

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۳۹-۵۹»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۱/۳۷

بهار و تابستان ۱۳۹۶، No.76/1، Knowledge

توانش به مثابه روش؛ تأملی در باب روش‌شناسی فلسفی جورجو آگامبن

* عباس جمالی

** حمیدرضا محبوبی آرانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۱۰

چکیده

جورجو آگامبن فیلسوف معاصر ایتالیایی، بنابر گفته خودش در پی تکمیل پروژه «فلسفه آینده» والتر بنیامین از مسیر نوعی اندیشه دیرینه شناختی است. آگامبن معتقد است که کانت پیش از فوکو به «دیرینه‌شناسی فلسفی» راه برده اما آن را به انجام نرسانده است. خود او نیز در همین مسیر گام برداشته است، اما به دلیل تأثیراتی که از فلسفه هایدگر پذیرفته به شیوه‌ای طی طریق می‌کند که از امثال فوکو فاصله گرفته و راه به برخوردی با کلمات و نفس زبان می‌برد که آن را «دیرینه‌شناسی مفاهیم» می‌نامیم. دیرینه‌شناسی مفاهیم کاربرد دیرینه‌شناسی فلسفی در نسبت با زبان و جایگاهی است که کلمات در مواجهه آدمی به مثابه موجودی گشوده به هستی با هستی دارند. مفهوم، آستن فهمی خاص و زمان‌مند و آستن «آرخته‌ای» است که تنها با دیرینه‌شناسی می‌توان بدان راه یافت. لیکن از نگاه ما فهم درست روش‌شناسی فلسفی آگامبن نیازمند درکی روشن از مفهومی بسیار اساسی در کل فلسفه او است که آن را وامدار ارسطو است: «توانش». توانش گشاینده راهی به آرچه امور است. لذا دیرینه‌شناسی در بنیاد خود بر توانش استوار است. این مفهوم برای آگامبن امکان مواجهه‌ای متفاوت با مسائل دیرین و امروزی فلسفه و انسان را به طور کلی فراهم می‌سازد؛ و در قلب این مسائل نیز مسئله هایدگری هستی و زبان قرار دارد.

واژگان کلیدی: دیرینه‌شناسی فلسفی، دیرینه‌شناسی مفاهیم، توانش، آرچه، زبان، روش‌شناسی

* کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه تربیت مدرس، آدرس الکترونیک:

Jamali.abbas86@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، آدرس الکترونیک:

mahboobi@email.arizona.edu

مقدمه

جورجو آگامبن (۱۹۴۲) خود را به نوعی ادامه دهنده راه کسانی چون مارتین هایدگر، والتر بنیامین و میشل فوکو می‌داند^۱ و معتقد است «فلسفه آینده»^۲ دارای رسالتی مهم و مشخص بوده و آن هم عبور از نیهیلیسمی است که بشر امروز بدان مبتلا است. خود او در راه فلسفی-ای که تا کنون طی کرده، یا به زبان خودش در کارش، سعی داشته تا این بن‌بست و در راه ماندگی یا آپوریا^۳ را گره‌گشایی کرده و آن را به سوی راهی هموار یا نوعی اوپوریا^۴ رهنمون گردد. با توجه به آثاری که در دهه‌های اخیر از آگامبن منتشر شده است، می‌توان نگاه روش-شناسانه خاصی را در تفکر فلسفی او باز یافت که به همان میزان که تحسین برانگیز است پیچیده نیز هست. در آثار عمدتاً مجمل و کم حجم او، انبوه ایده‌ها و ارجاعات بی‌شمار به فلاسفه، ادیبان، نقاشان، مورخان، دستور نویسندگان و... را می‌بینیم که کار خوانش و درک آن‌ها را برای مخاطب بسی دشوار ساخته است. کِلر کُلبروک فلسفه او را نوعی فلسفه التقاطی می‌داند^۵، این سخن گرچه تاحدی درست است اما برای بیان مراد ما نایسند است. از نظر ما آگامبن به معنایی هگلی در انتهای تفکر فلسفی غرب ایستاده است؛ یعنی آن انتهای که همواره در ابتدا هم هست، اما نه فقط ابتدا و نه صرف انتها است. از همین جا است که برای خوانش و فهم فلسفه او، داشتن آگاهی هرچند اجمالی از تاریخ فرهنگ و فلسفه غرب ضروری است. اما برای فهم راه فلسفی آگامبن لازم است روش‌شناسی^۶ او را به درستی درک کنیم. به نظر می‌رسد برای او روش‌شناسی صرفاً مجموعه‌ای از اصول و قواعد از پیش معلوم برای به کارگرفتن ایده‌ها نیست. برای او روش‌شناسی خود جزئی اساسی از تفکر است. و این دقیقاً همان چیزی است که فوکو بدان باور داشت. فوکو معتقد بود ایده‌ها خود در فرایند نوشتار و سیر پژوهش سر بر کرده و همواره با شکل‌گیری خود مناسبتی نو با مؤلف و واقعیت برقرار می‌کنند. اما به هر روی روش‌شناسی آگامبن دارای کلیتی است که شیوه تفکر او را به مثابه نوعی روش‌شناسی متمایز می‌سازد.

آگامبن در روش‌شناسی خود به شدت وامدار میشل فوکو است، مخصوصاً آثار اولیه او که دارای رویکردی دیرینه‌شناختی‌اند. آنچه آگامبن در درس‌گفتارهای منطق کانت با عنوان

1. Agamben 1993: 16

2. future philosophy

3. Aporia

4. euporia

5. Colebrook 2008: 107

6. methodology

«دیرینه‌شناسی فلسفی»^۱ باز می‌یابد و معتقد است فوکو دقیقاً همین ایده را متحقق ساخته، محور روش‌شناسی خود او هم هست.^۲ اما او همانند فوکو در پی دیرینه‌شناسی نهادها و گفتمان‌ها نیست. گرچه پروژه بلند مدت هوموساگرش^۳ نوعی دیرینه‌شناسی حاکمیت است، اما در این راه حاکمیت تنها یک مسئله است و نه تمام آن. مسئله اساسی او «انسان» و به تبع آن هستی‌شناسی به مثابه وجه خاص وجود او است. به معنایی او از دریچه هایدگر وارد این مسیر می‌شود؛ یعنی راه زبان و هستی. از آنجا که آگامبن معتقد است ریشه نیهیلیسم معاصر در «هستی‌شناسی منفی‌ای»^۴ قرار دارد که بر تاریخ تفکر متافیزیکی غرب سیطره یافته- و هایدگر گرچه آن را به خوبی تشخیص داده اما از حل آن باز مانده است - پس هر تفکر فلسفی‌ای که در پی رهایی از بند این آپوریا است، باید معطوف به هستی‌شناسی باشد. یعنی بار دیگر فلسفه باید از مسئله هستی آغاز کند.^۵ اما پیوند این نگاه هستی-دیرینه‌شناسانه با زبان و مفاهیم، شیوه‌ای از اندیشیدن را شکل می‌دهد که ما آن را «دیرینه‌شناسی مفاهیم»^۶ می‌نامیم و آن را ذیل دیرینه‌شناسی فلسفی قرار می‌دهیم. اینکه چگونه و چرا در متون مجمل او این انبوه ایده‌ها در زبان‌های مختلف با - هم - به - زبان - می‌آیند هم خود ناشی از همین نگاه دیرینه‌شناختی به مفاهیم است.

اما به اعتقاد ما در پس افکار آگامبن و البته در پس این روش‌شناسی او مفهومی نهفته است که تقریباً برای تمام افکارش دارای جایگاهی بنیادی است: این مفهوم آشکارا ارسطویی البته با تفسیری خاص، مفهوم «توانش»^۷ است. درک دقیق این مفهوم برای فهم فلسفه آگامبن بسیار اساسی است. این مفهوم از نظر او دارای جایگاه هستی‌شناختی بسیار مهمی بوده و البته به نظر ما دارای کارکردی روش‌شناختی نیز هست؛ یعنی در نگاه او هستی‌شناسی بر روش‌شناسی تقدم دارد. توانش گشاینده فضایی است که به گونه‌ای در میان هستی و نیستی قرار گرفته است؛ آنجا که چیزی هست اما به ظهور^۸ نرسیده است. اگر به زبان بدیو موضوع فلسفه نه فقط آنچه هست، بلکه آنچه نیست است^۹، پس باید راهی به آن نیست

1. philosophical archeology
3. Homo sacer
5. Agamben2006: 19ff
7. Potentiality

2. Agamben 2009a: 81
4. negative ontology
6. archeology of concepts
8. immergence

باشد. اما این نیست، نه همان عدم است. آنچه به ظهور نرسیده یا نیست، با «امر حاضر»^۱ و هست واپس رانده شده و تقلا می‌کند که روزنه‌ای برای هست شدن بیابد. اینجا تئاتر هستی است، در پشت پرده چیزهایی است که گاه هرگز به صحنه نمی‌آیند و چشم تماشاگران هستی آن‌ها را ناممکن می‌پندارد. و این البته حرف هایدگر و دریدا هم هست که سنت را باید وسازی^۲ کرد. و این اما ندای مهیب مرگ هم هست؛ ندای غریب و نامأنوس امر بیگانه که گاه به کابوس می‌ماند. و هیبت، البته ناشی از بیگانگی است. سنت راست می‌گوید که مرگ پایان راه و اتمام کار نیست. مرگ فروپاشی آن چیزی است که همواره حاضر است؛ و رستخیزی، مجال بر خاستن مردگان از قبور... به این ترتیب، دیرینه‌شناسی مفاهیم به زبان و از آنجا به هستی راه می‌برد تا به آن «جایگاه به یاد نیامدن»^۳ و خانه هرگز نبوده باز گردد. این به معنای نزدیکی به سرآغاز^۴ برای احیای امکان‌های متحقق نشده است. در ادامه سعی می‌کنیم به طور مختصر این راه را تبیین کنیم

دیرینه‌شناسی فلسفی

ایده دیرینه‌شناسی فلسفی نخستین بار در کانت ظاهر می‌شود. او در پی امکانی برای «فلسفی سازی تاریخ فلسفه» بود. کانت می‌نویسد:

«تاریخی فلسفی برای فلسفه، نه از لحاظ تاریخی یا تجربی، بلکه به طور عقلانی یعنی به طور پیشینی^۵ و به خودی خود ممکن است. چرا که این [تاریخ فلسفی] واقعیات عقل را ایجاد می‌کند^۶ نه اینکه آن‌ها را از روایت تاریخی اقتباس کند، این نگاه به مثابه یک دیرینه‌شناسی فلسفی آن‌ها را از طبیعت خود عقل آدمی برمی‌آورد... این نمی‌تواند صرف تاریخ آن چیزی باشد که فلاسفه توانسته‌اند در باب خاستگاه، اهداف و پایان چیزها در جهان بگویند، یعنی در باب آرائی که فرصت برآمدن و ظهور در اینجا و آنجا را داشته‌اند... در اینجا البته خطر آغاز کردن و ارائه تاریخی از آنچه رخ نداده است به جان خریده می‌شود.»^۷

پیش از آنکه بیشتر به تبیین دیرینه‌شناسی فلسفی کانت از نگاه آگامبن پردازیم بایسته است اندکی در باب خود دیرینه‌شناسی سخن بگوییم. دیرینه‌شناسی مفهومی است که عمدتاً با آثار اولیه میشل فوکو شناخته شده است. آثاری چون دیرینه‌شناسی دانش، پیدایش کلینیک، نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی. یافتن دیرینه^۸ یک پدیده به نوعی نزدیک شدن به خاستگاه

1. The presence
3. irremberable ethos
5. a priori
7. Agamben 2009a: 81

2. Destruction/deconstruction
4. origin
6. pro-duct

آن است، نوعی ردیابی^۱ از طریق کاوش در فرایند شکل‌گیری و به هستی در آمدن آن پدیده است. بنابراین، بر خلاف دریدا که پرسش از خاستگاه (سرآغاز / آرچه) را بی‌ثمر یا به نوعی ناممکن می‌داند، در نگاه آگامبن مفهوم خاستگاه بسیار کلیدی است.^۲ دیرینه‌شناسی راه به آن خاستگاهی می‌برد که در آن موضع و موقعیت خاص، چیزی سر بر کرده و به ظهور رسیده است، چیزی که همواره بر ویرانه بسیار چیزهایی ایستاده که می‌توانستند باشند. آگامبن می‌نویسد:

«دیرینه‌شناسی بدین‌روی دانش ویرانه‌ها است، یک ویرانه‌شناسی^۳ که موضوعش هرگز نمی‌تواند یک اصل استعلایی را به معنای درست کلمه ایجاد کند و هرگز هم نمی‌تواند به مثابه یک کل حاضر تجربی فرض گردد؛ آرچه^۴ آن چیزی است که می‌توانست یا می‌بایست بوده باشد و شاید روزی باشد.»^۵

بنابراین، در دیرینه‌شناسی در پی خاستگاه دقیق تاریخی نیستیم، بلکه در پی آن خاستگاه معقولی هستیم که امکان ظهور و عدم ظهور اشیاء و پدیده‌ها را ممکن ساخته است؛ یعنی آن شرایطی که هر آغازی را ممکن ساخته است. موضوع دیرینه‌شناسی ظهور و لحظه بر آمدن است. دیرینه‌شناس به تاریخ نیاز دارد تا جادوی وهم^۶ و خیال خاستگاه را باطل^۷ سازد. دیرینه‌شناسی برخلاف تاریخ در پی اثبات حوادث روی داده نیست، در پی حوادث روی نداده است. در واقع، در پی راه‌یابی به ساحتی پیش از تاریخ است. همان که کانت آن را «تاریخ پیشینی»^۸ نام نهاد.

اما نسبتی دو گانه و تا حدی متناقض میان دیرینه‌شناسی و خاستگاه وجود دارد: «اصطلاح فلسفی فوکو برای ابطال جادو^۹ معنایی دوگانه دارد، هم به معنای فراخواندن^{۱۰} و هم به معنای دفع کردن^{۱۱} است.»^{۱۲} و این، یعنی دیرینه‌شناسی در نسبت با خاستگاه، نخست آن را فرامی‌خواند و سپس آن را به مثابه امری صرفاً تجربی و تاریخی طرد می‌کند. خاستگاه یک «آرچه» است. یک آغاز همیشه حاضر، نه صرف یک پدیده تجربی و تاریخی که روزگاری روی داده و تمام شده است. دیرینه‌شناسی این آغاز حاضر را فرا می‌خواند و تجربی و تاریخی

1. Tracing

3. Ruinology

5. Agamben 2009: 92

7. Dispel

9. dispel (conjuror به فرانسه)

11. to expel

2. Mills 2009: 93

4. archal

6. chimeras

8. a priori history

10. to evoke

12. Agamben 2009a: 83-84

بودن آن را از آن نفی می‌کند. بدین معنا، دیرینه‌شناسی دانشی فرا-تاریخی^۱ است. آرچه البته با ظهورش تاریخ را ممکن می‌سازد، چرا که اجازه می‌دهد سوژه‌ای مفروض از نوعی «اکنونیت» به سیر خطی حوادث و پدیده‌ها بنگرد. اما آرچه همزمان ویران‌کننده تاریخ است؛ چرا که هرگز به معنای دقیق کلمه امری پایان یافته در گذشته نبوده و همواره اکنون را در-گذشته قرار می‌دهد. آرچه‌شناسی یا به قول کانت ویرانه‌شناسی خود ویرانگر نگاه سوژکتیو به تاریخ است. دیرینه‌شناسی فلسفی دانش آرچه است؛ یک پژوهشگری آرشیو.^۲ و آرشیو خانه آرچه است. فوکو به ما می‌گوید که آرشیو یک انبار آثار منسوخ و یا یک کتابخانه به یادگار مانده نیست، آرشیو در خود متضمن چگونگی روی دادن پدیده‌ها است.^۳ اما بیان دقیق‌تر آن همان سخن آگامبن است که آرشیو را حامل آرچه می‌داند. فلسفی بودن این دیرینه‌شناسی همان است که به طور ضمنی در بیان کانت بود. اینکه این نگاه واقعیات را از بستر خود عقل و نه تاریخ بیرون می‌کشد. اگر آرچه امری فرا تاریخی باشد پس البته امری معقول است. فلسفه به ما می‌گوید که امور معقول ورای تجربه تاریخی اند، به همان معنا که مثلاً ما افکار کانت را صرفاً اموری نمی‌دانیم که در گذشته تاریخی روی داده‌اند و آن‌ها را در اکنون خویش، معاصر می‌یابیم. اما با نظر به آثار میشل فوکو و آگامبن به نظر می‌رسد که تفاوت‌هایی در عین داشتن بنیادی مشترک-آرچه- در دیرینه‌شناسی این دو وجود دارد. از آنجا که آگامبن خود به تأثیر فوکو در روش‌شناسی‌اش اعتراف می‌کند، بایسته است که این تمایزها را به اختصار بررسی کنیم.

تفاوت‌های دیرینه‌شناسی فوکو و آگامبن

با اینکه آگامبن خود به تأثیر و اهمیت روش‌شناسی فوکو بر اندیشه‌اش اذعان می‌کند،^۴ با بررسی آثار فوکو و آگامبن به نظر می‌رسد تفاوت‌هایی اساسی میان نگاه‌شان به دیرینه‌شناسی وجود دارد. فوکو اساساً منکر اهمیت و نقش «خاستگاه» است. او گرچه به «لحظه ظهور» به مثابه خاستگاه به ظهور رسیدن اشاره می‌کند اما، دیرینه‌شناسی را در نسبت با آن تعریف نمی‌کند. او در دوره نخست اندیشه‌اش که متمرکز بر دیرینه‌شناسی است، بیش از آن که متوجه خاستگاه باشد متمرکز بر گفتمان و قواعد گفتمانی است. گویی فوکو هر ظهوری را در چارچوب گفتمان ممکن و معنادار می‌داند:

1. ultra-historical

2. archive

۳. فوکو ۱۳۹۲: ۱۸۹

4. Agamben 2009a: 81

«دیرینه‌شناسی به جستجوی هیچ آغازی ترغیب نمی‌کند، این اصطلاح تحلیل را به هیچ حفاری یا عمق‌یابی زمین شناختی پیوند نمی‌زند. این اصطلاح بر درون مایه عمومی توصیفی دلالت می‌کند که امر پیشاپیش گفته شده را در سطح وجودش مطالعه می‌کند؛ در سطح کارکردی گزاره‌ای که در آن اعمال می‌شود.»^۱

این نگاه ساخت‌گرایانه به زبان و «کنش زبانی»^۲ در آثار دوره نخست فوکو به وضوح دیده می‌شود. دوره‌ای که در پی دیرینه‌شناسی نهادها و گفتمان‌ها بود. همچنانکه در ایفوس و رابینو نیز تأکید می‌کنند، فوکو به هیچ عمق و معنای نهفته‌ای قائل نیست، او زبان را صرف ساختاری قاعده‌مند می‌داند که امکان صدور گزاره‌ها را فراهم می‌سازد^۳ و چندان به وجه هستی‌شناختی آن نظر ندارد. البته این بیان کمی دارای مسامحه است. چرا که فوکو در نگرش هستی‌شناختی خود قائل به نوعی «فرمالیسم» است. فرم در معنایی ارسطویی، بدان معنا که آنچه در ساخت ظهور و به صحنه آمدن پدیدار می‌شود همان فرم است. از همین جا هم هست که دیرینه‌شناسی فوکو ساخت‌گرا یا فرمالیست است.^۴ کنش زبانی، که با صدور گزاره ممکن است، در چارچوب و قواعد گفتمان محدود است؛ این گفتمان است که امکان صدور گزاره‌ای خاص را فراهم می‌سازد. و البته گزاره هم خود بُرشی در سطح زبان است. فوکو در این باره می‌گوید:

«در واقع زبان در خود و در تمامیتش هرگز داده شده نیست، زبان نمی‌تواند داده شده باشد، مگر غیر مستقیم و از طریق توصیفی که زبان را ابژه خود قرار می‌دهد... اگر گزاره‌ها وجود نداشته باشند، زبان هم وجود نخواهد داشت.»^۵

این عبارت به وضوح نوع نگاه فوکو را به زبان عیان می‌سازد. زبان به مثابه چیزی که با صدور گزاره، ابژه کنش گفتمانی قرار می‌گیرد، و گزاره در نسبتی با قواعد گفتمانی‌اش است و دیرینه‌شناسی هم کاری جز بازرسی و کنکاش در سطح، در قلمرو گفتمان از طریق واکاوی گزاره و شرایط صدور آن به عنوان یک کنش زبانی - گفتمانی نیست. نکته دیگری که باید در باب روش دیرینه‌شناسی فوکو یادآور شویم، مراد او از مفهوم «تاریخ» است. فوکو کاملاً در برابر رویکرد هگلی به تاریخ قرار دارد. او بارها تکرار می‌کند که تاریخ یک سیر منتظم و

۱. فوکو ۱۳۹۲: ۱۹۳

2. Speech-act

3. Dreyfus and Rabinow 1983: 135

۴. فوکو ۱۳۸۷: ۱۱۲-۱۰۷

۵. فوکو ۱۳۹۲: ۱۲۵

معقول نیست، بلکه صرف گسست‌ها و گفتمان‌های موقت است.^۱ فوکو اساساً سوژه را صرف موقعیتی برای فعلیت کنش زبانی-گفتمانی می‌داند، و به وجود سوژه آگاه و هدف‌مند در تاریخ باور ندارد (بر خلاف هگل که تمام تاریخ را ظهور شدن روح- سوژه می‌داند). فوکو سوژه کتیویته را امری تئولوژیک و باور به هدف‌مندی و آگاهی را در تاریخ میراث نگاه تئولوژیک می‌داند. او قاطعانه می‌خواهد هرگونه نگاه تئولوژیک را نفی کند. اما در مقابل، ما نگاهی متفاوت را در دیرینه‌شناسی آگامبن می‌بینیم. او خاستگاه را مفهومی اساسی می‌داند و دیرینه‌شناسی را نقب زدن به عمق ساحت زبان می‌داند. خاستگاه، و لحظه ظاهر شدن، نشان تجربه‌ای هستی‌شناختی برای موجود گشوده به هستی است:

«دشوارترین چیز برای ما، زیستن در زمان حال است. تکرار می‌کنم، علت این امر آن است که یک خاستگاه یا سرآغاز، محصور در گذشته نیست، خاستگاه مانند گردباد است، چنان‌که بنیامین در تصویری زیبا آن را به بیان درمی‌آورد، خاستگاه به‌سان رخنه‌ای در زمان حال است؛ و ما بدان ورطه کشیده می‌شویم. از این رو است که زمان حال، در بهترین حالت، تنها مانند جسم مرده‌ای است.»^۲

واضح است که این رویکردی هایدگری به زبان است. آنجا که هایدگر به ما می‌گوید: گذشته دازاین در پشت سر او نیست، بلکه همواره پیشاپیش او در حرکت است.^۳ البته آگامبن خود در زبان و مرگ به این ادامه دادن راه هایدگر معترف است.^۴ لذا نقطه ثقل تفاوت روش دیرینه-شناختی آگامبن و فوکو مسئله «زبان» است. همچنان که گفتیم، فوکو زبان را امری کارکردی و برساخت گفتمان می‌داند. اما آگامبن زبان را به تبع هایدگر «خانه هستی» می‌داند. بدین معنا اگر قرار است هستی را ردیابی کنیم، بایستی آن را در زبان بیابیم. اما نقطه گسست دیگری که در پیوندی مستقیم با این مسئله قرار دارد، نگاه به «انسان» است. فوکو سوژه را محصول گفتمان دانسته و بهای چندانی بدان به عنوان یک کنشگر زبانی نمی‌دهد. لیکن آگامبن هم مانند هایدگر آدمی را چیزی بیش آنچه گفتمان تعریف کرده می‌داند. انسان (دازاین) دارای خصلتی متمایز از تمام دیگر جانداران است و آن هم زبان‌مندی است. از همین جا پرسش راهبردی آگامبن سر بر می‌کند: «داشتن زبان به چه معناست؟»، اگر تنها آدمی است که زبان‌مند است و اگر زبان خانه هستی باشد پس باید راه ورود به درک هستی را

۱. فوکو ۱۳۹۲: ۲۷

۲. رخ داد تازه: ۱۳۹۳

۳. والتر بیمل ۱۳۸۱: ۷۱

در آدمی یافت. پس زبان و انسان (و نه الزاماً سوژه، چراکه هم هایدگر و هم آگامبن منتقد سوژکتیویسم‌اند اما نه به معنای فوکویی آن، بلکه در پی بازیابی مفهومی نو از انسان‌اند تا آن را از بند سوژکتیویسم برهانند)، دو محور جدایی آگامبن از فوکو هستند. اکنون می‌توانیم به طور کلی مهم‌ترین تفاوت‌های دیدگاه دیرینه شناختی آگامبن و فوکو را چنین بر شماریم:

- ۱) نفی اهمیت خاستگاه در فوکو و تأکید بر آن در آگامبن
- ۲) تأکید بر گفتمان در فوکو و تأکید بر زبان در آگامبن
- ۳) نفی سوژه در فوکو و تأکید بر انسان در آگامبن
- ۴) تقلیل مفاهیم به عناصری کارکردی در گفتمان در فوکو و بازیابی مفاهیم به مثابه امکاناتی زبانی در آگامبن و

۵) نفی تاریخ در فوکو و بازتعریف تاریخ در ساحت زمان-زبان در آگامبن
 خاستگاه در اینجا معنایی هایدگری دارد؛ خاستگاه آن مکان-زمانی است که در آن هستی با-انسان/دازاین به ظهور می‌رسد (البته آگامبن منتقد مفهوم دازاین هم هست و آن را در بند منفیت متافیزیکی می‌داند، از همین روی برای تأکید بر همراهی‌اش با هایدگر کلمه دازاین^۱ را در کنار انسان^۲ قرار می‌دهیم). زبان‌مندی انسان/دازاین او را قادر به تجربه این ظهور می‌سازد. با بیان کردن، و گفتن و اعلام این ظهور، هستی در زبان نمایان می‌شود. لذا بر خلاف فوکو که معتقد است «مفاهیم دارای وجهی گفتمانی‌اند و نه تاریخی - عقلی»^۳، آگامبن مفاهیم را دارای خصلتی هستی‌شناسانه می‌داند. بدین معنا که هر مفهومی در خود دارای امکان‌هایی برای تجربه هستی است. از این نقطه به دیرینه‌شناسی خاص آگامبن می‌رسیم که متأثر از نگاه هایدگر به هستی و زبان است.

در-راه-زبان / هستی: نگاه هایدگری به زبان

تاریخ، نگرشی سوژکتیو به ساحت زبان است. از آنجا که انسان/دازاین موجودی در-زمان است، تاریخ‌مندی خصیصه هستی‌شناسانه^۴ اوست. پس ما با دو خصیصه هستی‌شناسانه انسان روبرویم: ۱) در-زمان - بودن و ۲) در-زبان - بودن. زمان‌مندی آدمی بستری است که در آن هستی خودش را آشکار می‌کند. اگر همان‌طور که هایدگر به ما می‌گوید دازاین تنها

1. Dasein

2. Homo

۳. فوکو ۱۳۹۲: ۹۵

4. existential

موجودی است که گشوده بر هستی است، پس تنها موجودی هم هست که بدین معنا (یعنی با نظر به اینکه هستی خود تحقیقی زمان‌مند دارد) زمان‌مند است. پس دازاین در ذات خود همین زمان‌مندی است.^۱ اما دازاین چرا تنها قلمرو گشودگی و ظهور هستی است؟ از آنجا که هستی، در زبان خانه دارد، و زبان‌مندی خصلت دازاین است، پس آدمی خود با خانه‌ای برای هستی بودن قابل درک و تعریف است. زبان‌مندی انسان و البته زمان‌مندیش هم، امکان به صحنه آمدن و ظهور هستی را فراهم ساخته است. اینکه دازاین با زبان می‌تواند سخن بگوید، فرا بخواند، بنامد و بفهمد موجب این امکان می‌شود که مورد خطاب هستی، یعنی مورد خطاب همین به ظهور رسیدن (خاستگاه) قرار گیرد. اما چه نسبتی میان زبان‌مندی و زمان‌مندی وجود دارد؟ در واقع، قرین بودن این هر دو در موجودی که خود با همین دو خصلت بنیادینش قابل شناسایی است، او را به چه ساحت خاصی راه می‌برند؟ یا او به راستی خود چه ساحتی است؟ انسان/دازاین که زمان‌مند و زبان‌مند است، هم - خانه هستی. این هم - خانگی از همین دو خصلت بنیادین او ناشی می‌شود. چون هستی در فرایند زمان به ظهور می‌رسد، و آنکه وجودش همان زمان‌مندی است انسان است، و چون زبان خانه وجود است، و انسان در - زبان؛ یعنی که انسان موجودی است که خود خانه هستی است. پس زبان نیز دارای وجهی زمانی است. زبان امری زنده و پویا است، همچنانکه هستی چنین است. زبان دارای خصلت به ظهور آوری است. انسان با نامیدن و فرا خواندن اشیاء، امکان در-جهان-او- بودن را به اشیاء می‌دهد، آن‌ها را به هستی می‌آورد:

از سرزمینی دور دست، در بهت و حیرت و یا در رویا
رهسپار ساحل موطنم شدم.

در انتظار مانده تا گرگ و میش شفق
الهه تقدیر نامی در اقلیم خویش یافت.

آنگاه توانستم این نام را محکم در آغوش خویش بگیرم.
اکنون این نام در پیش روی من می‌شکفتد و می‌درخشد.

هنگامی که از سفر دریایی شادِ خویش باز گشتم،
پاداش و گوهری داشتم بسیار بزرگ و ناپیدا.

الهه تقدیر مدت‌ها در جستجو بود و خبر گفت:

در اعماق این سرزمین هیچ چیز نظیر آن را [که تو در آغوش گرفته‌ای] در آغوش نمی‌گیرد. و آن نام بی‌درنگ از دستان من ناپدید شد. و سرزمین من هرگز آن گوهر و گنج را عطا نکرد. آنگاه چشم پوشیدم و غمگینانه دیدم:

آنجا که کلمات از سخن گفتن باز می‌ایستند، چیزی ممکن نیست باشد.^۱

این شعری است از استفان جرج^۲ که هایدگر به تفسیر آن در رابطه با پیوند هستی و زبان پرداخته است. در اینجا ما آشکارا با وجه به ظهور آورنده زبان مواجه هستیم. بیمل می‌گوید:

«با غیبت کلمه برای هستی داده شده، گنج یا جوهر ناپدید می‌شود و شاعر نمی‌تواند آن را حفظ کند. اینجا نحوه تازه‌ای از هستی کلمه ظهور پیدا می‌کند؛ کلمه می‌تواند نامی را فراهم کند نه صرفاً برای چیزی که قبلاً هست، بلکه برعکس، این کلمه آن چیزی است که به همان نحو که چیزی را می‌نامد بدان حضور می‌بخشد. این کلمه به هیچ وجه فقط درکی نام-گذار^۳ از آنچه حضور دارد و قبلاً حضور داشته است نیست.»^۴

انسان با نامیدن و خواندن اشیاء آنان را به حضور می‌رساند، هستی می‌بخشد، ظاهر می‌سازد. این گفتن، نامیدن و فرا خواندن که خود خصلت هستی است، زمان‌مند است. در طول زمان این آشکارگی به گونه‌های مختلفی ظاهر می‌شود و البته خوانده می‌شود. پس زبان هم، در-زمان^۵ است. زبان اما دارای خصلتی تمامی ناپذیر است. درست به همان گونه که ظهور هستی، بی‌نهایت و تمامی ناپذیر است. زبان هرگز با گفته شدن، و نامیدن در برهه‌ای خاص از زمان تمامی امکاناتش را در فعلیتش از دست نمی‌دهد. او با هر بار حضورش یا به حضور رساندنش، بسیاری از امکانات را در غیبت فرو می‌برد. غایبینی که همواره با خود حمل می‌کند تا محالی برای ظهور بیابند. این همان آرچه در ساحت زبان است که در غیبت خویش حاضر است. لذا زبان خود خصلتی سرآغازین^۶ دارد. تعریف آگامین از آرچه را باید به خاطر بیاوریم: آرچه آن چیزی است که می‌توانست یا می‌بایست بوده باشد و شاید روزی باشد. و دیرینه‌شناسی همان بازیابی و پی‌جویی آرچه است؛ همان تاریخ امور روی نداده به زبان کانت. حال با این توضیحات و بازیابی خصیصه سرآغازین و البته هستی‌شناسانه زبان می-

۱. والتر بیمل ۱۳۸۱: ۲۲۱-۲۲۰؛ تاکیدها از من

2. Stefan Georg

3. name-giving

۴. بیمل ۱۳۸۱: ۲۲۲-۲۲۱

5. is- in-time

6. archaic

توانیم کم کم به خاص بودگی دیرینه‌شناسی آگامبن در نسبت با کلمات یا مفاهیم نزدیک شویم. آنچه ما بدان نام دیرینه‌شناسی مفاهیم داده‌ایم.

دیرینه‌شناسی مفاهیم

دانش زبانی گسترده آگامبن در آثارش همواره نمودی برجسته دارد. ارجاعات بی شمار به منابع کهن و نو و به زبان‌های مختلف خصیصه همیشگی نوشتار اوست. اما آنچه در این رابطه پیوندی مستقیم با بحث ما یعنی روش‌شناسی او دارد، نگاه دیرینه‌شناختی به زبان است. فیلولوژی یا زبان‌شناسی تاریخی با رویکرد در-زمانی از جمله شاخه‌های زبان‌شناسی است که آگامبن برای پرورش افکارش بهره بسیاری از آن می‌برد؛ اگرچه در آثاری چون زبان و مرگ به شدت متأثر از زبان‌شناسی ساختارگرای سوسور، بنونیست و یاکوبسن است. به نظر می‌رسد که آگامبن فهم خاصی از مقوله زبان دارد که دیرینه‌شناسی زبانی او را شکل می‌دهد. فهمی پیچیده که به اذعان خودش ادامه راه هایدگر است. آنچه او مرز اساسی تفکر هایدگر می‌داند همان مواجهه هستی‌شناسانه با زبان و البته برخوردی زبان-محور با هستی است. آگامبن در آثارش مدام با تجزیه لغات و اصطلاحات و مفاهیم به ریشه‌های کهنه و منسوخشان، از آن‌ها ایده‌هایی را بیرون می‌کشد که برای کاربرد امروزی این کلمات پوشیده است. برای مثال، در کتاب کودکی و تاریخ با تحلیل ریشه شناختی کلمه کودکی -infancy- در زبان لاتین آن را به بی -in-fantia- باز می‌گرداند تا به کودکی بشر معنای مورد نظرش را احاله کند. بدین روی، او در مواجهه‌اش با زبان و مفاهیم، رویکرد دیرینه‌شناختی-اش را پی می‌گیرد و به سوی نوعی دیرینه‌شناسی مفاهیم حرکت می‌کند. با توجه به آنچه در باب معنای دیرینه‌شناسی از نگاه او گفتیم می‌توان دریافت که کار او صرف فیلولوژی نیست؛ او صرفاً در پی ریشه‌یابی اصطلاحات و لغات نبوده بلکه در پی یافتن معانی معقول و ساحت بر آمدن آن معانی است. از سوی دیگر، اگر پیوندی عمیق میان هستی و زبان باشد، که از نگاه او چنین است، و اگر زبان خانه هستی است، پس او در این کاوش دیرینه‌ها در-راه - زبان، یعنی در-راه- هستی است. هر ایده‌ای، هر وضعیت و ساحتی که انسان در آن با هستی مواجه شده و آن را در زبان نقش زده، یا به عبارتی بهتر در آن ساحت، هستی در زبان گشوده گشته و ره به خانه برده، در پس سیر تاریخ، به پدیدارهای بسیار رسیده و چه بسا امروزه یعنی در زمان حال، به کلی دگرگونه درک شود. بدین روی، برای رها بردن به آن ساحت‌های واپس رانده هستی و دست یابی به معنا (لفظ بیانگر ساحت برآمدن خویش، و معنا تاریخ‌مند

است)، یعنی دست‌یابی به نوعی تاریخ پیشینی ساحت معقول بشر به عنوان موجودی که زبان دارد، و درکی نو از آنچه بوده- است («بوده» بدین معنا که متعلق به گذشته سوژکتیو است، و «است» بدین معنا که در ساحت هستی همواره در غیاب خویش حاضر است) می‌توان و باید مفاهیم را دیرینه‌شناسی کرد.

لحظه شاعرانه اندیشه

(دیرینه‌شناسی مفاهیم همچون به ظهور رساندن امر پوشیده)

آگامبن می‌نویسد: «فلسوفی که من بیشترین احترام را برای او قایلم [هایدگر] چنین می‌گفت: اصطلاح‌شناسی، لحظه شاعرانه^۱ اندیشه است». ^۲ بازشناسی کلمات و اصطلاحات به راستی چه نسبتی با اندیشه دارد؟ چرا و چگونه آگامبن با ریشه‌یابی و دیرینه‌شناسی کلمات راه به ایده‌هایی می‌برد که در ابتدا قابل مشاهده نیستند؟ و به کدام معنا این بازشناسی و ریشه‌یابی کلمات لحظه‌ای شاعرانه برای اندیشه‌اند؟ پاسخ به این پرسش‌ها مراد ما را از دیرینه‌شناسی مفاهیم (البته با نظر به راهی که تاکنون پیموده‌ایم) روشن خواهد ساخت. بدین منظور بایست نخست به مفهوم کلمه شاعرانه یا پوئیتیک در نگاه آگامبن بپردازیم.

آگامبن در بررسی وضعیت هنر به دیرینه‌شناسی کلمه پوئیس می‌پردازد. این دیرینه‌شناسی راهگشای مسئله ما در باب روش تفکر خود او هم هست:

«یونانیان... تمیزی آشکار میان پوئیس^۳ (ایجادکردن، در معنای به هستی درآوردن^۴) و پرکسیس^۵ (انجام دادن، در معنای کنش^۶) قائل بودند... محور پرکسیس ایده اراده‌ای است که بیان بی واسطه‌اش را در یک کنش می‌یابد، در حالی که در مقابل محور پوئیس تجربه به حضور رساندن است، این واقعیت که چیزی از نه- بودن^۷ به بودن منتقل می‌شود، از پوشیدگی^۸ به روشنای کار^۹»^{۱۰}

با این دو نقل قول، یا به عبارتی دو مقدمه، می‌توان از هم اکنون شمایی از نگاه آگامبن به بحث ریشه‌یابی مفاهیم را مشاهده کرد. اما پیش از آنکه به تشریح مسئله‌مان بپردازیم اجازه دهید مقدمه سومی را نیز به بحث بیفزاییم. مقدمه‌ای از فیلسوفی فرانسوی که او هم جایگاهی مهم در اندیشه آگامبن دارد: دلوز و گاتاری فلسفه را خلق مفاهیم نو می‌دانند. یک

1. Poetic

3. Poiesis

5. Praxis

7. Nonbeing

9. work

2. Giorgio Agamben 2009b:1 (تأکید از ما)

4. brining into being

6. acting

8. concealment

10. Agamben 2000 : 42

فیلسوف در این منظر هنرمندی است که مفاهیم را به صحنه هستی می‌کشاند. به عقیده آن‌ها، فلسفه همان خلق مفاهیم نو است. فیلسوف دوست مفاهیم است، او توانش آن‌ها است.^۱ اما این دو متفکر برداشت خاصی از مفهوم دارند. مفاهیم برای ایشان موجوداتی پویا و زمان‌مند هستند و البته آستن امکانات بی‌شماری که در گذر زمان به ظهور می‌رسند. به عقیده آن‌ها، هیچ مفهوم ساده و بسیطی وجود ندارد؛ هر مفهومی دارای عناصری است که به وسیله آن‌ها تعریف و تعیین می‌شود. پس مفهوم دارای نوعی ترکیب است. این یک تکثر است، اگرچه هر تکثری مفهومی نیست اما هر مفهومی متکثر است. آشکارا هر مفهومی دارای تاریخی است. از سوی دیگر، یک مفهوم همچنین دارای یک شدن است، که به رابطه‌اش با مفاهیمی مربوط است که با او در یک گستره‌اند.^۲ در اینجا قصد ما تشریح نگاه خاص دلوز و گاتاری به مفاهیم، فلسفه یا اندیشه نیست. اما همین تأکید بر این که مفاهیم دارای اجزاء و امکاناتی‌اند که می‌توانند بالفعل شوند برای نکته مورد نظر ما کافی است. اکنون با این سه مقدمه:

(۱) ترمینولوژی به عنوان لحظه شاعرانه (پوتتیک) اندیشه

(۲) شاعرانگی (پوتتیس) همچون فعلی خلاقانه و هستی بخش، فعلی که چیزی را از نه - بودن به ظهور و بودن می‌رساند و
(۳) مفاهیم به عنوان آن اموری که دارای ترکیب متکثر و امکانات نامحدود زمان‌مند هستند.

باید ببینیم که دیرینه‌شناسی مفاهیم چگونه برای آگامبن نوعی فلسفیدن است؛ نوعی روش. کلمات یا مفاهیم، در معنای دلوزی خود اموری متکثر و مرکب و آستن به امکانات فرو پوشیده‌اند. هایدگر و البته آگامبن به ما می‌گویند که بازشناسی و ریشه‌شناسی مفاهیم نوعی عمل شاعرانه (پوتتیک) برای اندیشه است. و پوتتیک در معنای دقیق و آغازین خود، به حضور آوردن امر فرو پوشیده است. پیشتر به نگاه هایدگری به زبان و پیوندش با هستی اشاره کردیم. دیدیم که کلمات خصلت به ظهور رساندن دارند، و زبان بستر ظهور هستی در ساحت دازاین است. اکنون فیلسوف با ریشه‌یابی و دیرینه‌شناسی مفاهیم به معنای دقیق کلمه کاری شاعرانه (پوتتیک) انجام می‌دهد. یعنی آنچه را در زبان پوشیده ماند به حضور می‌رساند. این چنین اندیشه‌ای، به نوعی در پی بازسازی نفس کارکرد گشاینده‌ی زبان است. یعنی همزمان

1. Deleuze and Guattari 1994: 5

2. ibid:16-18

که خود نوعی اندیشیدن است، نوعی فلسفیدن و خلق مفاهیم، نمایش و اجرای^۱ خصلت هستی‌شناسانه زبان هم هست. چنین نگاه دیرینه شناختی‌ای به زبان تنها با فرض وجه هستی‌شناسانه و البته زمانی و سرآغازین زبان ممکن است. آگامبن در تبیین دیرینه‌شناسی چنین می‌گوید:

«این روش، جست‌وجویی برای پیدا کردن «آرخبه» امور است. آرخبه واژه‌ای یونانی به معنی «سرآغاز» و «دستور» است. در سنت ما، سرآغاز یعنی آنچه باعث پدید آمدن چیزی می‌شود و تاریخ آن چیز را اداره می‌کند؛ اما این منشأ نمی‌تواند به صورت خطی و تاریخی، معین و مشخص شود. این نیرویی است که وجود آن در زمانه حاضر نیز، ادامه می‌یابد.»^۲

دیرینه‌شناسی مفاهیم یافتن آرخبه مفاهیم است. آن معانی و وجه خاص زبانی - هستی‌شناسانه که در عین نوعی خاستگاه و سرآغاز بودن همواره در اکنون حاضر است. اما به راستی به چه معنا چیزی می‌تواند باشد اما ظاهر نشود؟ مگر نه اینکه هر آنچه به حضور نیاید، گفته می‌شود که نیست؟ از نگاه انتولوژیک چه جایگاهی برای امر حاضر غایب وجود دارد؟ در میان این هست و نیست چه چیزی نهفته و فرو پوشیده است که همواره هم - زمان با ماست؟ پاسخ این پرسش‌ها مفهومی است که برای تمام تفکر آگامبن نقشی بسیار کلیدی دارد و امکان این دیرینه‌شناسی نیز با وجود آن ممکن می‌گردد: این مفهوم، توانش است.^۳ در ادامه سعی بر ایضاح معنای این مفهوم در فلسفه او خواهیم داشت.

توانش

یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم فلسفه آگامبن مفهومی است که او از ارسطو وام گرفته است. توانش یا قوه هم در طبیعیات و هم در متافیزیک ارسطو کتاب ثتا مورد بحث واقع شده است. از آنجا که محوریت بحث آگامبن درباب توانش بحث ارسطو در متافیزیک است، ما نیز نخست نگاهی به دیدگاه ارسطو درباره این مفهوم خواهیم داشت.

توانش نزد ارسطو

ارسطو در کتاب نهم (ثتا) متافیزیک، میان قوه یا توانش^۴ و فعلیت یا فعل^۵ تمایز قائل می‌شود. او از دو گونه بالقوگی سخن می‌گوید: یکی بالقوگی در نسبت با حرکت^۶ که مراد او

1. performance

۲. رخ داد تازه: ۱۳۹۳

3. Potentiality

4. Dynamis

5. energeia

6. kinesis

توانایی یک شیئی در ایجاد تغییر در دیگری یا خودش است. در واقع، در اینجا بحث فعل و انفعال مطرح است (۱۰۴۶a). اما نوع دوم بالقوگی که مورد توجه ارسطو و البته آگامبن نیز هست، بالقوگی در رابطه با فعلیت است. در واقع، در اینجا مسئله قوه نه در رابطه با حرکت، که برای تغییر وضعیت وجودی یک شیئی مطرح می‌شود؛ اینکه یک شیئی بتواند به حالت وجودی متفاوت یا کامل‌تری منتقل شود. ارسطو در اینجا مثال شخص بیدار و شخص خوابیده یا شخصی که می‌بیند و شخصی که چشم‌هایش را بسته مطرح می‌کند (۱۰۴۸b). ارسطو در برابر مگاریان که معتقد بودند توانایی تنها در زمان فعلیت وجود دارد و چون از فعلیت خارج شود دیگر نیست، در پی روشن‌سازی جایگاه بالقوگی و امکان است. برای مثال، از نگاه مگاریان هرگاه یک بنا دست از ساختن بردارد دیگر بر ساختن توانا نیست. یعنی بنا تنها در حال ساختن بر ساختن توانا است. اما ارسطو با طرح مفهوم قوه به مثابه امکان به رد دیدگاه مگاریان می‌پردازد. در واقع، مگاریان میان قوه و فعلیت تمایزی قائل نبودند و از این رو نمی‌توانستند مسئله حرکت را تبیین کنند. اما ارسطو میان هست و نیست و ضرورت و امتناع، امکان یا قوه را قرار می‌دهد و بالقوگی را این‌چنین تعریف می‌کند: «یک شیئی هنگامی دارای قوه است که فعلیت یافتن آنچه می‌گوییم شیئی قوه آن را دارد ممتنع نباشد» (۱۰۴۷a). برای مثال، شخصی که توانایی نشستن دارد زمانی که می‌نشیند امر ممتنعی رخ نداده است. ارسطو در رابطه میان قوه و فعل، تقدم را هم از حیث زمانی و هم از حیث جوهری به فعلیت نسبت می‌دهد. او معتقد است که هر قوه‌ای مسبوق به یک فعلیت است. مثلاً نطفه انسان که به طور بالقوه انسان است مسبوق به وجود انسانی است که آن را ایجاد می‌کند.

توانش در نگاه آگامبن

به باور ما مفهوم توانش برای اندیشه آگامبن نه صرف یک مفهوم بلکه محور فلسفه و روش-شناسی فلسفی او است؛ یعنی توانش برای او امکان نگرش فلسفی خاصی را در نسبت با مسائل دیرینه فلسفی فراهم ساخته است.^۱ آگامبن در کتاب *توانش‌ها: مقالاتی در فلسفه*، در مقاله توانش ابتدا از این پرسش آغاز می‌کند که «مراد من از اینکه می‌گوییم من می‌توانم، من نمی‌توانم چیست؟»^۲ در واقع، مسئله در ابتدا این است که توانستن و نتوانستن برای ما دقیقاً چه معنایی را افاده می‌کنند. چه تفاوتی هست میان این جمله که: این کودک می‌تواند بیاموزد و بنا می‌تواند ساختمان بسازد. به باور آگامبن این پرسش‌ها راه به آن چیزی می‌برند که

1. see: Murray and Whyte 2011: 159

2. Agamben 1999: 177

«شاید برای هر کدام از ما دشوارترین و پیچیده‌ترین تجربه ممکن باشد: یعنی تجربه توانش»^۱. بدین‌روی به ما نشان می‌دهد که هر آنگاه که آدمی از توانستن سخن می‌گوید همواره نظر به تجربه توانش دارد. اکنون پرسش به گونه‌ای دیگر طرح می‌شود؛ با تأکید بر آن چیزی که در تفسیر تجربه توانش معضلی بنیادین است: داشتن یک توانایی^۲ و قوه به چه معنا است؟ چگونه چیزی چون قوه و توانایی می‌تواند وجود داشته باشد؟ به زبان ارسطویی چگونه می‌توانیم از احساسمان (حسیدن یا فعل احساس) تجربه حسی داشته باشیم در حالی که تنها با تحقق نفس احساس، این تجربه ممکن می‌گردد؟ و اگر احساس قوه‌ای برای نفس باشد مرادمان از قوه چیست؟ ساحت وجود داشتن قوه دقیقاً کجاست؟ آگامین با بیان مثال ارسطو می‌خواهد نقش پارادوکسیکال قوه را روشن سازد. اینکه قوه که شرط تحقق یک فعل است خود نمی‌تواند بالفعل باشد و اگر چنین است این جایگاه بینابینی به چه معنا است. به هر روی، وجود قوه و توانایی با فرض نوعی غیاب و نه نیستی می‌تواند درک شود. آنچه در اینجا اساسی است، این است که «توانش» صرف نبودن نیست، صرف نوعی فقدان، بلکه بر عکس حضور نه – بودن^۳، حضور یک غیاب است؛ این همان چیزی است که ما قوه یا «قدرت» می‌نامیم^۴. اما به راستی یک غیاب چگونه هست؟ حضور این غیاب چگونه قابل درک است؟ آگامین به ما می‌گوید که این مسئله برای خود ارسطو هم معضل بوده است. ارسطو دو گونه توانش را از هم متمایز می‌سازد: (۱) توانش عام، و مرادش از آن همان است که در مثال کودک برای چیزی شدنش بدان اشاره شد. این البته آن توانشی نیست که مورد توجه ارسطو (و البته آگامین) است. در این گونه توانش فرد می‌بایست متحمل نوعی دگرگونی و چیز دیگری شدن گردد. یعنی آنچه در ساحت توانمندی است برای بالفعل شدنش باید هستی‌اش دگرگون شود و بعد از آن دیگر آن چیزی نیست که پیش از فعلیتش بوده است. (۲) توانش در معنای خاص، و آن چیزی است که در باب بنا بدان اشاره کردیم. یک بنا بر ساختن سازه و یا شاعر بر سرودن شعر توانا است. در اینجا در عین اینکه شاعر توان و دانش سرودن شعر را دارد و بنا نیز مهارت ساختن را، اما برای بالفعل ساختن آن نیازمند دگرگونی و تغییر نیست. او هم بر بالفعل ساختن و هم عدم آن توانا است. به بیان آگامین، بنا تا آنجایی توانمند است که توانایی نه – ساختن را دارا است؛ و شاعر تا آنجا که می‌تواند نسراید.^۵ پس آنچه در

1. ibid: 178

3. non – being

5. ibid: 179

2. faculty

4. ibid: 179

اینگونه از توانش اساسی است، توانایی بر عدم فعلیت در عین فعلیت است. نوعی فضای گشوده رو به چیزی نبودن در عین آن بودن. از نظر ارسطو، آنچه توانا است^۱ هم می‌تواند باشد و هم نباشد، او توانا است بر بودن و نبودنش.^۲ بدین روی، توانش متعلق به قلمرو هستی و حضور است. توانا بودن خصیصه‌ای وجودی برای اشیاء است، هم برای شدن و هم برای نشدن. توانش حضور یک غیاب است که با فعلیتش به اتمام نمی‌رسد، بدین روی توانش نفی تمامیت و پایان است. همین خصیصه توانش است که دیرینه شناسی فلسفی آگامین در قلمرو مفاهیم را ممکن ساخته است.

نتیجه: توانش به مثابه روش

اکنون که تصویری نسبتاً روشن از روش فلسفی آگامین بدست آورده‌ایم و دانستیم اکنونیت ما در خویش همواره گذشته‌نا-گذشته را حمل می‌کند و ما را در یک در-گذشتگی رها می‌سازد، بایست خطوط ترسیم شده بر این تابلو را به هم متصل کرده یا اتصال‌ها را پر رنگ‌تر سازیم تا این پرتره از شمای راه فلسفی، این متد، در پیکره یک سیمای قابل تشخیص ظاهر شود. توانش بیانگر جایگاهی هستی‌شناختی برای یک غیاب است. فضایی گشوده میان هستی حاضر و نیستی محض. پس توانش قابل اشاره و مشاهده نیست، اما امکانی است که هر لحظه می‌تواند به فعلیت انتقال یابد. لیکن شرط این توانمندی همچنانکه دیدیم پایان‌ناپذیری در عین فعلیت است. کُلبروک به درستی می‌گوید که در پس نگاه آگامین نوعی زیباشناسی نهفته است.^۳ اما دقیقتر آن است که بگوییم در پس نگاه او شاعرانگی نهفته است؛ پوئیسس. کار شاعرانه، کاری هستی‌شناسانه است. شاعر کسی است که چیزی را از نه-بودن به ظهور، به بودن می‌رساند. اما آیا شاعر آن چیز را از نیستی محض به هستی می‌آورد؟ مگر نه اینکه پارمنیدس و افلاطون و ارسطو به ما می‌گفتند که از هیچ، هیچ زاده می‌شود! پس این چیز در کجاست که فعل شاعرانه می‌تواند آن را ببیند و به ظهور برساند؟

توانش، با توصیف‌هایی که اشاره کردیم این گره را برای ما می‌گشاید. فعل شاعرانه می‌تواند به فضای تیره غیاب بنگرد و در آن امکان‌ها و توانمندی‌ها را ببیند. هایدگر اما به ما از لحظه شاعرانه اندیشه خبر داد. نه شعر محض که الهام گون و در پرده سخن می‌گوید بلکه اندیشه که نسبتی با مفهوم و البته با کنش دارد. در شعر، استعاره و تصویر در پرده از توانمندی

1. Potential

2. ibid: 180

3. Colebrook 2008: 118

غایب سخن می‌گویند. اما اندیشه، مفهوم پردازی می‌کند، انتظام می‌بخشد و تدقیق می‌سازد. دیرینه‌شناسی مفاهیم کار شاعرانه اندیشه است. یعنی آن توانمدهای غایب را می‌بیند و به حضور می‌کشاند؛ آرچه کلمات را بازیابی و اعلام می‌کند و البته در قالب معنایی انتظام می‌بخشد. شرط انجام چنین کاری وجود توانش است. اگر زبان و کلمات توانمند نبودند و اگر در خود آن امکانات غایب را نداشتند دیرینه‌شناسی مفاهیم هرگز نمی‌توانست نوعی اندیشه باشد؛ تنها همان فیلولوژی بود و بس. زبان، کلمه، خصلتی سرآغازین دارد و از همین روی، دارای توانش است. و توانش در اینجا خود نوعی روش برای اندیشیدن است. توانش همچون چشم‌اندازی است که همواره از آرچه امور با ما سخن می‌گوید. و دیرینه‌شناسی در معنای دقیقاً کانتی آن که تاریخ حوادث روی نداده است، دقیقاً همان علم شناخت آرچه است. توانش، محور نگاه دیرینه‌شناختی به آرچه و در اینجا محور برخورد با زبان از منظر دیرینه‌شناسی مفاهیم است. این روش‌شناسی که با تأکید بر فضایی گشوده میان هست و نیست، و طبعاً میان گذشته از کف رفته و آینده نامعلوم، آن گذشته حاضری را باز می‌یابد که اکنونیت ما را ممکن ساخته است، در حقیقت می‌تواند تاریخ اکنون باشد. «اکنون» همچنانکه رفت هرگز امری کامل نیست؛ بلکه همواره مغروق در گذشته‌ای است که نه پشت سر که پیش روی آن حرکت می‌کند. توانش امکان تدوین روش‌شناسی خاصی را در ساحت کلمه-زبان-اندیشه فراهم آورده است که هم زبان را از زندان منطق ریاضی وار می‌رهاند و هم فضای اندیشه را می‌گشاید. در زمانه‌ای که کوس پایان در تمامی عرصه‌ها و مخصوصاً فلسفه بلند است، در زمانه به پایان رسیدن و تمام شدن، توانش که قریب دو هزار و پانصد سال با ما در زبان زیسته است، اکنون خود را به مثابه یک راه و نوعی روش تفکر و گریزی از وهم پایان نمایان می‌سازد؛ توانش نفی پایان و تمام شدن است. آرچه، یا خاستگاه حاضر تمامی ناپذیر، امری «توانمند» است و می‌تواند این چیز باشد یا نباشد، و فردا و فرداها چیز دیگری. و دیرینه‌شناسی راهی به بازشناسی آرچه است.

فهرست منابع

- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- بدیو، آن، میل فلسفه در جهان معاصر، در: *فلسفه، سیاست، هنر، عشق*، ترجمه مراد فرهادپور، صالح نجفی و علی عباس بیگی، تهران: انتشارات رخداد نو، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- بیمل، والتر، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- فوکو، میشل، *ایران روح یک جهان بی روح و نه مقاله دیگر*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان دیده، تهران: نشر نی، چاپ ششم، ۱۳۸۷.
- فوکو، میشل، *دیرینه شناسی دانش*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان دیده، تهران: نشر نی، چاپ اول، ۱۳۹۲.
- کرف، جولیت، *فلسفه جست‌وجوی امکان در زندگی است*، گفتگوی جولیت کرف با جورجو آگامبن، سایت مؤسسه رخداد تازه: www.Rokhdadetazeh.org
- هایدگر، مارتین، *مفهوم زمان*، ترجمه نادر پور نقشبند و محمد رنجبر، تهران: نشر پرسش، چاپ اول، ۱۳۸۴.

Agamben, Giorgio, *Infancy and History: Destruction of Experience*, trans by Lize Heron, Verso, London and New York, 1993.

_____, *Language and Death, The place of negativity*, trns by Karen B. Pnkus and Michel Hart, university of Minnesota press, 2006.

_____, *Potentialities*, Collected Essays in Philosophy, translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1999.

_____, *The Signature of All Things: on Method*, Translated by Luca D'isanto with Kevin Attell, Zone book, New York, 2009a.

_____, *What is an Apparatus? And others essays*, trans by David Kishik and Stefan Pedatella, Stanford university press, 2009b.

_____, *The Man Without Content*, trans. by Georgia Arlbert, Stanford university press, 2000.

Colberook, Clair, Agamben: Aesthetics, Potentiality and Life, in: *The Agamben Effect*, edited by Alison Ross; Duk university press, 2008.

Deleuze, Gilles and Guattari, Felix, *What is philosophy?*, Translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell, Columbia University Press New York, 1994.

Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago press, 1983.

Mills. Catherine, *The Philosophy of Agamben*, McGill-Queen's University Press, 2009.

Murray, Alex and Whyte, Jessica, *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press, 2011.





پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی
پرتال جامع علوم انسانی

پژوهشی در مفهوم منطق جدید از چشم انداز فلسفه تحلیلی و پدیدار شناسی

غلام عباس جمالی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۴

چکیده

چرخش زبانی نقش محوری و بنیادی در ظهور منطق جدید و فلسفه تحلیلی بازی کرد. این چرخش به طور ساده در نگاه نخست بر پایه این ایده استوار گشت که تبیین چپستی یک اندیشه از طریق جمله بیان کننده آن ساده تر و مطمئن تر است. اما در پیشرفت های بعدی، این دیدگاه تصریح و تثبیت شد که تبیین اندیشه ها جز از طریق حکایت گری زبان ناممکن است. معنای این سخن این است که اندیشه یا معنا تنها به اعتبار نحو عبارت و نسبتش با ارجاع و صدق تحصیل می شود. فرگه هنگام تألیف بنیادهای حساب عملاً شیوه دوم را پیش برد، چنانکه مبادی و اصل های تئوریک این ایده را در جلد اول آن کتاب ارایه کرد و در جلد دوم شیوه ها و روش های مختلف استدلال را بر اساس مبانی نظری جلد اول ارائه کرد. در مقابل، دیدگاه هوسرل از منطق نه تنها نسبت زبان با اندیشه در معنای مذکور را بر نمی تابد، بلکه زبان را تنها وسیله انتقال معنا یا اندیشه لحاظ می کند. این دیدگاه ناشی از این ایده است که معنا مقدم بر اعیان و زبان است. در بیانی مختص، هوسرل در پرولگومنا و در سطحی گسترده تر در پژوهش های منطقی، نخست نسبت میان مقولات محض (به مثابه تئوری های محض معنا) را با یکدیگر تبیین می کند که آن را تئوری صورت محض کثرات به مثابه صورت محض منیفلد نامید و سپس به اعتبار چنین تئوری، تئوری میدانی از اعیان را تبیین می کند. بنابراین، شیوه تبیین فرگه از منطق به طور بنیادی و ریشه ای از هوسرل متمایز می شود. در نتیجه، بر خلاف ادعای دامت این دو جریان از همان آغاز مسیری کاملاً متفاوت در پیش گرفتند و بر خلاف ادعای ودروف اسمیت، تفسیر فرگه ای از تئوری هوسرل از معنا ناممکن است.

واژگان کلیدی: منطق صوری، منطق ریاضی، عبارت، ارجاع، معنا، هستی شناسی صوری، منطق اپوفنتیک

* استادیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، آدرس الکترونیک:

jamaliabbasp@gmail.com

مقدمه

با آغاز قرن بیستم دو جنبش فلسفی - منطقی چون فلسفه تحلیلی و پدیدارشناسی پدیدار شد که هر دو آموزه اندیشه فاقد ارجاع به اشیاء مانند «من می‌اندیشم دکارتی» را به چالش می‌کشید. هر دوی آن‌ها از آموزه‌های بولتسانو^۱ در باب منطق و گزاره‌های منطقی به مثابه تئوری تئوری‌ها و تأکید وی بر صورت منطقی به مثابه پایه صدق و کذب سرچشمه می‌گرفتند.^۲ با وجود آن، این دو جریان از همان آغاز دو مفهوم متفاوت از زبان و نسبت آن با اندیشه به مثابه معنا را به طور ضمنی در نظر داشتند که در جریان تبیین و عرضه این مفاهیم بیش از پیش از یکدیگر واگراییدند. از یک سو، فلسفه تحلیلی بر گزاره‌های زبانی به مثابه متن تأکید کرد که در نسبت ارجاع و صدق معنا را به دست می‌دهند، از همین رهگذر ساخت‌های زبانی به ساخت‌های صوری درست - ساخت تقلیل یافت که از ساخت‌های تابعی در شکل ریاضی پیروی می‌کرد. بر این پایه منطق جدید شکل گرفت. ام این فلسفه به دلیل تأکیدش بر ساخت‌های صوری تابعی در شکل ریاضی، از تبیین تجربه تا آنجا که به سوژکتیویته مربوط است غفلت کرد و نتوانست در تبیین ویژگی‌ها و تمایزهای اعمال شناختی تا آنجا که به تمایزهای زمانی مکانی و علایق شخص مربوط است دخلی داشته باشد. یاکو هینتیکا به برخی از این مباحث که کم و بیش مشکلات و ناتوانی فلسفه تحلیلی را در نسبت با تبیین تجربه برجسته می‌کند در آثار ذیل اشاره کرده است.^۳

از سوی دیگر، پدیدارشناسی از سوی هوسرل ضمن توجه به دست‌آوردهای بولتسانو تحت تأثیر ایده‌های برنتانو که به اعمال آگاهی به شیوه توصیفی در برابر روان‌شناسی تکوینی توجه می‌کرد، گزارشی از فلسفه حساب ارائه کرد که به «تحلیل انواع متعدد کثرات و چگونگی عرضه آن‌ها در ممارست حساب می‌پرداخت که نطفه‌های نظریه منیفلد را حمل می‌کرد».^۴ این اثر در قرائت نقدی فرگه «منطق و ریاضیات را به روان‌شناسی تقلیل می‌داد»^۵، زیرا از نظر فرگه ایده‌ها، ذهنی و دارای ماهیتی روان‌شناسانه، غیر عینی و فاقد ارزش انتقال هستند. از نظر او هر چند اندیشه به وسیله عمل ذهنی به چنگ می‌آید اما مستقل از هر سوژه است. از این منظر ایده‌ها، ذهنی بوده و محدود به شخص هستند، در حالی که

1. Bolzano, Bernard.

2. Smith 2007: 96, 207

3. See: Hintika, Jaakko, 1990: 251-252 and R. M. Martin, 1979

4. Smith 2007: 89

5. Ibid

اندیشه‌ها، عینی و قابل انتقال بوده و توسط افراد به اشتراک گذاشته می‌شوند.^۱ هوسرل در اثر بعدی خویش، یعنی پژوهش‌های منطقی ضمن نقد روانشناسی، ساختار آگاهی محض را به مثابه منطق محض بر پایه اصل‌ها و بنیادهای هندسه ریمانی تبیین کرد. او چگونگی شناخت را در شناخت محض چون منطق محض پایه گذاری کرد، و آن را از منطق تکنیکی متمایز ساخت تا آنجا که آشکارا ادعا کرد منطق عینی باید اصل‌ها و اعتبار خویش را بر پایه منطق محض کسب کند. ما به این بحث هنگام تحلیل ایده‌ای نهاده شده در پرولگومنا بر می‌گردیم. دیوید اسمیت در اثرش به نام *هوسرل* گزارش مشروحی از نظریه هوسرل در باب منطق محض که عمدتاً محدود به پرولگومنا است همراه با تفسیر ارائه می‌کند.^۲

منطق فرگه به موازات بسط اندیشه‌های هوسرل اما در روشی کاملاً جدا و تا حدودی متأثر از منطق بور و دمورگان و به طور خاص بر پایه ریاضیات تحلیلی بسط می‌یافت که کم و بیش در برابر هندسه ریمانی قرار داشت.^۳ مقاله حاضر کوششی است تا تمایزهای بنیادی و ریشه‌ای منطق فرگه را با منطق محض آن‌طور که هوسرل آن را عرضه کرد روشن نماید. اما قبل از آن لازم است نسبت عبارتهای زبانی با معنا و ارجاع و به طور خاص چرخش زبانی که فرگه پرچم دار آن بود، شرح و به طور مختصر با دیدگاه هوسرل سنجیده شود.

در آمدی مختصر بر نسبت زبان با ریاضیات و منطق

فرگه هنگام صورت بندی استدلال‌های ریاضی از رهگذر منطق سنتی، نخست متوجه شد که وحدتی غیر قابل انکار میان استدلال‌های ریاضی از یک طرف و زبان طبیعی از طرف دیگر وجود دارد. کشف اندیکس‌های ریاضی در قواعد و قوانین طبیعت و فرموله کردن آن‌ها به شکل نمادی به طور خاص به گاليله بر می‌گردد. اما توجه به نسبت ریاضیات با منطق صوری و به طور خاص نسبت هر دو به زبان قطعاً به فرگه مربوط است که سرآغاز جنبش عظیمی در فهم منطق و ریاضیات است.

فرگه به عنوان ریاضی دان و معمار منطق جدید کوشید عبارتهای منطق جدید را به اعتبار عبارتهای تابعی ریاضی سازمان دهد و آن را الگویی مناسب برای فهم و تحلیل عبارتها و جمله‌های زبان عادی به کار بگیرد. از این دیدگاه، نمادهای تابعی منطق جدید (برای مثال $F(X)$) از سویی چون یک عبارت یا جمله زبان عادی قابل تفسیر است و از

1. Dumett, A.E, 1925: 22,23

2. Smith 2007: 87- 131

3 Gottleb Frege (Stanford E...1)

سوی دیگر ساختی مشابه به عبارتهای تابعی ریاضی دارد. به نظر می‌رسد فرگه به این شیوه، ریاضیات، منطق و زبان عادی را به یکدیگر گره می‌زند. کارکرد این عبارتهای خواه در ریاضیات، خواه در منطق جدید به شکل واحدی است، یعنی به اعتبار عبارت و ارجاعش یا محکی و سپس صدق، معنا را به دست می‌دهند. بنابراین هر تغییر، هر چند کوچک، در نحو یا گرامر یک عبارت رخ دهد می‌تواند نتایج متفاوتی از لحاظ محکی و معنا در پی داشته باشد. اکنون باید پرسید که در زبان عادی آیا معنا مقدم بر عبارت است یا در پی نحو و ارجاع می‌آید. پاسخ دقیق به این پرسش نه تنها تمایز اساسی میان فرگه و هوسرل را روشن می‌کند بلکه تمایز و وحدت میان زبان منطق جدید با زبان عادی را روشن خواهد کرد. در پی ارائه منطق جدید از سوی فرگه بسیاری از فلاسفه تحلیلی به اعتبار وحدت میان این دو زبان کوشیدند بسیاری از جمله‌های زبان عادی را در چارچوب زبان نمادی منطق جدید تحلیل کنند. این کوشش‌ها تأسیس رشته جدیدی چون رشته تحلیل زبانی را در پی داشت. این مسیر تاریخی و سرنوشت ساز بر ساختار منطق جدید مبتنی است که با رویکرد افلاطونی فرگه به معنا متمایز است. به عبارت دیگر، آموزه فرگه در باب نسبت میان عبارت و ارجاع تا آنجا که به تبیین منطقی آن‌ها مربوط است با آموزه دیگرش که عبارت به اعتبار معنا ارجاع می‌کند ناسازگار است. به طور خلاصه، فرگه از سویی تقدم قلمرو معنا یا اسطوره جهان معنا بر عبارت را تعلیم می‌کرد اما مضامین نهفته در مبانی حساب، به طور خاص جلد دوم آن اثر، تقدم عبارت و ارجاع را بر معنا حکایت می‌کند. بنابراین، از منظر فیلسوفان تحلیلی چگونگی ساختار زبان در ساختار عبارتهای و گزاره‌ها در منطق جدید قابل ردیابی است. گرچه می‌توان گفت از آنجا که فرگه تصمیم داشت برهان را از ابهام برهاند^۲، اعتقاد بر تقدم معنا در عمل مغلوب روشی شد که معنا به اعتبار عبارت و ارجاع به دست می‌آید؛ اما ریشه‌های کار اعجاز آمیز فرگه بسیار فراتر از آن می‌رود که مجال آن در این مقاله نیست. بحث ما در ضمن بند زیر نگاهی اجمالی به آن دارد.

چرخش زبانی درآمدی بنیادی به منطق جدید

دامت در اثری به نام *خاستگاه‌های فلسفه تحلیلی*^۱ اصل‌های بنیادی چرخش زبانی را شرح می‌دهد. من در اینجا مفهوم چرخش زبانی را مقداری متفاوت از وی توضیح خواهم داد. مبانی این چرخش به شرح ذیل است: نخست فرگه تصریح می‌کند:

«ساختار اندیشه باید در ساختار جمله بیانگر آن انعکاس یابد. در حقیقت، ضروری است که جمله بیانگر یک اندیشه باشد به جای آن که رمز گذار آن باشد... دو مفهوم ساخت جمله و ساخت اندیشه باید با همدیگر توسعه یابند. اما این دیدگاه کافی است تا مفهوم مطالعه ساخت اندیشه بدون ارجاع به عبارت‌های زبانی را از میان بر دارد.»^۲

پس از منظر فرگه با حذف حکایت‌گری عبارت‌های زبانی نمی‌توان به تبیینی از اندیشه دست یافت. اما جان کلام چرخش زبانی چیزی فراتر از ضرورت حکایت‌گری زبان در تبیین اندیشه است. مفهوم چرخش زبانی متضمن این نکته است که فرگه در مقاله *معنی و ارجاع*، ارزش صدق جمله را نه به مثابه معنای آن بلکه به مثابه ارجاعش تبیین می‌کند.^۳ در حقیقت، منطق ریاضی بیشتر و به طور اخص به اعتبار مضمون فوق استوار گشت. چنانچه سیر بعدی جنبش فلسفه تحلیلی تنها به اعتبار چنین مضمونی بسط یافت. در چنین وضعی چگونه ما می‌توانیم از فرگه بپذیریم که «معنای جمله به طور نخستین دارای ارجاع است، و جمله به نحو اشتقاقی ارجاع می‌کند». مسلماً ما نخواهیم پذیرفت. مجدداً به این دلیل که او ضمن تأکید کمتر بر تعمیم بخشی این اصل بر همه عبارات، هنگام شرح تمیز میان معنا و ارجاع هرگز مطابق این قاعده تقدم معنا عمل نکرد. دامت می‌گوید:

«او هرگز نخست مفهوم معنا را معرفی نکرد تا متعاقباً ارجاع را به مثابه یک ویژگی معنا تبیین کند: او نخست از عباراتی چون دارنده ارجاع سخن گفت و سپس با استدلال کرد که عبارت دارای معنی است یا معنای آن را متضمن ارجاع معرفی کرد.»^۴

بنابراین، اگر معنا بعد از ارجاع تحصیل می‌شود هرگز این اخیر خاصیتی از معنا نیست، بلکه درست بر عکس معنا است که خاصیتی از ارجاع و عبارت است. این همان شیوه‌ای است که ریاضیات بر آن استوار است. ویتگنشتاین این نکته را به طور روشنی تبیین کرد.^۵ اکنون روشن شد که مفهوم چرخش زبانی تنها بر این آموزه فرگه استوار نیست که یکی از راه‌های کسب اندیشه توسل به حکایت‌گری زبان است و یا حتی کسب اندیشه تنها با توسل

1. Origins of Analytic of philosophy

2. Dummett 1925: 7

3. Frege 1984: 209-230

4. Dummett: 7

5. Medina 2004: 363

به عبارت‌های زبانی ممکن است، بلکه اندیشه از رهگذر نسبت نحو (گرامر) با ارجاعش خلق می‌شود. با این تصویر هریک از عبارت‌ها یا استدلال‌های منطقی ریاضی نمونه مجسم و زنده‌ای از چرخش زبانی است. من فکر می‌کنم جان سخن اینجا است که اگر فرگه بر تقدم معنا بر عبارت و ارجاع وفادار می‌ماند و به طور خاص عملاً معنا را از نسبت نحو عبارت با ارجاع مطالبه نمی‌کرد هرگز چرخش زبانی در مفهوم منطقی ریاضی حاصل نمی‌شد. هرگز فلسفه تحلیلی به مثابه فلسفه زبان صوری درست - ساخت پا به عرصه حیات نمی‌گذاشت. در نتیجه، جنبش بعدی فلسفه تحلیلی با تأکید بر نظریه بازی‌های زبانی و مستلزمات بعدی آن پدید نمی‌آمد. همچنان که من در این مقاله پیش می‌روم، اهمیت و نقش بنیادی تقدم نسبت نحو عبارت و ارجاع بر معنا را بیشتر روشن می‌کنم، درست به اعتبار آنچه تأکید شد، تمایز میان اندیشه‌های فرگه به عنوان بنیان‌گذار فلسفه تحلیلی و به طور کل فلسفه تحلیلی با پدیدارشناسی نه تنها در مفهوم هوسرل بلکه در همه شیوه‌هایی روشن می‌شود که پدیدارشناسی خوانده می‌شود. نکته‌ای که از سوی غالب افرادی که شارح پدیدارشناسی هستند نادیده گرفته می‌شود. تبیین بیشتر چرخش زبانی و مستلزمات بعدی آن به شرح ذیل است:

اگر شخص ادعا کند شیوه‌ای که معنا در آگاهی داده می‌شود به همان شیوه ارجاعش متعین می‌شود، یعنی ارجاع چیزی جز عین آگاهی نیست، سپس او ارجاع را مستقیماً به معنا نسبت داده است. در حقیقت ما حاصل منظور پدیدارشناسی از نسبت میان معنا و ارجاع چیزی جز این نیست. در مباحث بعد ما برای این ادعایمان سند عرضه می‌کنیم. اما، در مقابل پدیدارشناسی، فلسفه تحلیلی به اعتبار چرخش زبانی بر آن است که شیوه تبیین ارجاع مبتنی بر چگونگی نحو عبارت است، یعنی مبتنی بر نسبت میان مفهوم و شیئی است. ما به‌زودی به این مهم باز خواهیم گشت. در حقیقت، اگر ارجاع به معنا نسبت داده شود لازم می‌آید معنا مقدم بر عبارت وجود داشته باشد، یعنی لازم می‌آید اندیشه چیزی غیر از نسبت ساخت نحوی عبارت با ارجاعش باشد. به عبارت دیگر، ما باید معنا جمله‌ها و همه استنتاج‌ها در قالب شهود توضیح دهیم، مسیری که پدیدارشناسی بر آن اصرار دارد.

مجدداً باید ذکر کنیم که یکی از بنیادهای قاطع چرخش زبانی رویکرد تحلیلی فرگه و دور شدن وی از شهود مربوط است. اندکی قبل از فرگه جنبش تحلیلی در ریاضیات در برابر شهود

ظهور کرد. این جنبش تئوری حساب را در برابر هندسه تقویت می‌کرد. فرگه با تیز بینی عمیقی از این جنبش تأثیر پذیرفت و منطق را بر اساس حساب استوار کرد. تحلیل ریشه‌ای تفاوت پدیدارشناسی با فلسفه تحلیلی نیازمند گزارشی جامع از اثر فرگه در باب روش هندسه با حساب است. به طور خاص هنگامی که این نکته روشن شود که اساس کار هوسرل مبتنی بر هندسه ریمانی است.

به هر صورت، فرگه در مقابل هوسرل، تأکید صریح بر نسبت‌های حساب در مقابل هندسه داشت که چرخش زبانی را در معنای ذکر شده در فوق در پی داشت. بر این پایه، فرگه نه تنها منطق را بر پایه نسبت‌های حساب یا نسبت‌های تابعی ریاضی استوار کرد بلکه مسیری کاملاً متمایز از شیوه‌های گذشته در تفکر علمی و شیوه‌های استنتاجی گشود که کاملاً فاقد سابقه و بدیع بود.

شیوه‌ای که فرگه دنبال کرد سبب شد منطق و به طور کلی گزاره‌های علمی و حتی زبان در مفهوم معمول آن تا آنجا که به شیوه منطق جدید متکی است، به نحو کاملی از تفسیر معنایی رها شود. سپس ممکن شد تا تمامی استنتاج‌های ریاضی در قالب زبان صوری درست- ساخت بیان شوند. بنابراین، از رهگذر اندیشه‌های فرگه، ما با علم جدیدی مواجه می‌شویم که با هیچکدام از دانش‌های صوری محض از جمله حساب در معنای قبل از فرگه، الجبرا و حتی ریاضیات کلی در مفهوم لایب نیس منطبق نیست، بلکه علمی است که امکان تبیین، توضیح و شرح دقیق چیزها و نیز «تبیین فرمول‌های دقیق قواعد علم و حتی ساخت بسیاری از چیزها» را برای ما فراهم می‌کند. در زیر نگاهی گذرا به برخی از این ویژگی‌ها داریم تا امکان طرح مباحث و نتیجه‌گیری‌های بعدی فراهم شود.

منطق جدید، طرد تفاسیر چندگانه موازی و نیز کلی انتزاعی

مثال زیر نه تنها نشان می‌دهد که چگونه گزاره‌های علمی به زبان صوری استنتاجی قابل بیان هستند و چگونه به این طریق استنتاج‌های دقیق تحصیل می‌شوند، بلکه روشن می‌سازد چگونه منطق به عنوان ارکانون ما را از خطا نجات می‌دهد.

غالب افراد با این قانون فیزیک آشنا هستند: اگر جسمی در مسیری مستقیم با سرعت ثابت در حرکت باشد و هیچ نیرویی بر آن وارد نشود، آن جسم به حرکت مستقیم خود با سرعت ثابت ادامه می‌دهد. از این عبارت (بخوانیم A) می‌توان عبارت‌های B و C را نتیجه گرفت که بر همان فرض‌ها استوار هستند. با وجود این، معنای آن‌ها با همدیگر متفاوت است که

ناشی از تمایز نحو آن عبارت‌ها است. در نتیجه، باید محکی این عبارت‌ها باهمدیگر متمایز باشد. در ادامه می‌کشیم این موضوع مهم را نشان دهیم. اکنون دو عبارت زیر را در نظر می‌گیرم:

B: جسمی هست که اگر نیرویی بر آن وارد نشود به حرکت مستقیم خود ادامه می‌دهد.

C: جسمی هست که نیرویی بر آن وارد نمی‌شود و به حرکت مستقیم خود ادامه می‌دهد.

اشکال نمادی هر یک از عبارت‌ها به شرح زیر است:

اگر ما داشته باشیم:

$x =$ جسم

جسم در حال حرکت مستقیم و بدون دخالت نیرو $Fx =$

جسم در حال حرکت مستقیم به طور مستمر و همیشه $Gx =$

عبارت‌های نمادی سه تعریف فوق‌الذکر به شرح ذیل است:

$$A : (x)(Fx \rightarrow Gx)$$

$$B : (\exists x)(Fx \rightarrow Gx)$$

$$C : (\exists x)(Fx \& Gx)$$

اکنون از عبارت نمادی A کدام یک از عبارت‌های B یا C نتیجه می‌شود؟ عبارت B به

شکل ذیل اثبات می‌شود:

$$(x)(Fx \rightarrow Gx) \vdash (\exists x)(Fx \rightarrow Gx)$$

$$1(1)(x)(Fx \rightarrow Gx)$$

حذف سور کلی

$$1(2)Fa \rightarrow Ga$$

اکنون $Fa \rightarrow Ga$ یک انتخاب دلخواه از دامنه تعبیر $Fx \rightarrow Gx$ است و به همین

دلیل می‌توان آن را با سور وجودی بیان کرد: *پیشکار علم انسانی و مطالعات فرهنگی*

$$1(3)(\exists x)(Fx \rightarrow Gx)$$

۲، م و ۱

ناممکن است که ما C را بتوانیم نتیجه بگیریم.

زیرا عبارت نمادی B یک حکم موجهه جزئیه است، یعنی مربوط به منطق محمول‌ها است.

از سوی دیگر، این جمله گزاره‌ای حملی است که به گزاره شرطی قابل بیان است. اما عبارت

C همچنان موجب جزئیة عطفی باقی خواهد ماند. اگر ما نتیجه C را بپذیریم قاعده علمی فوق را ویران کرده‌ایم. بر اساس این نتیجه مدعی شده‌ایم که تنها یک جسم وجود دارد که هم خاصیت F را و هم خاصیت G را دارد. یعنی این شرط را تصریح نکرده‌ایم که اگر جسمی خاصیت F را داشته باشد خاصیت G خواهد داشت. پس قاعده فوق به دلیل شرطی بودن آن از یک وضع امر اینجا و اکنون که جزئی آزاد می‌شود، یعنی کلیت در گرو شرط قرار می‌گیرد. بر این پایه می‌توان فهمید که نیازی نیست هر حکم عینی و کلی تنها باید به این دلیل کلی و عینی خوانده شود که وجود مثالی دارد، بلکه کلیت در گرو شرط است. گذار از سور جزئی به سور کلی از رهگذر شرط علاوه بر امکان استنتاج دقیق تحلیل فلسفی دقیقی از هستی‌شناسی کلیات و جزئیات می‌تواند در پی داشته باشد. اعتبار گزاره شرطی فوق به وجود یا عدم وجود مصداقش نیست. شرط صدقش واقعیت خارج (اگر ما از واقعیت خارج مصداق آن را منظور داشته باشیم) نیست، بلکه اعتبار عینی و شرط صدق آن در گرو صورت منطقی آن است. بنابراین، یک گزاره صوری به اعتبار نسبت‌های منطقی‌اش حکمی عینی، یعنی کلی است. با عنایت به شیوه ذکر شده و با ابتنا به فرض‌های ممکن هنگام استنتاج در منطق جدید، ما می‌توانیم از یک گزاره منطق محمول‌ها یک گزاره وجودی نتیجه بگیریم که به معنی چگونگی اطلاق احکام کلی منطقی (به همین ترتیب احکام ریاضی) بر طبیعت است. مفهوم اطلاق ریاضیات به طبیعت یکی از مسائل اساسی فلسفه است که هوسرل در کتاب *بحران* به طور مفصل به آن می‌پردازد. اما اینکه آیا هوسرل به این مشکل فائق می‌آید یا خیر بحث دیگری است. این مقاله همچنان که پیش می‌رود بیشتر نشان خواهد داد که فرگه چگونه بر این مسئله فائق می‌شود.

بر اساس آنچه تاکنون آمد مجدداً لازم به ذکر است برنامه فرگه چه در دستان خودش و چه به وسیله جانشینانش تنها به این شرط پیش رفت که در حقیقت هرگز به این ایده عمل نکرد که عبارت‌ها به طور اشتقاقی و با ابتناء به معنا ارجاع می‌کنند، بلکه عملاً آن‌ها کوشیدند نشان دهند نه تنها عبارت‌ها به طور اصیل ارجاع می‌کنند بلکه خود معنا متکی به نحو عبارت‌ها، ارجاع و صدق است. ارجاع منطبق با نحو گزاره‌ها در شکل تابعی ریاضی است. بنابراین، این سخن دامت بسنده نیست که فرگه و هوسرل را به روده‌های دانوب و راین تشبیه می‌کند که سرچشمه مشترکی دارند و مدتی در موازات هم حرکت می‌کنند و سپس به دو محل کاملاً مختلف می‌ریزند. هوسرل و فرگه هر چند برخی خاستگاه‌های نسبتاً واحدی

Potentiality as Method: a Reflection on Giorgio Agamben's Philosophical Methodology

Abbas jamali*

Hamidreza Mahboobi Arani**

Abstract

Giorgio Agamben is one of the leading thinkers of our time. He aspires to bring Walter Benjamin's project of future philosophy to completion through a complicated sort of archeological thinking. He believed that Kant had thought of philosophical archeology before Foucault did, and that he did not bring this thought to fruition. Taking the path of philosophical archeology, Agamben's approach is distinguished from that of Foucault due to His debt to Heidegger. This has led to his new treatment of words and the nature of language that can be introduced as an "archeology of concepts." An archeology of concepts involves the application of philosophical archeology to the examination of language and the function of words when man encounters Being as an opened-up being towards Being. The concept is fraught with a particular temporal understanding, in turn loaded with an "arche" which can merely be approached by archeology. This article shows that understanding Agamben's philosophical methodology requires an appropriate conception of an influential concept in his philosophy, namely that of "potentiality". Potentiality paves the way for attaining the arche of things. That is why archeology is fundamentally based on potentiality. This concept has made Agamben's philosophy face new and old problems of man and philosophy in a different light. The most significant of these problems is Heidegger's relation of Being and language.

Keywords: philosophical archaeology, archaeology of concepts, potentiality, arche, language, methodology

* student of western philosophy at Tarbiat Modares University.

Email Address: Jamali.abbas86@gmail.com

** assistant professor of philosophy, Tarbiat Modares University.

Email Address:mahboobi@email.arizona.edu