشن است که در نگاه هر دو متفکر، «تاریخ» نقشی اساسی دارد، زیرا یکی تاریخ را مسیر تحقق عقل یا روح میداند و برای دیگری، تاریخ نه «صرف تحلیل یا تفسیر نیروها»، بلکه عامل تغییر نیروهاست و بر این باور است که «تسلط بر دانش تاریخی یا محقق بودن درباب این دانش، یا بطور خلاصه، گفتن حقیقت در مورد تاریخ»، جایگاهی استراتژیک در نبرد قدرت دارد (همان: ۲۳۵). بهمین دلیل، در این نوشتار نخست به بررسی دیدگاه هگل درباب تاریخ و فلسفه تاریخ پرداخته و سپس با طرح اندیشه‌های فوکو در اینباره، تلاش خواهیم کرد آراء این دو متفکر را مقایسه نماییم.

## ۱. هگل و فلسفه تاریخ

### ۱-۱. گونه‌های مختلف تاریخ از دیدگاه هگل

هگل میان سه گونه تاریخ‌نویسی تمایز قائل است:

**الف) تاریخ دست اول**، این تاریخ روایت مورخانی است که خود شاهد و ناظر رویدادها بوده‌اند یا شرح وقایع را از دیگران شنیده‌اند، و بطور کلی با رویدادهای مورد روایت، معاصر بوده‌اند. آنها رویدادها را از سطح وجود صرف به ساخت مفهوم و معنا منتقل میکنند. هگل نمونه این تاریخ را در «هرودوت» و «توکیدیدس» می‌یابد. او این تاریخ را با شعر مقایسه میکند؛ همچنانکه شعرا با استفاده از زبان مادری خود دست به خلق و آفرینش میزنند، مورخ نیز ماده خام رویدادها را از سطح «خاطرات گذران» به «صورت کلی یگانه» سامان میدهد و با این کار، نوعی آنها را در معبد منموسین<sup>۱</sup>، جاودان میسازد. در صحنه جاودانی این تاریخ، آنچه در واقعیت تنها یک بار روی داده

1. Mnemosyne



حسن احمدی‌زاده؛ فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه-تبارشناسی و فلسفه تاریخ

است، همواره تکرار میشود (هگل، ۱۳۸۵: ۳؛ Hegel, 1981: p. 12).

هگل روایتها و افسانه‌های آشفته اقوامی که به خودآگاهی تاریخی دست نیافته‌اند را موضوع تاریخ فلسفی جهان نمیداند، زیرا «هدف اینگونه تاریخ، شناخت مثال در تاریخ و دریافتن روح اقوامی است که از آیین یا اصل خویش آگاه شده‌اند و میدانند که چه هستند و چه باید بکنند» (هگل، ۱۳۸۵: ۴). یکی از دلایلی که هگل برای این دیدگاه خود اقامه کرده، اینست که تاریخ عینی هر قومی تنها آن زمان آغاز میشود که بصورت نوشته درآید. از اینرو آن اقوام و مللی که تاریخ خود را ننگاشته‌اند، بمعنای فلسفی کلمه، تاریخی نیستند (همانجا).

هگل «تاریخ دست اول» را جامع نمیداند، زیرا مبتنی بر تصور و تجربه خود مورخ و نیز منافع افرادی است که در زمانه وقوع آن رخداد زندگی میکنند. از آنجا که مورخ خود به همان زمانه تعلق دارد، یا بزبان هگل، روح مورخ و روح زمانه باهم یکی هستند، نمیتواند بخوبی و «از بالا» به رویدادها بنگرد و درباره آنها بیندیشد. بنابراین این تاریخ نابسنده است (همان: ۴-۵؛ Hegel, 1981: p. 13).

**ب) تاریخ اندیشیده<sup>۱</sup>**، این همان چیزی است که بطور کلی بعنوان «تاریخ‌نویسی» از آن یاد میشود. در این نوع تاریخ، نویسنده «از واقعیتی که در آن زیست میکند، فراتر می‌رود و نه آنچه در این زمانه موجود و حاضر بوده است، بلکه آنچه در روح زمانه، موجود و حاضر است را وصف میکند و بدین جهت موضوع آن گذشته بنحو کامل است» (هگل، ۱۳۸۵: ۸). در این شیوه تاریخ‌نویسی، مورخ خود صاحب‌نظر است و صرفاً به روایت دیده‌ها و شنیده‌ها بسنده نمیکند، بلکه تلاش میکند روح کلی زمانه را از دل این رویدادها استنتاج نماید. بهمین دلیل میتوان از شیوه‌های مختلف تاریخ‌نویسی سخن گفت.

هگل در نهایت این نوع تاریخ‌نویسی را نیز کافی نمیداند، زیرا هدف این تاریخ‌نویسی ترسیم نوعی تاریخ کلی از گذشته یک قوم و ملت، بر اساس تواریخ دست اول است؛ درواقع رویدادها را بر اساس گزارشهای پیشین در پیوند با هم روایت میکند. اما اولاً، آن تواریخ دست اول با هم همزبان و همدل نیستند، چراکه هر نویسنده‌ی بنا بر فهم و منفعت خود، تاریخ (دست اول) را نگاشته است، ثانیاً، خود این مورخ اندیشه‌ورز نیز بر اساس فرهنگ زمانه خود به قضاوت گذشته می‌پردازد. بیان هگل، «چون نویسنده‌ی بخواد که روح یک عصر را تصویر کند، روح خودش را به سخن گفتن وا میدارد» (همان: ۹).

تاریخ اندیشیده میتواند انواعی مختلف داشته باشد؛ میتواند شکل تاریخ فرادیدی داشته

1. reflective history

باشد که در پی دیدگاهی کلی از تاریخ یک قوم، ملت یا جهان است، یا تاریخ کرداری باشد، یعنی تاریخی که بدنبال بررسی غایات اخلاقی یا روانشناختی اعمال گذشتگان است. از نگاه هگل این نوعی خلط فهم امروزی مورخ با نیت دور از دسترس گذشتگان است. نوع دیگر تاریخ اندیشیده، «تاریخ انتقادی»<sup>۱</sup> است. این نوعی تاریخ‌نگاری نیست، بلکه نقد منابع و شیوه‌های تاریخ‌نگاری است. نوع چهارم تاریخ اندیشیده که به تاریخ فلسفی هگل نزدیکتر است، «تاریخ تعیین‌یافته»<sup>۲</sup> است؛ تاریخی که به بررسی بخشی خاص از تاریخ میپردازد، مانند تاریخ هنر، تاریخ حقوق یا تاریخ دین. این نوع تاریخ از آن حیث که خصلتی عام و انتزاعی دارد، به نگاه فلسفی نزدیکتر است، اما چون محدود به یک حوزه خاص بوده و از درک ایده در تاریخ ناتوان است، نمیتواند فلسفی باشد (همان: ۱۲-۱۸؛ Hegel, 1981: p. 22ff).

**ج) تاریخ فلسفی یا فلسفه تاریخ؛** آنچه مسئله اصلی هگل بوده و در نوشتار نیز مد نظر است.

## ۲-۱. چپستی فلسفه تاریخ

تاریخ‌نویسی بایسته از نظر هگل، «تاریخ فلسفی» یا «فلسفه تاریخ» است. نکته نخست که درواقع اساسی‌ترین نکته نیز هست، اینست که رویکرد فلسفی به تاریخ پیش از هر چیز عقل را بمثابه اساس اصلی پیش‌فرض میگیرد:

تنها اندیشه‌یی که فلسفه (برای بررسی تاریخ) بمیان می‌آورد، اندیشه ساده عقل است، یعنی این اندیشه که عقل بر جهان فرمانرواست و درنتیجه تاریخ جهانی نیز جریانی عقلانی دارد (هگل، ۱۳۸۵: ۲۸؛ Hegel, 1981: p. 28).

هگل پیشتر در مباحث فلسفیت‌خود، سیطره عقل بر جهان را اثبات کرده و در اینجا آن را برای بررسی تاریخ پیش‌فرض میگیرد. از نگاه او «عقل گوهر و قوه بیپایان و محتوای بیپایان همه هستیهای جسمانی و عقلانی» و عامل محرک ماده است. برای او «عقل گوهر است، یعنی آن چیزی است که همه واقعیات بوسیله آن و در ذات آن، وجود و قوام می‌یابند» (همانجا). اما عقل خودبسنده است، یعنی برای کنش خود نیاز به هیچ امر بیرونی ندارد؛ عقل خود، آغاز، وسیله و غایت است. در اینصورت تاریخ نیز چیزی نیست جز سیر تحقق عقل در بستر جهان انسانی، و سوژه این تاریخ نیز نه فرد، که روح قومی است. در حقیقت از دیدگاه

۸۳

1. critical history
2. specialized history



حسن احمدی‌زاده؛ فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه‌تبارشناسی و فلسفه تاریخ

هگل «روح قومی جایگاه تحقق عقل بنحو برون‌ذات است» (هیپولیت، ۱۳۸۶: ۲۸). اما چنین فلسفه عقلانی‌یی جهان را کاملاً هدفمند و منتظم میبیند، چنانکه «تنها غایت پژوهش فلسفی آنست که امور تصادفی و ممکن را طرد کند» (هگل، ۱۳۸۵: ۲۹). بهمین دلیل فلسفه تاریخ در پی غایتی مطلق و کلی است که قابل تقلیل به غایات جزئی افراد و ملتها نیست؛ گرچه بهترین نمود عقل را در همین تاریخ بشری میتوان یافت:

این ایمان و اندیشه را باید وارد تاریخ کرد که عالم، خواست و بازیچه تصادف و احتمال نیست؛ اینکه مقصودی بازپسین در رویدادهای زندگی اقوام وجود دارد و سیر تاریخ جهانی تابع عقل است، آنهم نه عقلی ذهنی و جزئی، بلکه عقلی خدایی و مطلق (همانجا).

هگل خود به این نکته اشاره کرده که برای کسانی که با اندیشه فلسفی آشنا نیستند، چنین نگاهی به تاریخ عجیب و خودسرانه بنظر میرسد، اما در پاسخ میگوید: «کسی که اندیشه را حقیقت یکتا و برترین (گوهر) نداند، بهیچوجه حق داوری درباره روش فلسفی را ندارد» (همان: ۳۰). بنابراین روشن است که از نگاه هگل، تاریخ جهان روندی معقول دارد و بسوی غایتی عقلانی پیش میرود، یا به زبان الهیاتی «روح، گوهر تاریخ است و طبع آن همیشه یگانه و یکسان است» (همانجا؛ Hegel, 1981: p. 29).

از نظر هگل گرچه ما در تاریخ با امور انضمامی و تجربه عینی سروکار داریم، اما تفکر فلسفی در این جزئیات باید در پی ایده یا خواست و اراده پنهان خداوند باشد که راه خود را از میان انبوه جزئیات باز کند و پیش رود:

فلسفه با این اطمینان که عقل بر جهان فرمانرواست، یقین دارد که آنچه در جهان میگذرد، با صورت معقول (ایده) مطابق است. این درست برخلاف بینش باستان‌شناسان است که نبوغ ادعایی خود را فقط برای آن بکار میگیرند که اندیشه‌های پیشینی را به تاریخ راه دهند. بیگمان فلسفه تا جایی که مثال را از پیش مسلم میگیرد، روشی پیشینی و مقدم بر تجربه دارد، ولی مثال امری یقینی است و عقل از وجود آن بیگمان است (هگل، ۱۳۸۵: ۳۲).

بهمین دلیل فلسفه تاریخ مدعی کلیت و ضرورت نگاه خویش است، نه اینکه دیدگاهی در کنار دیدگاههای دیگر باشد. این دیدگاه چون مبتنی بر عقل است و عقل اصل حاکم بر جهان است، پس جامع دیگر دیدگاههاست (همانجا). این نگاه در پی درک رابطه علی میان پدیده‌هاست و این تحلیل علی، آنچه را در تاریخ، اساسی است، از امور غیراساسی

تمییز میدهد و معیار این تمایز نیز غایت رویدادهاست. از اینرو فلسفه تاریخ جزئیات را در راستای کلیت غایت روح، نادیده میگیرد (همان: ۳۳).

### ۳-۱. مقولات فلسفی تاریخ

«فلسفه تاریخ» برای تبیین غایت‌مند تاریخ از مقولاتی چند بهره میبرد. نخستین این مقولات، «رشد و دگرگونی»<sup>۱</sup> است؛ اینکه همه چیز در معرض تغییر و دگرگونی است و در این جهان مادی هیچ چیز ثابت نمیماند. اما این مقوله در پیوند با مقوله دوم، یعنی «زایش دوباره» است؛ بدین معنا که از دل هر ویرانی و زوال، چیزی تازه و جوان سر برمی‌آورد که «بازگشت به صورت پیشین آن چیز نیست، بلکه پاک شدن یا پرورده شدن آن است» (هگل، ۱۳۸۵: ۳۵؛ Hegel, 1981: pp. 56-61). البته چنانکه روشن است، این نتیجه منطقی دیالکتیکی هگل است که در تقابل میان دو ضد، امر سوم در مقام رفع آن دو، شکل میگیرد (McCarney, 2000: p. 86ff). بهمین دلیل تاریخ نیز بمثابة بستر تحقق روح یا عقل، از همین منطقی پیروی میکند.

این دو مقوله ما را به مقوله سوم، یعنی «غایت‌مندی تاریخ» رهنمون میشود؛ یعنی اینکه در پس این دگرگونیها و زاده‌شدنهای مکرر، غایتی نهفته است و این غایت چیزی جز عقل<sup>۲</sup> نیست، چراکه «تاریخ هم تصویر عقل است و هم فراورده کار آن» (هگل، ۱۳۸۵: ۳۷). روح<sup>۳</sup> از نگاه هگل چیزی نیست جز عقل که در فرایند تاریخ به خودآگاهی میرسد و خودآگاهی آن نیز همان آزادی اوست. بنابراین تاریخ جهانی یا تاریخ از منظر فلسفه، همان «گزارش کوششهای روح برای دانستن اینست که در نفس خود چیست» (همان: ۶۵؛ Hegel, 1981: p. 57).

### ۲. دیرینه-تبارشناسی و تاریخ از دیدگاه فوکو

#### ۱-۲. دیرینه‌شناسی-تبارشناسی

۸۵ «دیرینه‌شناسی» عمدتاً با آثار اولیه میشل فوکو شناخته شده است؛ آثاری همچون دیرینه‌شناسی دانش و نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی. در مورد اینکه آیا فوکو به این نتیجه رسیده بود که دیرینه‌شناسی روشی کارآمد نیست و به تبارشناسی روی آورد، یا اینکه این دو با هم سازگارند، بسیار بحث شده است. اندیشمندانی همچون دریفوس و

1. development
2. reason
3. spirit



حسن احمدی‌زاده؛ فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه-تبارشناسی و فلسفه تاریخ

رایینو معتقدند فوکو در دوره دوم کار خود، از دیرینه‌شناسی دست کشید (دریفوس و رایینو، ۱۳۸۲: ۱۶۷-۱۸۱)، اما کسانی نظیر آگامبن، هر دو را در یک راستا بازخوانی میکنند (Agamben, 2009). در اینجا ما این دو روش را بنا بر بیان خود فوکو، سازگار با هم و بنوعی دو عنصر یک روش‌شناسی میدانیم. از نظر فوکو دیرینه‌شناسی و تبارشناسی مکمل یکدیگرند:

دیرینه‌شناسی روشی است خاص تحلیل گفتمانهای محلی، و تبارشناسی تاکتیکی است که پس از توصیف این گفتمانهای محلی، دانشهای از انقیاد رهیده حاصل از آنها را وارد میدان میکند. تبارشناسی تقریباً کل پروژه را جمع‌بندی میکند (فوکو، ۱۳۹۰ الف: ۴۸-۴۹).

بهمین دلیل دیرینه‌شناسی - چنانکه در ادامه روشن خواهد شد - مبتنی بر تحلیل گفتمانها و صورتبندی آنهاست و تبارشناسی حاصل این تحلیل را در پیوند با روابط قدرت که امری برون‌گفتمانی است، مورد تأمل قرار میدهد. درواقع این روابط قدرت است که تحلیل تبارشناختی را از دیرینه‌شناسی متمایز میسازد.

## ۲-۲. دیرینه-تبارشناسی و تاریخ

فوکو برای تبیین روش‌شناسی خود همواره آن را در تقابل با «تاریخ سنتی» و فلسفه تاریخ تعریف کرده است و همین تقابل در اینجا تکیه‌گاه تحلیل ماست. او در دیرینه‌شناسی دانش، مینویسد:

ما باید تاریخ را از شر آن تصویری رها سازیم که تاریخ را همچون یک حافظه گروهی دور و دراز میبیند که از اسناد مادی مدد میجوید تا خاطرات خویش را با همان حرارت گذشته، یاد آورد... سند آن ابزار موجود در دست گونه‌یی از تاریخ نیست که به حقیقت و در خود یک حافظه بشمار می‌رود (همو، ۱۳۸۸: ۲۱).

این همان چیزی است که فوکو از آن با عنوان «تاریخ افلاطونی» یا «تاریخ یادآوری» نام میبرد و دیرینه-تبارشناسی را در تقابل با آن میداند. از نظر فوکو زمان عقل زمانی متصل و بهم پیوسته است که همواره رو بسوی یک اصل و سرچشمه دارد (همان: ۲۳). درواقع در فلسفه تاریخ که از نگاه فوکو همان متافیزیک تاریخ است، عقل آغاز و انتهای همه چیز است؛ همه چیز از عقل آغاز شده و به آن باز میگردد و تاریخ نیز چیزی



نیست جز فعلیت عقل. در اینجا عقل، اصل اساسی یا «آرخبه»، در معنای اصل و مبنا<sup>۱</sup> است (Agamben, 2009: p. 82ff).

فوکو برای تبیین دیرینه‌شناسی، میان دو گونه تاریخ تمایز قائل است: یکی «تاریخ فراگیر» و دیگری «تاریخ عام». تاریخ فراگیر، بازسازی تصویر کلی یک تمدن و اصل مادی و روحانی کنترل‌کننده یک جامعه و دلالت‌های نهفته در پس پدیدارها و نیز قانون حاکم بر آن است. در واقع، تاریخ فراگیر در پی بازسازی «چهره و روح» دوران است. اینگونه تاریخ مبتنی بر دو پیش‌فرض بنیادین است: نخست، میپذیرد که میان تمامی پدیده‌هایی که در یک حوزه زمانی-مکانی رخ می‌دهند، روابطی همبسته برقرار است که از قانون علیت پیروی می‌کنند. دوم، میپذیرد که تاریخ را میتوان به واحدهایی کلان، همچون مرحله و دوره تقسیم کرد؛ مراحلی که مبتنی بر اصل تسلسلند (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۵). در مقابل، تاریخ عام در پی ترسیم فضایی است که مملو از پراکندگی و فراپاشیدگی است (همان: ۲۶). تاریخ عام که همان دیرینه‌شناسی است، بیش از آنکه بر پیوستگی تأکید کند، بر گسست تأکید دارد و قائل به تقسیم‌بندیهای کلان نیست؛ این تاریخ به هر کلیت‌بخشی تاریخی‌یی، مشکوک است.

تاریخ پیوسته و همواره، یک سوژه عامل آگاه را پیش‌فرض می‌گیرد و معتقد است زمان تنها از آنرو میان چیزها تفاوت می‌گذارد که در پایان به آنها یکپارچگی ببخشد؛ این باور که «همه آن امور که تفاوت آنها را از ما کهنه است، را سوژه - در شکل آگاهی تاریخی - میتواند روزی به سلطه خویش درآورده و از آن جایگاهی برای اعمال حاکمیت خویش بسازد» (همان: ۲۹). از نظر فوکو دیرینه‌شناسی، تاریخ را از زمان جدا میکند، آن را منجمد می‌سازد و برش می‌زند؛ اما نه بدین‌معنا که تغییر را انکار کند، بلکه برعکس، نشان میدهد که تغییر، خود نتیجه کارکرد گزاره‌ها و گسست گفتمانهاست، نه سیر یک عقل کلی. دیرینه‌شناسی، تاریخ را «بدون» سوژه می‌فهمد؛ از آنجا که سوژه چیزی نیست جز یک «جایگاه» تهی در مناسبات گفتمان، هویت این سوژه نیز چیزی نیست جز کارکردی که گفتمان برای آن تعیین کرده است (Foucault, 2001).

فوکو در نیچه، تبارشناسی، تاریخ نیز در راستای تبیین چیستی تبارشناسی، به تمایزهای تاریخ دیرینه‌تبارشناسی و تاریخ سنتی و همچنین فلسفه تاریخ، می‌پردازد. نیچه تبارشناسی را «تاریخ واقعی» و «حس تاریخی» مینامد و فوکو سعی دارد در بستر

#### 1. principle



حسن احمدی‌زاده؛ فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه‌تبارشناسی و فلسفه تاریخ

اندیشه‌های نیچه تمایزهای این تاریخ و تاریخ مورد نظر تاریخ‌نگاران یا همان تاریخ سنتی را بررسی و روشن سازد. او معتقد است تبارشناسی در تقابل با هرگونه ترسیم خطی تاریخ است؛ هرگونه ایده‌آل‌گرایی و غایت‌مداری. تبارشناسی برخلاف فلسفه تاریخ، در پی یکپارچه‌سازی و کلیت‌بخشی به رویدادها نیست تا در پس آنها سیر عقل را بازیابی کند، بلکه در پی تکینگیها و تکرهاست و رویدادها را در اموری دنبال میکند که «بیتاریخ» قلمداد میشوند؛ یعنی در «احساسها، عشق، وجدان، غریزه و...». اما این تحلیل جزئی‌نگر در پی یافتن خط تکامل این امور نیست، بلکه بدنال بازیابی میدانی است که این امور در آن نقش‌هایی متفاوت بازی میکنند. بدین‌روی تبارشناسی نوعی بازسازی میدان تکرها و گسسته‌هاست. حس تاریخی یا تاریخ واقعی، سه کارکرد ضدافلاطونی دارد: (۱) هجوآمیزی در برابر تاریخ-یادآوری؛ (۲) نگاه تجزیه‌گر در برابر تاریخ پیوستگی یا سنت؛ (۳) ضد حقیقت بودن در مقابل تاریخ-شناخت (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۴).

فوکو معتقد است تاریخ واقعی مسیری برخلاف تاریخ‌نگاران را طی میکند. آنها وانمود میکنند که از دورترین فاصله به خودشان نگاه میکنند، درحالی‌که ردیالانه و سینه‌خیز خود را به آن دوردست نویدبخش نزدیک میکنند. اما تاریخ واقعی به نزدیکترین نقطه مینگرد، ولی برای اینکه از آن جدا شود و آن را بار دیگر با فاصله درک کند. میتوان گفت تاریخ‌نگار گاهی همچون متافیزیسیست دارد و تبارشناس همچون پزشک (همان: ۱۲۵). تاریخ‌نگاران و متافیزیسیست‌ها در پی نوعی کلیت‌داری، با محو کردن رد آن مکانی که در آن بسر می‌برند. تاریخ واقعی اما، واهم‌ی از پذیرش نسبیت خود ندارد، بلکه شجاعانه نسبیت خویش را می‌پذیرد و بر جزئیت خویش تأکید دارد؛ بهمین دلیل هم مبتنی بر پرسپکتویسم (= چشم‌انداز‌گرویی) است (همان: ۱۶۲). هدف تاریخ تبارشناسانه، بازیافتن ریشه‌های هویت آدمی نیست، بلکه برعکس، بدنال محو آن است. برخلاف متافیزیسیست، تبارشناس بدنال آن موطن نخستینی که از آن می‌آییم و به آن بازخواهیم گشت، نیست، بلکه میکوشد آن گسسته‌هایی که ما را درمینوردند، را آشکار کند. بر همین اساس، تبارشناسی آدمی را از آن هویت ازپیش‌داده که هر هویت ممکن دیگری را انکار میکند، رهایی میبخشد و راه آفرینش را هموار میسازد (همان: ۱۶۶).

تبارشناسی نیچه‌یی فاقد دیدگاه فرا-تاریخی<sup>۱</sup> است؛ یعنی آن تاریخی که کارکرد آن گردآوری گوناگونی زمان در نوعی تمامیت فروبسته است، تاریخی که تکثر را به وحدت

1. supra-history

فرو می‌کاهد و همه جای‌های گذشته را بشکل مصالحه معرفی میکند (همان: ۱۵۸). این، تاریخی الهیاتی و آخرت‌گراست که تکیه‌گاهی خارج از زمان بخود میدهد و مدعی داوری همه چیز بر مبنای یک عینیت آخرالزمانی<sup>۱</sup> است. این تاریخ مبتنی بر سوژه‌ی جاودان و روحی نامیراست که همواره با خود اینهمانی دارد (همان: ۱۵۸). اما تبارشناسی با گسستن این وحدتها و تأکید بر گسسته‌ها، در واقع همه چیز را بار دیگر به ساحت «شدن» باز میگرداند. از این منظر، تبارشناسی نه در تقابل با تغییر، بلکه در راستای آن است: تمایز تاریخی واقعی با تاریخ تاریخ‌نگاران در اینست که تاریخ واقعی بر هیچ چیز ثابتی تکیه نمی‌کند... تاریخ از آنرو واقعی است که ناپیوستگی را در خود هستی ما وارد میکند (همان: ۱۵۹).

تاریخ واقعی در تقابل با سنت الهیاتی و عقل‌گرای تاریخ که در پی ادغام رویدادهای تکین در یک پیوستگی ایده‌آل است، «رویداد را در یکتایی و شدتش از نو ظاهر میکند» (همان: ۱۶۰). برای تبارشناسی، رویدادها همان کشاکش نیروها هستند؛ این نیروها تابع هیچ تقدیری نیستند بلکه تابع اتفاق مبارزه‌اند. این تاریخ نه مبتنی بر مشیت الهی است - همچون تاریخ مسیحی- و نه مبتنی بر عقل کیهانی یا لوگوس، «بلکه تنها تابع دست آئین ضرورت است که چرخهٔ اتفاق را می‌چرخاند» (همانجا).

در مقابل تاریخ سنتی، دیرینه-تبارشناسی بمتابه تاریخ واقعی، مبتنی بر هیچ سوژهٔ بنیانگذار آگاهی نیست؛ هیچ کلیتی را از پیش مفروض نداشته و معنایی کلی را بر پراکندگیها تحمیل نمی‌کند. برای دیرینه-تبارشناسی موضوعات اموری از پیش داده نیستند که همچون مبنایی برای وحدت گفتمان<sup>۲</sup> عمل کنند. این گفتمان است که بر اساس قواعد پراکندگی گزاره‌ها، امکان ظهور برخی موضوعات را میدهد. موضوع، وجودی نهفته در تاریکی ندارد که نیازمند روشن‌سازی باشد، بلکه در پیوند با شرایط عینی، مجموعه‌ی روابط پیچیده است (همو، ۱۳۸۸: ۷۴). یک موضوع در پیوند با مجموعه روابط میان نهادها، تحولات اقتصادی و اجتماعی، هنجارها و تکنیکها و اشکال تقسیم‌بندی بوجود می‌آید و همین روابطند که شرایطی را شکل می‌دهند که به یک موضوع اجازه می‌دهند جایگاهی در گفتمان پیدا کند.

1. apocalyptic objectivity  
2. discourse



اما آنچه در این میان ثابت میماند نه موضوعات، و نه آن حوزه‌یی که این موضوعات به آن شکل میدهند، و نه حتی شیوه‌های متمایز شدن آنها، بلکه پیوند و رابطه‌یی است که میان آن حوزه‌ها و میدان‌هایی که موضوعات در آن ظاهر میشوند، برقرار است (همان: ۷۷). بهمین دلیل، وحدتی که دیرینه‌شناسی در پی آن است، نه وحدت کلی و جهانشمول عقل و روح زمانه، که «وحدت گفتمان» است. بهمین دلیل، دیرینه‌شناسی بجای تلاش برای رسیدن به «عمق چیزها» و آن ذات پیشاگفتمانی، بدنبال بررسی آن قواعدی است که اجازه داده‌اند این موضوعات بمثابه موضوع پدیدار گردند (همان: ۷۹). در تحلیل گفتمانها، دیرینه‌شناسی نه بدنبال اصول حاکم بر گفتمان، که در پی شیوه‌ها و قواعد متفاوت پراکندگیهاست (همان: ۶۴). اما آنچه بعنوان یک گفتمان شناخته میشود، یکپارچگی خود را از یک اصل متعالی یا خاستگاهی عقلانی اخذ نمیکند، بلکه «وحدت به لطف آن فضایی شکل میگیرد که موضوعات در آن بوجود می‌آیند و مدام از گونه‌یی به گونه‌ی دیگر تحول می‌یابند» (همان: ۵۷). بهمین ترتیب، شکلگیری مفاهیم نیز نه با ارجاع به یک سوژه آگاه، بلکه در پیوند با قواعد گفتمان بررسی میشود. فوکو این ساحت را «پیشامفهوم» مینامد. اما این ساحت چیزی عمیق و پنهانی نیست - نوعی ریشه پنهان که زادگاه مفاهیم است - بلکه دقیقاً خود گفتمان، در بیرون‌بودگی آن است. همچنانکه موضوعات در نتیجه قواعد گفتمان شکل میگیرند، و سوژه نیز تنها جایگاهی است در روابط گفتمان، مفاهیم نیز نتیجه صورتبندی گفتمانی هستند (همان: ۹۸-۹۷).

دیرینه‌شناسی تلاشی است برای تحلیل گفتمان و قواعد حاکم بر آن، و گفتمان نیز چیزی نیست جز پراکندگی گزاره‌ها. بنابراین، دیرینه‌شناسی فرایند تحلیل گزاره‌ها و شیوه پراکندگی آنهاست. اما یک گزاره<sup>۱</sup> چیست؟ از نظر فوکو گزاره، واحدی از جنس جمله و قضیه نیست و از قواعد آنها پیروی نمیکند؛ «گزاره نه کاملاً زبانی است و نه کاملاً مادی»، چیزی است ضروری برای تعیین اینکه آیا یک جمله یا قضیه صحیح است یا نه؟ گزاره کارکردی وجودی است در پیوند با دیگر اجزاء زبان، گزاره بتنهایی یک واحد زبانی نیست بلکه تنها کارکردی است که از میان ساختها و واحدها گذر میکند و به نمایان ساختن آنها در قالب‌هایی محسوس و عینی در چارچوب زمان و مکان میپردازد (همان: ۱۳۳).  
بهمین دلیل، «گزاره ناچار باید ماده و سند و مکان و زمان داشته باشد، هرگاه تغییری در

۹۰

1. statement

این شرایط رخ دهد، هویت یک گزاره نیز تغییر خواهد کرد» (همان: ۱۵۲). گزاره رویدادی است تکرارناپذیر، «رویدادی است دارای فردیت و یکتایی زمانی و مکانی، که نمیتوان چشم بر آن بست» (همان: ۱۵۳) و صورتبندی گفتمان همان پراکندگی گزاره‌هاست (همان: ۱۶۱). بیان دیگر، گزاره آن کیفیت و کارکردی است که به دل‌ها اجازه معنارسایی در پیوند با موضوعات را میدهد، و در این میان، جایگاهی را نیز برای سوژه تعیین میکند.

اما تحلیل گزاره‌ها چگونه خصلت تاریخی پیدا میکنند؟ یا عبارت دیگر، گزاره بعنوان مبنای صورتبندی گفتمانی، چه نسبتی با تاریخ دارد؟ تحلیل گزاره‌ها از آن حیث تاریخی است که به شرایط روی دادن آنها در مجموعه‌یی از روابط با خصلت زمانی-مکانی می‌پردازد. اما این تحلیل در پی معنای نهفته گزاره‌ها نیست، بلکه بدنبال بررسی شیوه وجود و چگونگی نمود آنهاست؛ یعنی روشن‌سازی دلایلی که باعث شده‌اند آنها و نه دیگر چیزهای ممکن، نمودار شوند (همان: ۱۶۴). زبان در سطح نمود یافتن و شیوه وجود خویش، همان گزاره است و از این حیث در حوزه‌یی قرار می‌گیرد که نه استعلایی است و نه انسان‌شناختی» (همان: ۱۶۹). کنش گفتمانی مجموعه‌یی از قواعد عینی و تاریخی با زمان و مکان مشخص است که در یک دوره زمانی مشخص و در سطح اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و زبانی معینی، شرایط حاکم بر بکار بستن کارکرد گزاره را مشخص میکند (همان: ۱۷۵).

در توصیف‌های تاریخی تاریخ‌نگاران، توصیف همواره میان دو سطح درون و بیرون تمایز گذاشته و از سطح، بسمت نوعی عمق یا معانی پنهان حرکت داده شده است. سطح همواره به سود عمق حذف شده است؛ بزبان دیگر، «گفته» را بنفع «معنا» می‌گفته، نادیده می‌گیرد. حال این عمق میتواند آگاهی سوژه باشد، یا لوگوس کیهانی. فوکو این دیدگاه را «تاریخ استعلایی»<sup>۱</sup> مینامد، یعنی آن تاریخی که مبتنی بر نوعی اصل پیشاتاریخ است. در مقابل، دیرینه‌شناسی به تحلیل گزاره‌ها در سطح می‌پردازد؛ در وجود مادی آنها و بیهیچ ارجاعی به معنا یا عقلانیتی پنهان. دیرینه‌شناسی در پی تحلیل قواعد پراکندگی و گسست گزاره‌هاست، بمثابه کارکردی زبانی در بستر صورتبندی‌های گفتمانی (همان: ۱۸۰). عبارت دیگر، تحلیل گفتمان بدون ارجاع آن به یک «کوگیتو» صورت می‌گیرد. این همان چیزی است که در نظم اشیاء، انتقال از «که فکر میکند؟» به «فکر میشد که...» نامیده شده است (فوکو، ۱۳۸۹: ۸). دیرینه‌شناسی فوکو، در پی بررسی شرایط امکان و قواعد حاکم بر گفتمان‌های تاریخی است و از این منظر خود

1. transcendental history



سوژه نیز چیزی نیست جز محصول گفتمانها و روابط قدرت. بهمین دلیل، دیرینه‌شناسی نه تاریخ در معنای سنتی آن، بلکه بررسی امر پیشینی یا ماتقدم<sup>۱</sup> هرگونه گفتمان علمی است (همان: ۲۲-۲۳). اما مراد فوکو از جمع «پیشینی» و «تاریخی» چیست؟ در اینجا پیشینی نه بعنوان شرط درستی احکام که وجود یک گزاره را ممکن میکند، است و نیز قانون حاکم بر وجود گزاره‌هاست در کنار هم (همو، ۱۳۸۸: ۱۸۹)، بلکه بیان فوکو:

پیشینی بیرون از دسترس تاریخمندی نیست، ساختاری فرازمانی نیست که فراسوی رویدادها و در آسمان ایده‌های ثابت میزید، بلکه بمثابة مجموعه‌یی از قواعد است که یک کنش و کاربست گفتمانی را مشخص میکند (همان: ۱۶۰).

پیشینی در اینجا چیزی نیست جز تاریخیت شرایط تحقق گزاره‌ها.<sup>(۱)</sup> از همین منظر، تبارشناسی نیز در پی هیچ خاستگاهی<sup>۲</sup> نیست، تبارشناسی در تقابل با ایده خاستگاه است؛ آنگاه که آن را بمنزله امری ایده‌آل، یک ذات و گوهر ازلی و ازپیش داده در نظر بگیریم (همان: ۱۴۷). تبارشناسی با بررسی تاریخ، جادو و وهم خاستگاه را باطل میکند و نشان میدهد که

در پس چیزها، «چیزی کاملاً متفاوت» وجود دارد: نه راز ذاتی و بیزمان چیزها، بلکه این راز که چیزها بدون جوهرند، یا جوهرشان تکه به تکه بر مبنای شکلهایی که با این چیزها بیگانه‌اند بر ساخته شده است... آنچه در آغاز تاریخی چیزها یافت میشود، هویت همچنان حفظ‌شده خاستگاهشان نیست، بلکه ناسازگاری چیزهای دیگر است؛ امر ناهمخوان است (همو، ۱۳۸۹: ۱۴۷).

### ۳. هراکلیتوس در برابر افلاطون

بنظر میرسد ما در اینجا با دو نوع هستی‌شناسی متقابل مواجهیم: یکی هستی‌شناسی معقول، یعنی آن نگاهی که عقل را در بن همه چیز میبندد و تمام هستی و تکثر را به وحدت عقل تقلیل میدهد. میتوان این هستی‌شناسی را افلاطونی نامید، بدین‌معنا که اولاً، چیزی بنام حقیقت کلی و ازلی وجود دارد؛ ثانیاً، این حقیقت امری معقول یا ایده‌آل است، و تنها از طریق شناخت عقلانی است که میتوان به آن دست یافت. این نگاهی ذات‌انگار است که قائل به ذات معقول چیزهاست. حتی دیالکتیک هگل نیز روشی افلاطونی است که در اینجا

1. a priori  
2. origin

بازمعاده‌ی شده و به کل هستی تعمیم داده شده است. معرفت‌شناسی مبتنی بر این نوع وجودشناسی، همواره در پی صورت معقول یا «ایدوس» چیزهاست و نسبت را رد میکند. این نگاه، جهان واقعی را در نهایت سایه‌یی از جهان معقول میدانند که با برانداختن حجابش، حقیقت همچون آفتاب نیم روز نمایان میگردد و در این میان، «فیلسوفوس»، آن سوژه خودآگاه از بند رهیده، است که بینقاب و حجاب، به خورشید حقیقت مینگردد. بهمین ترتیب، در فلسفه تاریخ هگل نیز رویدادها ظاهری دارند و باطنی؛ این فیلسوف است که در نهایت بهترین فهم را از تاریخ دارد؛ اوست که سخنگوی حقیقت کلی است و در پس رویدادها، معنای نهفته آنها را ظاهر میسازد. «فیلسوفوس» از این منظر، دوستدار حقیقت نیست بلکه صاحب حقیقت است و تنها هموست که غایت نهایی رویدادها را از پیش میداند. کشاکشها و ستیزها نیز تنها لحظه‌هایی گذرآیند که در دریای بیکران روح به وحدت و آرامش میرسند. در مقابل، نوعی هستی‌شناسی هراکلیتوسی، یعنی هستی‌شناسی شدن و جنگ و ستیز مداوم، یا بیانی دیگر، هستی‌شناسی نیچه‌یی، یعنی هستی‌شناسی اراده قدرت، قرار دارد؛<sup>(۳)</sup> چنانکه هراکلیتوس میگوید:

جنگ، پدر و پادشاه همه است، بعضی را همچون خدایان پدیدار کرده و بعضی دیگر را همچون انسانها؛ بعضی را برده کرده و بعضی دیگر را آزاد (کهندانی، ۱۳۸۹: قطعه ۴۶).

در اینجا هیچ ذات ازلی و ابدی‌یی وجود ندارد؛ هیچ خاستگاه و گوهری؛ هیچ هویت ازپیش‌داده‌یی؛ هیچ عقلانیت کلی و حقیقت تابناکی. جهان در این نگاه، سراسر کشاکش نیروهاست که در تقابل ابدی با یکدیگرند؛ همچون آتشی زنده و پوینده که «همه چیز را فرا گرفته» و «آفتاب آن هر روز تازه است» (همان: قطعه ۳۸)، تقابلی که تبارشناسی یا تاریخ واقعی، آن را به هیچ وحدتی تقلیل نمیدهد. بهمین دلیل، تبارشناسی تلاشی است برای تسلط بر تاریخ در راستای استفاده‌یی «دقیقاً ضد افلاطونی» (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۶۶).

۹۳

در این نگاه، جهان مادی و ملموس و متکثر، سایه‌ی هیچ جهان معقولی نیست و زندگی با همه رنجها و شورهایش، با همه گسستنها و پیوستنهایش، بنفع هیچ جهان معقولی انکار نمیشود. در اینجا خود عقل نیز چیزی نیست جز یک اتفاق، یک جهش زیستی که محصول کشاکش نیروهاست. تبارشناسی بمثابه حس تاریخی و نه تاریخ عقلی، بمنزله تاریخ آن اموری که غیراساسی پنداشته و نادیده گرفته شده‌اند، تاریخ را صحنه کشاکش



حسن احمدی‌زاده؛ فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه‌تبارشناسی و فلسفه تاریخ

نیروها و اراده قدرت میبیند. نیچه میگوید:

آیا برای این جهان نامی میخواهید؟ پاسخی به همه معماهای آن، نوری برای شما، نیز برای شما پنهانترین، نیرومندترین، بیپرواترین و مرموزترین مردمان؟ این جهان اراده قدرت است و دیگر هیچ، شما خود نیز اراده قدرتید و دیگر هیچ! (نیچه، ۱۳۸۶: ۷۹۰).

تاریخی که از این اندیشه برمی آید، تاریخ جنگ است، نه آشتی تزویرگرانه‌یی که تضادها را از پیش بنفع سلطه مرحله‌یی دیگر، شدن را بنفع نوعی وحدت، مسخ میکند؛ در اینجا تاریخ صحنه تئاتر تکثرها و نقابهاست، نه عرصه تحقق روح:

ما چیزی نیستیم جز تفاوت، عقلانیت ما چیزی نیست جز تفاوت گفتمانها، تاریخ ما تفاوت زمانهاست و خویشتن ما تفاوت نقابها، و چه دور است تفاوت از اصل و ریشه‌یی پنهان و فراموش شده (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۹۵).

از نگاه هگل، فیلسوف تبیینی درونی از تجربه آگاهی بدست میدهد. بیانی دیگر، تجربه آگاهی را میزید؛ بهمین دلیل از موقعیتی خاص برای تبیین معنای غایی چیزها برخوردار است (Sembou, 2015: p. 48)، اما تبارشناسی - چنانکه بیان شد - مدعی هیچ حقیقت غایی‌یی نبوده و دیرینه-تبارشناس نیز کسی نیست جز یک مفسر که از منظری خاص به توصیف و تحلیل رویدادها میپردازد. او خود بر جزئیت و نسبییت دیدگاه و تحلیل خویش آگاه است و بر آن اصرار میورزد.

#### ۴. مقایسه دیدگاه هگل و فوکو

گرچه چنانکه روشن شد، نگاه این دو متفکر درباب تاریخ، بنحوی بنیادین در تقابل با یکدیگر است، اما آیا نمیتوان هیچگونه شباهتی میان این دو دیدگاه یافت؟ بنظر میرسد فوکو در برخی از مسائل خود با هگل توافق دارد، گرچه نوع پاسخی که داده، کاملاً متفاوت است.

#### الف) شباهتها

۹۴

در اینجا به برخی از شباهتهای کلی دیرینه-تبارشناسی و فلسفه تاریخ اشاره میکنیم:

۱. اهمیت تاریخ: هگل و فوکو، هر دو توجه بسیاری به تاریخ دارند. نزد هگل از همان دوران جوانی که دغدغه اصلیش دین بود، تاریخ از جایگاهی ویژه برخوردار بود، چنانکه مسیحیت را در بستر تاریخ مورد تأمل قرار میداد و از ایده «موجیبت تاریخی» بسوی «تقدیر تاریخی» پیش رفت (هیپولیت، ۱۳۸۶: ۶۱). در ادامه نیز نخستین اثر مهم





او در مقام یک فیلسوف - یعنی پدیدارشناسی روح - تجربه شناخت است در بستری تاریخی که واپسین مرحله آن، دانش مطلق است (لویت، ۱۳۸۹: ۶۲). این جایگاه اساسی تاریخ در درسهای فلسفه تاریخ به اوج خود رسیده و تاریخ، آن بستری دانسته میشود که روح در بالاترین سطح خود ظاهر شده و به خودآگاهی میرسد؛ چنانکه تاریخ را «کرد و کار روح» مینامد. در اندیشه هگل، تاریخ هرگز محوریت خود را از دست نداد؛ او از ابتدا تا انتهای دوره اندیشه‌ورزی، دغدغه تاریخت بشر را داشت.

فوکو نیز چنانکه خود میگوید، تجربه کودکیش بشدت آمیخته با هراس جنگ جهانی بوده و همین امر نیز موجب علاقه خاص او به تاریخ و رویدادهای تاریخ شد (فوکو، ۱۳۷۹: ۹۰)؛ او از همان ابتدای طرحهای فکریش، با تاریخ درگیر بوده است. در دوره‌ی که اندیشه در فرانسه تحت سیطره پدیدارشناسی، هگل‌گرایی و مارکسیسم بود، فوکو رؤیای پروراندن دیدگاهی متفاوت در باب تاریخ را در سر می‌پروراند؛ رؤیایی که با خواندن آثار نیچه برای او ممکن گشت (همان: ۹۱). همین دغدغه بود که او را بسمت دیرینه‌شناسی سوق داد و در آثاری همچون پیدایش کلینیک و نظم اشیاء کوشید به تاریخت دانش بشری بپردازد. او این نگاه دیرینه‌شناختی را در مقام نوعی روش در دیرینه‌شناسی دانش تبیین کرد. فوکو بعدها که تبارشناسی را به دیرینه‌شناسی افزود نیز همواره مسائل را در بستر تاریخی آنها مورد تأمل قرار میداد. بیان دلوز، میتوان گفت فوکو در نهایت نوعی «بایگانی پژوه جدید» بود (دلوز، ۱۳۸۹: ۱۷).

**۲. مسئله شناخت:** چنانکه از کتاب پدیدارشناسی بر می‌آید، سیر روح در تاریخ همان سیر تحقق دانش است که از «یقین حسی» - بمثابة پایتترین سطح شناسایی و شناخت - بسمت «دانش مطلق»، یعنی واپسین مرحله‌ی که در آن روح به خودآگاهی کامل و بیمیانجی نایل شده و ابژه خویش را با خود یگانه می‌یابد، پیش میرود (Hegel, 1977: p. 486) بهمین دلیل، نزد هگل شناخت بشر و قطعیت آن همواره مسئله بوده است. این امر گرچه برای اهل فلسفه مسئله‌ی کهن بوده، اما با نظر به کانت و نقد عقل محض او - که یکی از پدران معنوی هگل بشمار می‌آید - اهمیت این امر برای هگل روشنتر میشود (Sembou: 2015: p. 16). هگل کوشید شناخت را در بستر تاریخ مورد تأمل قرار دهد؛ نزد فوکو نیز شناخت - یا بیان دقیق خود او، «دانش»<sup>۱</sup> - مسئله‌ی پایدار بوده است (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۶۴). او در دیرینه‌شناسی

1. knowledge



دانش نشان می‌دهد که چگونه دانش و موضوعات آن در بستر گفت‌وگو شکل می‌گیرند. اما دیرینه‌شناسی بجای کاوش در محور آگاهی-دانش-علم که محوری است متکی بر نقش و سلطه سوژه، تحلیل خود را در محور کاربست-دانش-علم پیش میبرد. بنابراین، اگر در تاریخ فلسفی، نقطه اتکا بر دانش بعنوان رابطه میان سوژه شناسا و ابژه است، دیرینه‌شناسی متکی بر جایگاه دانش است که در آن سوژه تنها یک جایگاه است، نه یک عامل سازنده (همان: ۲۶۵). در سالهای بعد نیز در آثار فوکو، دانش در نسبت با روابط قدرت مطرح شده و روشن میگردد که رژیمهای قدرت همواره در پیوند با دانش هستند و برعکس، و در مجموعه همین روابط است که چیزی بنام حقیقت زاده میشود.

**۳. تاریخ بدون سوژه: مسئله مشترک دیگر میان اندیشه‌های هگل و فوکو، معضلی است بنام «سوژه».** گرچه هر دو متفکر بنوعی محوریت سوژه فردی را نفی میکنند، اما این امر با دو روش و از دو منظر کاملاً متفاوت صورت میگیرد. در فلسفه تاریخ هگل، سوژه فردی اهمیت چندانی ندارد و سوژه تاریخ، «روح قومی» است نه فرد؛ افراد تنها لحظه‌های گذرا هستند، یا محملهایی برای تحقق اراده جمعی. نزد فوکو - چنانکه دیدیم - سوژه چیزی نیست جز محصول گفت‌وگو؛ سوژه فضایی تهی است که در مجموعه روابط گفت‌وگو ایجاد شده و افراد بی‌اراده خویش، در پیوند با موضوعاتی که آنها نیز محصول گفت‌وگو هستند، در آن ایفای نقش میکنند. در اینجا هم سوژه و هم ابژه، هر دو محصولند و فاقد هرگونه هویت از پیش مشخص شده (Foucault, 2001: p. 326ff).

**۴. تاریخت مقولات<sup>۱</sup> دانش بشر: نکته آخر که بعنوان نتیجه ملاحظات قبلی است، «تاریخت مقولات شناخت بشری» است.** در اندیشه هگل، مقولات شناخت، نتیجه تاریخند، اما از آنجا که تاریخ خود روندی معقول است و این ایده است که در پس رویدادها قرار دارد، این تاریخت بمعنای نسبییت آنها نیست، اما بر خلاف تلقی کانت، ذهنی هم نیستند. نزد فوکو نیز مقولات شناخت تاریخیند، اما دقیقاً بدین معنا که نسبییند و فاقد هرگونه ضرورت و کلیت. آنچه فوکو با عنوان «پیشینی تاریخی»<sup>۲</sup> مطرح میکند دقیقاً به این معناست که مقولات شناخت، چون تاریخیند، پیشینیند، یعنی در بستر تاریخ و روابط گفت‌وگو شکل می‌گیرند (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۸۹).

1. categories  
2. historical a priori

## ب) تفاوتها

اکنون با در نظر داشتن برخی شباهتها و درک بهتر دغدغه‌های مشترک دو فیلسوف، با برشمردن تفاوت‌های دو نگاه به مسئله تاریخ، میتوان گفت چگونه این دو رویکرد بشکل اساسی در تقابل با یکدیگرند.

چنانکه دیدیم، فلسفه تاریخ هگل مبتنی است بر: ۱) باور به عقل بمثابه اصل اساسی و آغاز و انجام تاریخ، و اینکه «تاریخ همان ظهور عقل یا روح است». ۲) تاریخ فرایندی هدفمند و غایتمدار است و «این غایت نیز همان خودآگاهی روح است». ۳) با توجه به دو اصل پیشین، از نگاه فلسفه تاریخ، رویدادهای جزئی تاریخ در خود صورتی معقول دارند، یا «محمل ایده‌اند که فیلسوف باید آن را بازشناخته و تبیین کند». ۴) از آنجا که تاریخ، معقول است و امر معقول، کلی است و نیز از آنجا که شناخت فلسفی مبتنی بر کلیات است، «فلسفه تاریخ مدعی شناختی کلی است». ۵) «روند تاریخ مبتنی بر اصل علیت است». ۶) روند تاریخ از منطق دیالکتیک پیروی میکند، بدین معنا که «هر مرحله در تقابل با ضد خود، به نوعی سنتز منجر میشود». ۷) تاریخ از این منظر با وجود نکت‌های خود، نوعی روند پیوسته است و هر گسستی خود گامی در کلیت این پیوست است. ۸) بر رویدادها، ضرورت عقل حاکم است، بهمین دلیل «تاریخ فلسفی تصادف را نمیپذیرد». ۹) فلسفه تاریخ جزئیات را برای رسیدن به کلیات نادیده میگیرد. ۱۰) «نگاه فلسفی تاریخ، تاریخ را بستر کنش آگاهانه سوژه میدانند».

اما آنچه فوکو از دیرینه-تبارشناسی مراد میکند در تقابل با این دیدگاه است: ۱) دیرینه-تبارشناسی منکر هرگونه خاستگاه و اصل بنیادی است. ۲) دیرینه-تبارشناسی به هیچ غایت از پیش داده و نهایی‌یی باور ندارد. ۳) دیرینه-تبارشناسی نه در پی صورت معقول و کلیت نهفته در رویدادها، بلکه در پی تکنیکیهاست. ۴) دیرینه-تبارشناسی به آن رویدادهایی میپردازد که «بی‌تاریخ» قلمداد میشوند، نه رویدادهای کلان. ۵) تحلیل دیرینه-تبارشناختی، جزئی‌نگر است و مدعی هیچ کلیت معرفت‌شناختی فراگیری نیست. ۶) دیرینه-تبارشناسی بر نقش تصادف تأکید میکند، نه علیت و ضرورت ۷) از این نگاه، تاریخ چیزی جز مجموعه‌یی از گسست‌های گفتمانی نیست و هیچ پیوستگی جهانشمولی را نمیتوان مفروض داشت. ۸) از نگاه دیرینه-تبارشناسی هیچ سوژه خودبنیادی وجود ندارد؛ سوژه خود محصول روابط گفتمان و نظام‌های قدرت است. ۹) دیرینه-تبارشناسی در تقابل با دیالکتیک است، در اینجا تضادها بنفع هیچ سنتزی رفع نمیشوند؛ این نوعی تاریخ جنگ است.

۹۷



## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فهم اندیشه‌های فوکو و هگل، هر دو، بدون درک تصور آنها از تاریخ چه‌بسا ناممکن باشد. اما آنها دو تصور کاملاً متفاوت و متقابل از تاریخ داشته‌اند. در یکسو، هگل از تاریخ فلسفی یا فلسفه تاریخ سخن می‌گوید و آن را بالاترین شیوه و حقیقت‌ترین فهم از تاریخ می‌داند. این دیدگاه مبتنی است بر تأکید بر عقل یا روح بمثابة اصل اساسی هستی، و تاریخ را نیز ظهور این روح در بستر جهان انسانی می‌داند. فلسفه تاریخ بعنوان «متافیزیک تاریخ»، در پی فهم ایده در پس رویدادهاست و شناخت ناشی از آن را کلی و جهانشمول می‌داند. تاریخ از نگاه هگل گرچه صحنه تضادها و تقابلهاست، اما این تضادها در نهایت، در نوعی سنتر و در وحدت روح، منحل میشوند. در سوی دیگر، دیرینه‌تبارشناسی فوکو که متأثر از اندیشه‌های نیچه است، بر مفاهیمی همچون «گفتمان» و «قدرت» تأکید دارد و آنچه را که «تاریخ واقعی» مینامد، کاملاً در مقابل فلسفه تاریخ تعریف میکند. دیرینه‌تبارشناسی نه در پی پیوستگیها و غایت‌نهایی رویدادها، که در پی گسسته‌ها و تکثرهاست و منکر هرگونه اصل و خاستگاه و غایت است. این نگاه، تاریخ را صحنه تقابل نیروها می‌داند؛ تقابلی که قابل تقلیل به هیچ وحدتی نیست، بلکه مدام از شکلی و صحنه‌یی به شکل و صحنه‌یی دیگر تغییر میکند. در میان همین ستیزه‌هاست که چیزی بعنوان سوژه ساخته میشود و بار دیگر همچون نقش بر شنه‌ای ساحل، دوباره محو میگردد (فوکو، ۱۳۸۹: ۶۴۵). بهمین دلیل، فلسفه تاریخ هگل و دیرینه‌تبارشناسی فوکو دو دیدگاه متقابل درباب تاریخ بوده که گرچه شباهتهایی در مسائل دارند، اما بطور بنیادین با یکدیگر ناسازگارند، در عین حال، فهم این دو در کنار هم میتواند گشاینده فضایی برای دوباره اندیشیدن درباب تاریخ و انسان باشد.

## پی‌نوشتها

۱. فوکو در اینجا بیشک به کانت نظر داشته و مفهوم «پیشینی» را از او وام گرفته است، اما آن را در معنایی متفاوت بکار میبرد. برای بحثی در باب فوکو و خوانش او از اندیشه‌های کانت ر.ک: (جمالی و هوشنگی، ۱۳۹۵).
۲. فوکو خود همواره به تأثیر عمیق نیچه بر اندیشه‌های خود اذعان داشته، هرچند معتقد است خواندن آثار هایدگر، نیچه را برای او قابل فهم کرد. بزبان خود وی، خواندن نیچه بواسطه هایدگر برای او نوعی «شوک فلسفی» بوده است (ر.ک: Foucault, 1990: p. 250؛ نیز بحث دریفوس درباب دو مفهوم «قدرت» و «هستی» در اندیشه‌های فوکو و هایدگر، در: Dreyfus, 1996).

## منابع

- آگامبن، جورجو (۱۳۸۹) آباراتوس چیست؟ و دیگر مقالات ترجمه یاسر همتی، تهران: رخداد نو.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰) کودکی و تاریخ؛ درباره ویرانی تجربه، ترجمه پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز.
- دریفوس، هیوبرت؛ رایینو، پل (۱۳۸۲) میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک، با موخره‌ای به قلم میشل فوکو، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۹) فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- جمالی، عباس؛ هوشنگی، حسین (۱۳۹۵) «میشل فوکو و رادیکال کردن نقد کانتی»، غرب‌شناسی بنیادی، سال هفتم، شماره ۲، ص ۲۸-۱.
- فوکو، میشل (۱۳۷۹) «خود کمینه‌گرا»، در ایران روح جهان بی‌روح و ۹ گفتگوی دیگر، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸) دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران: گام نو.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹) نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی، ترجمه یحیی امامی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ الف) باید از جامعه دفاع کرد، درسهای کلژ دوفرانس ۱۹۷۵-۱۹۷۶، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: رخداد نو.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ ب) «نیچه، تبارشناسی، تاریخ»، در تئاتر فلسفه (گزیده‌یی از درسگفتارها، کوله نوشته‌ها، گفتگوها و...)، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- کوفمان، والتر (۱۳۸۵) گوته، کانت و هگل، ترجمه ابوتراب سهراب و فریدالدین رادمهر، تهران: نشر چشمه.
- کهندانی، مهدی (۱۳۸۹) جهان‌شناسی هراکلیتوس افسوسی، همراه با متن و ترجمه پاره نوشته‌های برجا مانده از او، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هگل، گ. و. (۱۳۸۵) عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران: شفیعی.
- لویت، کارل (۱۳۸۹) از هگل تا نیچه، انقلاب در اندیشه سده نوزدهم، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نیکا.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۶) اراده قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
- هیپولیت، ژان (۱۳۸۶) مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه.
- Agamben, G. (2009). *The Signature of All things: On Method*. trans. by L. D'isanto & K. Attell. New York: Zone Books.
- Allen, A. (1998). Foucault's debt to Hegel. *Philosophy Today*, vol. 42, no. 1, pp. 71-78
- Baugh, B. (1993). Hegel in Modern French Philosophy: The Unhappy Consciousness. *La Philosophie Française Contemporaine*. vol. 49, no. 3.
- Dreyfus, H. L. (1996). Being and Power: Heidegger and Foucault. *International Journal of Philosophical Studies*. vol. 4, no. 1, pp. 1-16



- Foucault, M. (1990). *Politics, Philosophy, Culture*. tran. by A. Sheridan & others. London: Rutledge.
- \_\_\_\_\_, (2001). The Subject and Power. *The Essential Works of Michel Foucault*. vol. 2. ed. by J. D. Faubion. The New Press.
- Hegel, G. W. (1977). *Phenomenology of Spirit*. trans. by A. V. Miller. Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, (1981). *Lectures on Philosophy of World History*. trans. by H. B. Nisbet. Cambridge University Press.
- McCarney, J. (2000). *Hegel on History*. London: Routledge.
- Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms: a Historical Lexicon*. New York University Press.
- Sembou, E. (2015). *Hegel's Phenomenology and Foucault's Genealogy*. Ashgate Publishing Company.

