

Agamben and Philosophical Archaeology

Hamidreza Mahboubi Arani^{1✉}  | Abbas Jamali² 

1. Corresponding Author, Assistant Professor of Philosophy, Wisdom and Logic, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: h.mahboobi@modares.ac.ir

2. MA in Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: Jamali.Abbas86@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 16 November 2021

Received in revised 10 April 2022

Accepted 14 April 2022

Published online 22 September 2022

Methodology has a special place for every thinker, and this may be even more prominent in the humanities. This article seeks to examine the philosophical methodology of the contemporary Italian philosopher Giorgio Agamben. A methodology that, in his own words, owes much to Michel Foucault. The method is very important for Agamben. In fact, as we shall see, the method is not, in his view, a mere predetermined pattern, but, as is clear from the Greek word μέθοδος, method means "after the way," that is, after following the way. While Agamben has been talking about his methodology in some of his works shortly, in *The Signature of All Things* (2009), his main ideas could be seen. In this book, we encounter three main elements of Agamben's methodology: the paradigm, the signature, and the arche, all of which form a method that Agamben calls philosophical archeology. Agamben's methodology, or philosophical archaeology, is based on three basic elements with similar functions at different levels: paradigm, signature, and arche. In this article, these three concepts are examined, and in the last section, by examining their characteristics, it becomes clear how these three concepts form a method that Agamben calls philosophical archaeology.

Keywords:

paradigm, signature, arche, archaeology, history.

Cite this article: Mahboubi Arani, Hamidreza; Jamali, Abbas. (2022). Agamben and Philosophical Archaeology. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(39): 712-729.
DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.48852.3055>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.48852.3055>

Extended Abstract

Introduction

Methodology has a special place for every thinker and scientist, and this might be even more apparent in the humanities. This article aims to examine the philosophical methodology of the contemporary Italian philosopher Giorgio Agamben, a methodology that, in his own words, owes much to Michel Foucault's thought. The methodology is crucial to Agamben. In fact, as we shall see, the method is not, in his view, a mere predetermined pattern, but, as is evident from the Greek word μέθοδος, method means "after the way," that is, after following the way. While Agamben has briefly discussed his methodology in his various works, his main methodological ideas are most clearly seen in *The Signature of All Things* (2009). The paradigm, the signature, and the arche are the three main components of Agamben's methodology that are discussed in this book. Together, they make up a method that Agamben refers to as philosophical archeology. Agamben's methodology, or as he calls philosophical archaeology, is based on these three basic elements that have similar functions at different levels. These three ideas are looked at in this article, and in the last section, it is made clear how they, with their special characteristics, combine to form Agamben's philosophical archaeology.

Methodology

By analyzing the essence and function of the three concepts of paradigm, signature, and arche in the thought of Giorgio Agamben and comparing them with those in Michel Foucault's thought, an attempt has been made to examine the essence of philosophical archaeology.

Discussion

1) The article's first section explores the concept of the paradigm and its methodological functions. It appears that by elaborating on and comprehending this concept, many of the questions, ambiguities, and controversies raised by Agamben's use of historical examples in his writings can be resolved. That is the issue of how a single instance represents and sums up a historical period. Paradigm is an example based on analogy. A paradigm is a singular example that, when transformed into an archetype (and this transformation or situation is fully realized only after the analysis process is completed), makes the set or context to which it belongs comprehensible. For example, concentration camps illuminate the logic behind modern Western biopolitics. The main features of the paradigm are as follows: 1. The paradigm is a single example that is separated from its context 2. The paradigm illuminates the logic of its context 3. The paradigm has an analogous function and is based on similarity 4. The paradigm is not pre-determined, but under certain conditions, each example may serve a paradigmatic function. This Paradigmatic method could be seen in most of Agamben's works, especially his political investigations called the *Homo Sacer* project.

2) The Signature Theory is the focus of the second section. Foucault's archaeological analysis reexamines the idea of signature, which has roots in the ideas of thinkers like Paracelsus. Agamben enumerates some characteristics of the function of signature that are examined in this article by contrasting it with the statements made by Foucault in *The Archaeology of Knowledge*: 1. Analogy and similarity serve as a signature's building blocks. 2. The transmission of signs that enables meaning and signification is referred

to as the signature. 3. The signature is not predetermined, but depending on the situation, any concept or sign might qualify as the signature. 4. The signature has an ontological function. Therefore, the signature is another methodological concept in Agamben's work that could be understood as a linguistic function that makes the signification possible.

3) The third section examines the concept of archeology and arche. The different function of arche can be traced back to Heidegger's works. In this context, however, arche is the transcendental principle that archaeology seeks to recover and dissolve. Arche is neither a historical phenomenon nor a primordial and fixed essence. Arche is at the intersection of synchrony and diachrony, and performing archaeological analysis makes its dominance as a foundation of tradition collapse. Agamben introduces the following features for arche that are essential for understanding the function and purpose of archaeology: 1. The arche is not a special case or moment in the chronology, but it is the moment of emerging at the intersection of synchrony and diachrony 2. The arche is always present and therefore never given in advance 3. The arche is not empirical, but rational or transcendental. 4. The arche has a paradigmatic function and is therefore analogous.

4) The similarities between the qualities and functions of these three concepts, as well as the fact that all three are founded on analogy, are made obvious in the fourth section; These three concepts can only be understood when the archaeologist has finished his study an analysis. Therefore, the achievement of the archaeologist and his power of analysis depends on the successful completion of this process. The basis of this method is the analogy, which does not claim a logical totality and necessity, but challenges the universality governing the categories of human knowledge and tries to re-think these categories according to an analogical logic, that is based on contingency and singularity. Thus, archaeology is just one approach, along with other approaches, which is based on perspectivism.

Conclusion

Giorgio Agamben, is a controversial philosopher whose analysis of politico-historical phenomena has sparked numerous debates. The majority of these criticisms appear to be based on a misunderstanding of his unique methodology, which he refers to as philosophical archaeology. As a result, there are many advantages to analyzing this methodology in order to gain a deeper understanding of his philosophy. This article aims to demonstrate the functions of his three main methodological concepts—paradigm, signature, and arche—and how they constitute philosophical archaeology. Given that Agamben's methodology is based on Foucault's ideas, those ideas would also be taken into account.

آگامبن و دیرینه‌شناسی فلسفی

حمیدرضا محبوبی آرانی^۱ | عباس جمالی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه، حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: h.mahboobi@modares.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: Jamali.Abbas86@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

جورجو آگامبن فیلسوفی است که به دلیل تحلیل‌های متفاوتش، مخصوصاً از پدیده‌های تاریخی-سیاسی، در زمره فیلسوفان مناقشه‌برانگیز قرار گرفته است. به نظر می‌رسد که بسیاری از انتقاداتی که بر او وارد شده ناشی از بی‌توجهی یا درک نادرست از روش‌شناسی خاص او بوده است که هرچند در آثار گوناگونش به کوتاهی بدان اشاره می‌کند اما به تفصیل در امضای همه چیزها آن را تقریر می‌کند. از این رو، روش‌شناسی او که از آن با عنوان دیرینه‌شناسی فلسفی یاد می‌کند نیازمند بررسی و پژوهشی عمیق است. این مقاله در پی آنست تا با بررسی سه مفهوم کلیدی این روش‌شناسی، یعنی پارادایم، امضا (نشانگر) و آرچه، نخست نشان دهد که مراد آگامبن از هر کدام چیست و چه جایگاهی را برای آنها تعیین می‌کند و سپس روشن سازد که این هر سه چگونه در پیوند با هم نوعی روش‌شناسی فلسفی را شکل می‌دهند. در این میان با توجه به جایگاه اساسی اندیشه‌های فوکو، روند تحلیل همواره در پیوند و پیوستگی است با آرای او درباره دیرینه‌شناسی و تاریخ.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۳۱

کلیدواژه‌ها:

پارادایم، امضا، آرچه، دیرینه‌شناسی، تاریخ.

استناد: محبوبی آرانی، حمیدرضا؛ جمالی، عباس. (۱۴۰۱). آگامبن و دیرینه‌شناسی فلسفی. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۳۹): ۷۲۹-۷۱۲. DOI:

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.48852.3055>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

اگر کسی آنالوژی را خیلی دقیق دنبال کند، همه چیز اینهمان می‌شود.
(گوته)

مقدمه

روش‌شناسی برای هر اندیشمندی از جایگاهی ویژه برخوردار است و این امر در علوم انسانی شاید برجسته‌تر نیز باشد. این مقاله در پی بررسی روش‌شناسی فلسفی جورجو آگامبن فیلسوف معاصر ایتالیایی است. روش‌شناسی‌ای که به بیان خود وی از جنبه‌های مختلفی وامدار میشل فوکو است. روش برای آگامبن مقوله‌ای بسیار تعیین کننده است. در واقع چنانکه خواهیم دید روش در نگاه او یک الگوی صرف از پیش تعیین شده نیست، بلکه چنانکه از واژه یونانی مئودوس روشن می‌گردد، روش یا متد یعنی «پس از راه»، یعنی آنچه پس از طی کردن راه خود را همچون یک روش یا طریقه ظاهر می‌سازد. از این روی دو واژه «روش» و «طریقه» که هر دو بر راه و رفتن دلالت دارند معادل‌هایی دقیق برای مئودوس یا همان متد اند. اما افزون بر این، روش در کار آگامبن خود یک ایده است، یعنی بخشی از مضمون اساسی پیش‌نهاده است. لذا این راهی که طی شده دقیقاً همان ایده‌ای است که پروراند شده است. آگامبن گرچه در آثار مختلفی به طور مختصر به مباحث روش‌شناختی خود پرداخته است اما اهم مباحث روش‌شناختی او در کتاب امضای همه چیزها؛ درباب روش (۲۰۰۹) مطرح شده‌اند. در این کتاب ما با سه عنصر اصلی روش‌شناسی آگامبن مواجه می‌شویم: پارادایم، امضا (یا نشانگر) و دیرینه‌شناسی (آرچه)؛ این هر سه باهم روشی را شکل می‌دهند که آگامبن آن را دیرینه‌شناسی فلسفی می‌نامد و می‌توان آن را نوعی هرمنوتیک انقلابی نام نهاد؛ روشی که در پی ایجاد تغییر در «کنون» از طریق ارتباطی انتقادی با آن چیزی است که «گذشته» خوانده می‌شود (واتکین، ۲۰۱۴: ۱۴۱). این مقاله با محوریت این سه مفهوم و نیز آنچه آگامبن در دیگر آثارش درباب روش بیان داشته است و نیز با نگاهی به آثار فوکو که نقشی کلیدی در این رابطه ایفا می‌کنند، سعی بر آن دارد تا روشن سازد که مراد آگامبن از سه مفهوم پارادایم، امضا (نشانگر) و آرچه چیست و چگونه این هر سه در مقام یک روش با عنوان دیرینه‌شناسی فلسفی ظاهر می‌شوند.

پیشینه پژوهشی

اندیشه‌های آگامبن عمدتاً با آثار سیاسی او و مخصوصاً پروژه هومو ساکر شناخته شده و کمتر به آثار دیگر او پرداخته شده است. این امر در مورد مباحث روش‌شناختی او حتی شدیدتر است، چنانکه در آثار بسیاری که درباره اندیشه‌های او نوشته شده به ندرت بحثی پیرامون روش‌شناسی می‌توان پیدا کرد. با اینهمه برخی آثار در این رابطه قابل توجه‌اند: ویلیام واتکین (۲۰۱۴) در مقاله امضای همه چیزها؛ دیرینه‌شناسی فلسفی آگامبن، نخست به طور مختصر به سه مفهوم پارادایم، امضا و آرچه پرداخته و در ادامه سعی کرده است تا به برخی انتقادات وارده شده به اندیشه‌های آگامبن پاسخ دهد. کالین مک‌کویلن (۲۰۱۰) در مقاله دیرینه‌شناسی فلسفی در کانت، فوکو و آگامبن سعی دارد تا مراد کانت از اصطلاح دیرینه‌شناسی فلسفی را روشن سازد. از نظر او گرچه فوکو، کانت را نقطه آغاز روش خود معرفی می‌کند اما تفاوت‌هایی اساسی میان این دو وجود دارد؛ از جمله نقد سوپژکتویسم و کلی‌گرایی توسط فوکو. همچنین او معتقد است که دیرینه‌شناسی‌ای که آگامبن معرفی می‌کند به نوعی کژخوانی روش فوکو است، مخصوصاً در نفی هرگونه ضرورت تحلیل تاریخی. دورانتی در کتاب مفصلی که درباره آگامبن نوشته است (۲۰۰۹)، جورجو آگامبن: درآمدی انتقادی، در راستای روشن‌سازی مباحث سیاسی او به طور مختصر به مفهوم پارادایم در پیوند با فوکو و بنیامین می‌پردازد.

روش پژوهشی

در این مقاله با تحلیل چستی و کارکرد سه مفهوم پارادایم، امضا و آرچه بر اساس اندیشه‌های جورجو آگامبن و نیز با مقایسه این مفاهیم در آثار میشل فوکو سعی شده است تا چستی دیرینه‌شناسی فلسفی مورد بررسی قرار گیرد.

یافته‌ها

مقاله نشان می‌دهد که مراد آگامبن از هرکدام از مؤلفه‌های بالا چیست و چه جایگاهی را برای آنها تعیین می‌کند و سپس روشی می‌سازد که این هر سه چگونه در پیوند با هم نوعی روش‌شناسی فلسفی را شکل می‌دهند. در این میان با توجه به جایگاه اساسی اندیشه‌های فوکو، روند تحلیل همواره در پیوند و پیوستگی است با آرای او درباره دیرینه‌شناسی و تاریخ.

۱. پارادایم چیست؟

آگامبن در ابتدای مقاله پارادایم چیست؟^۱ بیان می‌دارد که استفاده او از چهره‌هایی چون هوموساکر و موزلمان^۲، و نیز کمپ‌های متمرکزسازی^۳ به شکلی پارادایمی بوده و عدم درک این مساله باعث کژفهمی‌هایی درباره کار او شده است (آگامبن، ۲۰۰۹: ۹). بسیاری از کسانی که آگامبن را به سوء برداشت تاریخی متهم کرده‌اند از این وجه پارادایمی غافل بوده‌اند (واتکین، ۲۰۱۴: ۱۴۰ به بعد). آگامبن تاکید می‌کند که «کار من تاریخ‌نگاری نبوده و نیست، من پارادایم‌ها را به عنوان یک مورخ به کار نمی‌برم» (دورانت، ۲۰۰۹: ۳۳۳). او پارادایم را مختصراً چنین معرفی می‌کند «نقش پارادایم‌ها شکل دادن و قابل فهم کردن یک بستر تاریخی گسترده‌تر و معضل‌آفرین است» (همان). بنابراین از همین تعریف مختصر روشن است که یک پارادایم نمونه^۴ یا سرمشقی است که به دلیل خصلت بیانگر خود در نسبت با مجموعه یا بستری که بدان تعلق دارد امکان فهم منطق آن مجموعه یا بستر را فراهم می‌سازد. اما دقیقاً یک پارادایم چیست و از چه منطقی پیروی می‌کند؟

می‌دانیم که فوکو نیز در آثارش از اصطلاح «پارادایم» استفاده کرده و در موارد بسیاری نیز به جای آن «positivity» سامانه یا ایجابیت، «discursive formation» صورت‌بندی گفتمانی، «apparatus» شبکه، را به کار برده است. به نظر می‌رسد که روش فوکو نیز دارای خصلتی پارادایمی بوده، گرچه فوکو هرگز تعریف دقیقی از آن ارائه نداده است (آگامبن، ۲۰۰۹: ۹). البته پیش از فوکو این تامل کوهن^۵ بود که در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی به «پارادایم‌های علمی» پرداخته بود. از نگاه کوهن تحول در حوزه علم نتیجه دگرگونی پارادایم‌هاست که خود بر اساس قواعدی معین صورت می‌گیرد. گزاره‌های علمی از نگاه او ذیل این پارادایم‌ها، علمی یا غیرعلمی شناخته می‌شوند (نک. کوهن، ۱۹۷۰: ۴۳ به بعد). از نظر آگامبن کتاب کوهن بر فوکو اثرگذار بوده، هرچند فوکو به او اشاره‌ای نمی‌کند. اما فوکو در یکی از گفتگوهایش گفته است که من به کسانی ارجاع داده‌ام که خود کوهن وام‌دار آنهاست، کسانی چون کانگلهیم (آگامبن، ۲۰۰۹: ۱۲). برای فوکو نه پارادایم که «رژیم‌های گفتمانی» مساله بوده است، یعنی آن رژیم‌هایی که تعیین می‌کنند گزاره‌ها چگونه و بر مبنای چه قواعدی معنارسایی کنند و یک دستگاه نظری را بسازند. درواقع برخلاف کوهن فوکو نه در پی صورت‌بندی وضعیت دانش در یک لحظه معین تاریخی، اینکه در فلان لحظه تاریخ، گزاره‌هایی معین بر اساس قواعد خاصی مشروعیت علمی می‌یابند، بلکه در پی مکانیسم‌های قدرتی بوده است که در پیوند با گفتمان‌ها، حقیقت را تولید می‌کنند. از این رو، به بیان آگامبن، فوکو دقیقاً برای متمایز ساختن روش خود از دیدگاه‌های کوهن با مساله پارادایم‌های او درگیر بوده است. بنابراین دغدغه فوکو انتقال پارادایم از ایپستمولوژی به سیاست بوده، آنجا که مساله نه «فرم‌های نظری» که «رژیم درونی قدرت» است که نحوه عملکرد گزاره‌ها را معین می‌سازد (آگامبن، ۲۰۰۹: ۱۴؛ ۱۳۹۴: ۲۸).

اما ببینیم آگامبن پارادایم را چگونه تعریف می‌کند:

«پارادایم یک مورد تکین است که تنها تا آنجا از بسترش جدا شده که به وسیله نمایش تکینگی‌اش یک مجموعه جدید را، که خود همگنی آن را ایجاد می‌کند، قابل فهم می‌سازد» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۱۸؛ ۱۳۹۴: ۳۲).

این دقیقاً همان کاربرد و نقش «مثال» است. در واقع مثال آوردن کنشی پیچیده است که با جدا کردن مثال از مجموعه‌ای که بدان متعلق است امکان فهم قاعده خود مجموعه را ممکن می‌سازد. «مثال» تنها با معلق ساختن تعلقش به گروه می‌تواند این تعلق را به نمایش بگذارد و از این طریق خود مجموعه را فهم‌پذیر می‌سازد:

نمونه (مثال) در هر متنی که نیروی خود را به کار بندد، توسط این واقعیت شرح داده می‌شود که در هر مورد از گونه‌های یکسان، صادق و در عین حال در میان آنها محصور است. هرچند تنها یک تکینگی است که نشانه آنهاست و برای همه به کار می‌رود. از سویی نمونه درواقع به عنوان یک مورد جزئی به کار می‌رود، اما از سوی دیگر توافق شده است که نمونه/مثال نمی‌تواند در جزئیت خود به کار رود. نه جزئی و

1. What is a Paradigm?

2. muselmann

3. concentration camps

4. paradigm

5. Thomas Kuhn

نه کلی، نمونه یک عین تکین است که خود را چنانکه هست عرضه می‌کند، و جزئی بودن خود را نشان می‌دهد (آگامبن؛ ۱۳۸۹ الف: ۳۴).

درواقع نمونه یا مثال دقیقاً از آن نظر که در جزئیت خود- یعنی جزئی از یک مجموعه بودن- نمایان می‌گردد از جزئیت خود خارج می‌شود و همچون امری کلی و با خصایص کلی ظاهر می‌گردد. این همان خصلت پارادوکسیکال نمونه یا مثال است. مثلاً زمانی که ما جمله «دوستت دارم» را به عنوان مثالی برای یک گزاره زبانی پیش می‌نهیم اگر این جمله را در وضعیت معمول آن، یعنی امری جزئی در نظر بگیریم که کنشی زبانی است با معنای ابراز علاقه، دیگر نمی‌تواند نمونه باشد، اما چون آن را یک نمونه یا مثال برای نشان دادن ویژگی گزاره‌های زبانی در نظر بگیریم دیگر معنای معمول خود را نمی‌تواند ادا کند (آگامبن، ۱۹۹۸: ۲۲).

«مثال از قاعده حذف می‌شود، نه بخاطر این که به مورد نرمال تعلق ندارد، بلکه برعکس چون تعلقش را بدان آشکار می‌سازد. بدین‌روی مثال، متضاد متقارن^۱ استثناست: در حالی که استثنا از طریق حذفش ادغام می‌شود، مثال از طریق نمایش^۲ ادغامش حذف می‌شود» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۲۴؛ ۱۳۹۰: ۳۴).

به هر روی، کنش مثال آوردن خود نمونه خوبی است برای نزدیک شدن به معنای پارادایم. پارادایم نیز یک مورد تکین است که از بستر معمول خود جدا می‌شود تا امکان فهم کلیت بستری گسترده و منطبق آن را ممکن سازد. پس می‌توان گفت که «یک پارادایم دربردارنده حرکتی از تکینگی به تکینگی است و بدون اینکه هرگز تکینگی را رها کند هر مورد تکین را به یک *exemplar* برای قاعده‌ای عام و کلی تبدیل می‌کند که هرگز نمی‌تواند به نحو پیشینی بیان شود» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۲۴؛ ۱۳۹۰: ۳۷).

معنا و کارکرد پارادایم در بستر بحث ایده‌های افلاطون نیز قابل مشاهده است. می‌توان گفت یک ایده صفت و خصلتی است در امر محسوس که بر اساس شباهت تعریف می‌شود. درواقع ایده صرفاً امری محسوس نیست، بلکه رابطه‌ای است میان امر محسوس و معقول. در پارادایم نیز، موضوع، تصدیق وجود یک شباهت محسوس نیست، بلکه تولید این شباهت است از طریق کنش تحلیل. پارادایم هرگز از پیش داده نیست، بلکه با «کنار هم گذاشتن، سرهم کردن، نمایاندن و عرضه کردن» تولید می‌شود:

«نسبت پارادایمی صرفاً میان چیزهای محسوس، یا حتی میان این چیزها و یک قاعده کلی رخ نمی‌دهد، بلکه میان یک تکینگی (که بدین‌روی تبدیل به یک پارادایم می‌شود) و بازنمود (فهم‌پذیری) آن برقرار می‌شود» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۲۳؛ ۱۳۹۰: ۳۸).

ایده همان امر محسوس است که به مثابه پارادایم فهمیده می‌شود، یعنی به واسطه فهم‌پذیری‌اش؛ و بدین‌روی دیالکتیک فرایندی است که در آن امر محسوس به مثابه پارادایم به کار گرفته می‌شود تا فهم‌پذیری کلیتی را که بدان متعلق است آشکار کند. اما این نکته در بحث ما، بدین معنا نیست که امر جزئی در پیوند و در راستای یک قاعده کلی فهمیده می‌شود، قاعده خود نتیجه تحلیل پارادایمی است، قاعده نتیجه نسبت میان امری تکین با امر تکین دیگر است و مبتنی است بر منطق شباهت؛ اما شباهتی که تولید می‌شود، آنگاه که نمونه در مقام پارادایم ظاهر شود. لذا تحلیل پارادایمی مبتنی بر منطق آنالوژی است. با استفاده از مفاهیم ارسطویی می‌توان گفت که در آنالوژی نه از جز به کل می‌رویم (چنانکه در استقرا) و نه از کل به جز (چنانکه در قیاس)، بلکه حرکت از جزء به جزء است. در آنالوژی رابطه معمول میان جزء و کل، کارکرد خود را از دست می‌دهد. تمثیل تولید شده پارادایم نه جزئی است و نه کلی. آنالوژی تضاد دوقطبی منطق را با پیش نهادن امر سوم به چالش می‌کشد، اما نه به این معنا که امر سومی را در کنار آن دوتای دیگر وضع می‌کند، بلکه با خنثی‌سازی نفس این تضاد و دوگانگی، امر سوم در اینجا «همین تمایز ناپذیری است» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۲۰؛ ۱۳۹۰: ۳۵) همچنانکه یک مثال را آنگاه که کارکردی پارادایمی دارد هرگز نمی‌توان بالکل از جزئیات خود جدا کرد و نمی‌توان منکر کارکرد کلی آن هم شد. یعنی گزاره «دوستت دارم» را نمی‌توان از کارکرد معمولش بالکل تهی ساخت، چنانکه حامل معنای ابراز علاقه هست، اما در مقام مثال نمی‌توان آن را امری صرفاً جزئی دانست و از خصلت کلی‌اش چشم پوشید.

1. symmetrical opposition

2. exhibition

- پس می‌توان ویژگی‌های پارادایم را چنین برمی‌شمرد:
۱. یک پارادایم شکلی از دانش است که نه استقرایی است و نه استنتاجی، بلکه تمثیلی^۱ است. این دانش از تکینگی به تکینگی حرکت می‌کند.
 ۲. از طریق خنثی کردن دوگانگی میان امر عمومی یا عام و امر جزئی (یا کل و جزء)، منطق دوبنی^۲ را با مدل دوقطبی^۳ آنالوژیکال جایگزین می‌کند.
 ۳. مورد پارادایمی از طریق معلق ساختن و همزمان نمایان ساختن تعلق خود به گروه شکل می‌گیرد، چنانکه هرگز ممکن نیست که نمونه بودن یا مثالیت^۴ آن را از تکینگی‌اش جدا کنیم.
 ۴. گروه پارادایمی هرگز به وسیله پارادایم‌ها پیش‌انگاشته نمی‌شود؛ بلکه این {گروه} درونی آنهاست.
 ۵. در پارادایم هیچ سرآغاز یا آرخه‌ای وجود ندارد؛ هر پدیده‌ای سرآغاز است، هر تصویری آغازین^۵ است.
 ۶. تاریخمندی پارادایم نه در در-زمانی^۶ نهفته است و نه هم-زمانی^۷، بلکه در تقاطع این دو است (آگامبن، ۲۰۰۹: ۳۱؛ ۱۳۹۰: ۴۶).

۲. نظر به امضا

مفهوم کلیدی دیگری که در روش شناسی فلسفی آگامبن باید مورد بررسی قرار گیرد *امضا* یا *نشانگر* است. تبار این مفهوم را می‌توان در پاراسلسوس^۸ و کتاب نهم از رساله *پیرامون چیزهای طبیعی* با عنوان *پیرامون امضای چیزهای طبیعی*^۹ پی‌گرفت، آنجا که او در پی بررسی «چگونگی نشانگذاری چیزها، چستی نشانگرها و تعداد امضاها (نشانها) است (پاراسلسوس، ۲۰۰۹: ۱۷۱).

«هسته اصلی ایستمه پاراسلسوسی این ایده است که تمام چیزها دربردارنده و حامل نشانه‌ای‌اند که کیفیت‌های نادیدنی آنها را آشکار و نمایان می‌سازد» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۳۳).

از این رو، «هیچ چیزی بدون نشانه» نیست. بنابراین دانش نشانه‌ها دانشی است که ماهیت نهفته چیزها را نمایان می‌سازد (همان). این دانش نیز همچون تمام دانش‌ها البته ناشی از گناه نخستین است. آدم تا پیش از گناه نخستین بی‌نشانه بود و تا زمانی که اینچنین بوده «به طبیعت سقوط نکرده بود»، طبیعتی که هیچ چیز را بی‌نشانه رها نمی‌کند (همان).

بنابر نظر پاراسلسوس سه امضاکننده یا نشانگذار وجود دارد: انسان، آرختوس^{۱۰} و ستارگان (پاراسلسوس، ۲۰۰۹: ۱۷۱). نشانه‌های ستارگان پیش‌بینی و غیب‌گویی را ممکن می‌سازند. گونه‌های مختلف پیش‌بینی از کف‌بینی و چهره‌شناسی تا ارتباط با ارواح بر اساس همین نشانگان ستاره‌ای ممکن گشته‌اند. این نشانگان درواقع حامل دانش قدرت چیزهای فراطبیعی‌اند (همان: ۱۷۹ به بعد).

اما آن چیزهایی که حامل امضای انسان‌اند «حامل دانش کامل امور غیبی و قدرتها و توانایی‌های پنهان آنها»^{۱۱} از نظر پاراسلسوس، زبان نخستین امضای طبیعت است، که به وسیله آن نخستین نشانگذار یعنی آدم «حقیقی و اصلی» چیزها را به عبری بر آنها نهاد (آگامبن، ۲۰۰۹: ۳۵). نامهایی که آدم بر چیزها نهاد مبتنی بر ذات حقیقی آنها است. مثلاً یک خوک از آن رو خوک نامیده شده که حیوان کثیفی است و... درواقع نام‌گذاری آدم مبتنی بر هنر نشانگذاری^{۱۲} است. این هنر نیز بر اساس شباهت ممکن شده است (پاراسلسوس، ۲۰۰۹: ۱۹۸؛ آگامبن، ۲۰۰۹: ۳۶). بنابراین از آنجا که زبان نشانه‌ها یا امضاها و سرنمون هنر نشانگذاری است همچون آرشیوی است که در خود شباهت‌های غیرمادی چیزها را حفظ کرده است (همان). اهمیت نشانگان در پزشکی پس از پاراسلسوس رو به فزونی نهاده و از علم پزشکی مبتنی بر نشانه‌ها با عنوان علم هیروگلیف طبیعی^{۱۳} یاد می‌کردند (همان). این نشانگان پزشکی همان امضای آرختوس‌اند. مثلاً بر اساس شباهتی که گیاه با بخشی از

۱. analogical
 ۲. dichotomous
 ۳. bipolar
 ۴. exemplarity
 ۵. archaic
 ۶. diachrony
 ۷. synchrony
 ۸. Paracelsus
 ۹. *De signatura rerum naturalium*

۱۰. *Archeus* در کیمیای پاراسلسوسی اصل یا نیرویی حیاتی است که مسئول واکنش‌های شیمیایی و تداوم حیات موجودات زنده است.

بدن انسان داشته نتیجه می‌گرفتند که این گیاه برای این عضو مفید است (مانند شباهت مغز گردو با مغز انسان) (همان). بنابراین در اینجا درمان بر اساس شباهت صورت می‌گرفت. پاراسلسوس می‌گفت از آن رو گیاه گل خوش برای چشم درد خوب است که در خود تصویر چشم را داراست. از این رو زمانی که گیاه مصرف شود تبدیل به چشم می‌گردد. در اینجا امضا گیاه را با چشم مرتبط می‌سازد (پاراسلسوس، ۲۰۰۹: ۱۷۱). اما در این فرایند چهار عامل دخیل است: تصویر مستتر در گیاه (به زبان پاراسلسوس (*signatum*))، بخشی از بدن انسان، ویژگی درمانی و بیماری. در این فرایند، نشانگذار نوعی عنصر دخیل پنجم است. امضاها که نقش نشانگر (دال) را در اینجا بازی می‌کنند به موضع مدلول انتقال می‌یابند، چنانکه دال و مدلول نقششان را جابه‌جا کرده و به قلمروی تمیزناپذیر وارد می‌شوند (آگامبن، ۲۰۰۹: ۳۷).

یاکوب بومه نیز در کتابی با عنوان امضای همه چیزها در بستری مسیحی به کارکرد و جایگاه نشانگرها پرداخته و به نوعی به تصحیح و تکمیل آرای پاراسلسوس می‌پردازد. از نظر بومه امضاها نه فقط برای دانش پزشکی مفیداند که درحقیقت اُپراتور هر دانشی از جهان‌اند. جهان طبیعت که در خود خاموش و بی‌صدا است، در امضاها معنا می‌یابد و قابل فهم می‌گردد. بومه بر این باور است که نشانه به خودی خود خاموش و خنثی است و بایست که با امضا جان بخشی شده و مشروط گردد (همان: ۴۲-۴۱). بنابراین امضا آن چیزی است که نشانگان طبیعت را معنادار و قابل فهم می‌سازد. در نگاه بومه تمام جهان قابل مشاهده با تمام هستی‌اش یک نشانه است، یا چهره‌ای از جهان نفسانی درونی، و این جهان تنها از طریق امضاهاست که قابل فهم می‌گردد (همان: ۴۳-۴۲). اما برای بومه پارادایم این «زبان طبیعی» نه همچون پاراسلسوس هنر نشانگذاری، که مسیح‌شناسی است. برای او

«کلمه خداوند بنیاد تمام جواهر، و آغاز هر ویژگی، کیفیت یا شریطی است. کلمه، سخن خداوند است و در خداوند باقی می‌ماند؛ اما سخن بیرونی یا بیان، یعنی خروج کلمه، آنجا که اراده ژرف او خود را از طریق سخن بیرونی در معرض تمایزپذیری می‌گذارد، طبیعت و ویژگی [طبیعی] است» (همان: ۴۳).

بنابراین همچنان که خداوند به وسیله کلمه‌اش به همه چیزها شکل بخشید و آنها را آفرید، امضا نیز آن چیزی است که نشانه‌های خاموش طبیعت را، که تجلی کلمه است، موثر و بیانگر می‌سازد (همان و همچنین نک. بومه، ۲۰۰۳: ۹ به بعد). اما در این رابطه نیز این فوکو بود که نخست در *نظم/اشیا* در بحث از اپیستمه قرن شانزدهم به مبحث امضاها و کارکرد خاص آنها پرداخته و به نوعی اپیستمه پاراسلسوسی را احیا کرده است. چنانکه فوکو بیان می‌دارد «نظام امضاها رابطه امر دیدنی با امر نادیدنی را واژگونه می‌سازد. شباهت شکل نادیدنی آن چیزی بود که از ژرفای جهان، اشیا را دیدنی می‌ساخت» (فوکو، ۱۳۸۹: ۷۱) شباهت به امضا نیاز دارد تا شناخته شود، امضاها شباهت‌های نادیدنی را دیدنی می‌سازند. در جهان مبتنی بر نشانه‌ها، منطق شباهت برقرار است، اما شباهت دقیقاً تا جایی دلالت می‌کند که شبیه چیزی است که آن را نشان می‌دهد (همان: ۷۵). هر شباهت بر شباهت دیگری دلالت می‌کند و شباهت دوم نیز به شباهت سوم از نوعی دیگر اشاره می‌کند، اما هر شباهت یک امضا دارد، امضایی که چیزی بیش از شکل بینایی همان شباهت نیست (همان).

فوکو علم و مهارت‌هایی را که نشانه‌ها را به سخن وا می‌دارند، یا علم واگشایی معنای نشانه‌ها را هرمنوتیک و علم و مهارتی را که در پی تشخیص محل نشانه‌ها و قواعد حاکم بر روابط آنهاست سمیولوژی می‌نامد (همان: ۷۶). جستجو برای معنا در جهان نشانه‌ها همان آشکارسازی شباهت‌هاست. یعنی مرئی‌سازی شباهت است که نشانه‌ها را به معنا یا ساحت هرمنوتیک منتقل می‌کند. اما این دو علم کاملاً بر هم منطبق نیستند، به زبان فوکو در این عدم تطابق کامل و در این مازاد، «فضای تاریکی» وجود دارد که نیازمند شفاف‌سازی است. اگر هرمنوتیک و سمیولوژی کاملاً بر هم منطبق بودند همه چیز بی‌واسطه و به وضوح قابل شناسایی بود. لیکن این عدم تطابق و این فضای تاریک همان فضایی است که دانش بشری در آن وضع می‌شود (همان: ۷۷).

به زبان بنونیست^۱ سمیوتیک مرحله تشخیص وجود نشانه‌هاست و سمنتیک ساحت معنایی آنها. معنایی که در نشانه‌ها پخش می‌شود و قابل تقلیل به مجموعه نشانه‌ها نیست. از نگاه بنونیست اگر زبان را صرفاً به مثابه مجموعه نشانه‌ها در نظر بگیریم، چنانکه سوسور، هرگز نمی‌توانیم تحقق گفتار را توضیح دهیم. جهان نشانه‌ها جهانی بسته است، از نشانه به معنا یا به زبان فوکو، از سمیولوژی به هرمنوتیک هیچ راهی نیست مگر اینکه نشانگرها/امضاها را در این شکاف قرار دهیم. نشانه‌ها از آن روی قادر به سخن گفتن و معنارسایی هستند که نشانگرها در کاراند. پس نشانگر همچنانکه نشانه را وضع می‌کند امکان معنارسایی آن را نیز فراهم می‌کند (آگامبن، ۲۰۰۹: ۳۵؛ بنونیست، ۱۹۷۱: ۴۳ به بعد؛ آگامبن، ۱۳۹۴: ۸۴).

^۱. Emile Benveniste

این همان کارکردی است که فوکو در دیرینه‌شناسی دانش^۱ برای گزاره‌ها statements قایل می‌شود. از نظر فوکو گزاره متفاوت است از proposition و sentence. گزاره‌ها برای فوکو کارکردی وجودی دارند که هرگونه ساختار یا کنش زبانی را ممکن می‌سازند: «گزاره نمی‌تواند به عنوان یک نشانه یا ساختار تعریف شود، که به سلسله‌ای از روابط منطقی، دستوری یا نحوی ارجاع دارد. برعکس، گزاره در نشانه‌ها، عبارت‌ها و جمله‌ها در سطح وجود صرفشان به مثابه حاملان اثر^۲ عمل می‌کند» (آگامبن، ۲۰۰۹؛ همچنین نک. فوکو، ۱۳۸۸: ۱۲۲ و بعد). در واقع برای فوکو گزاره‌ها آن توابع زبانی-هستی‌شناختی‌اند که هر کنش زبانی مبتنی بر آنهاست. همین تأکید بر خصلت وجودی گزاره‌ها مورد توجه آگامبن است:

«گزاره تا آنجاکه نه یک ساختار بلکه تابعی از وجود است، ابژه‌ای متصف به ویژگی‌های واقعی نیست. بلکه یک وجود محض است، این واقعیت محض که یک موجود خاص-زبان-وجود دارد» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۶۵).

از این حیث گزاره مورد نظر فوکو همان نقشی را ایفا می‌کند که امضای مورد نظر آگامبن: «گزاره‌ها همچون امضاها نه به روابط نشانه‌شناختی شکل می‌دهند و نه معنای جدیدی ایجاد می‌کنند. بلکه نشانه‌ها را در سطح وجودشان علامت‌گذاری کرده و «متشخص» می‌کنند. بدین‌سان اثرگذاری آنها را متحقق و جابجا می‌کنند» (همان: ۶۴). درواقع نشانه‌ها به تنهایی از هرگونه دلالتی ناتوانند و تنها به وسیله کنش گزاره‌ها و امضاهاست که می‌توانند معنایی را در بافتاری خاص و در روابط هرمنوتیکی خاصی ادا کنند. از همین‌رو است که مکان گزاره‌ها و امضا جایی در میان نشانه‌شناسی و هرمنوتیک است. نشانه در خود، و بدون علامتی که امضا در آن می‌نهد از انتقال به معنا و گفتار ناتوان است:

«نشانه دلالت می‌کند چراکه امضایی را حمل می‌کند که ضرورتاً از پیش تفسیر آن را مشخص کرده و کارکرد آن را بر اساس قواعد، کنش‌ها و اصولی تعمیم می‌دهد، قواعدی که وظیفه ماست که تشخیص‌شان دهیم. در این معنا دیرینه‌شناسی علم امضاها/نشانه‌گرها است» (همان: ۶۴).

دیرینه‌شناسی در نگاه فوکو بررسی شرایط ظهور دانش‌هاست. از آنجا که هیچ علمی بدون نشانه‌ها ممکن نیست و نشانه‌ها نیز متکی بر امضاها هستند، پس دیرینه‌شناسی علم همه علوم است که همان علم امضاهاست. اما از نظر آگامبن یکی از این امضاها هستی است:

«هستی نه یک مفهوم بلکه یک امضا است. بدین روی هستی‌شناسی نه یک دانش مشخص بلکه دیرینه-شناسی هر دانشی است» (همان: ۶۶).

پس دیرینه‌شناسی و هستی‌شناسی در اینجا بر هم منطبق می‌شوند. اگر هستی یک امضا است که با نشان‌گذاری موجودات آنها را به ساحت‌های مختلف معنایی و لذا دانش‌های مختلف منتقل می‌سازد، و این یعنی شرط ظهور هر دانشی، و نیز همین است موضوع دیرینه‌شناسی، پس هستی‌شناسی و دیرینه‌شناسی هر دو دانش دانش‌ها یا همان دانش امضاهاست. اما نشانه‌گرها صرفاً میان دال و مدلول ارتباط برقرار نمی‌کنند، بلکه این ارتباط را جابجا می‌کنند و آن را در شبکه متفاوتی از مناسبات هرمنوتیک قرار می‌دهند. نشانه‌گرها از این حیث بر هرمنوتیک تقدم وجودی و معرفت‌شناختی دارند. هستی چیزها که از طریق فهم پذیری و معنارسایشان ممکن می‌شود نتیجه عملکرد نشانه‌گرهاست. نشانه‌گرها هرمنوتیک را ممکن می‌کنند. به تعبیر ملاندری، نشانه‌گر گذار بین سمبولوژی و هرمنوتیک را ممکن می‌سازد. نشانه‌گر با وضع و ایجاد نشانه همزمان کدی را که باید با آن تفسیر شود نیز مشخص می‌کند؛ بنابراین نوع اپیستمه بسته به نوع نشانه‌گر است (همان: ۵۹، ۸۳). اما چنانکه پیشتر نیز روشن شد منطق نشانه‌گرها نیز همان آنالوژی است که مبتنی بر شباهت است. از این منظر نشانه‌گرها شباهتی را وضع می‌کنند که در ارجاع به آن نشانه‌ها یک مجموعه و سیستم یا اپیستمه را ایجاد می‌کنند.

برای روشن شدن بیشتر بحث کافی است به امضاها/نشانه‌گرهای انسانی توجه کنیم. مثلاً امضای یک هنرمند پای اثرش و یا امضای سکه‌ها و حروف الفبا. در یک نقاشی به نظر می‌رسد که امضای پای آن هیچ تأثیری بر ماهیت آن ندارد، همچنانکه نشان

¹. The Archaeology of Knowledge

². efficacy

روی سکه ماهیت فلز بودن آن را تغییر نمی‌دهد، اما درواقع این امضاها شی را به گستره روابط متمایزی منتقل می‌سازند. وقتی ما نقاشی ون‌گوگ را با امضای او می‌بینیم معنای آن نقاشی برای ما دگرگون می‌شود، به همین سان زمانی که یک تکه فلز نشانگذاری می‌شود به پول تبدیل شده و ارزش خاصی پیدا می‌کند. پس تاثیر امضاها این است که انتقال شی از مجموعه‌ای از روابط هرمنوتیکی به مجموعه‌ای دیگر را ممکن می‌سازند (همان: ۴۰، ۶۲).

آگامبن همین معنا از *امضا* را در کتاب *ملکوت و جلال*^۱ (۲۰۱۱) نیز مطرح می‌کند. او در آنجا سکولاریزاسیون^۲ را یک امضا می‌داند و کارکرد امضا را چنین توضیح می‌دهد:

«{امضا} چیزی است که در یک نشانه یا مفهوم، چنین نشانه یا مفهومی را از طریق بازگرداندنش به تفسیر یا قلمرو خاصی برجسته، و از آن تجاوز می‌کند، بدون اینکه به این دلیل معناشناسی آن را رها کرده و معنا یا مفهوم جدیدی ایجاد کند... امضا مفاهیم و نشانه‌ها را از حوزه‌ای به حوزه دیگر منتقل می‌سازد بدون اینکه از حیث معناشناختی آنها را بازتعریف کند» (آگامبن، ۲۰۱۱: ۴).

پس امضا همان کارکردی را دارد که گزاره برای فوکو؛ یعنی استقرار مفاهیم و نشانه‌ها در بافتار خاصی، و در مجموعه روابط خاصی با دیگر مفاهیم و نشانه‌ها، به نحوی که یک کنش زبانی در قالب جمله معنادار از آن نتیجه شود. از همین است که فوکو بر شرایط صدور گزاره‌ها در دانش‌های مختلف تاکید می‌کرد.

پس در نهایت می‌توان گفت که امضا آن چیزی است که معنادگی یا دلالت نشانه‌ها را براساس قواعد زبان ممکن می‌سازد. به زبان ملاندري «امضا نوعی نشانه است درون نشانه؛ نمایه‌ایست که در بافتار یک نشانه‌شناسی مشخص به گونه‌ای هم‌خوان، ارجاع به یک تفسیر خاص را ایجاد می‌کند» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۵۹). هر مفهوم یا نشانه‌ای دربردارنده امضایی است که هرمنوتیک خاص آن مفهوم یا نشانه را در بافتاری خاص مشخص می‌کند. یا به بیانی دیگر امضا کدی را فراهم می‌سازد که با آن نشانه رمزگشایی می‌شود. از این‌روی مکان امضا جایی است میان نشانه‌شناسی و هرمنوتیک (همان).

دیرینه‌شناسی فلسفی

پس از بررسی دو مفهوم مهم روش‌شناسی آگامبن یعنی *پارادایم* و *امضا* اکنون باید به سومین عنصر یعنی *آرچه* و *دیرینه‌شناسی* بپردازیم. آگامبن گرچه در مباحث و آثار دیگرش نیز به طور مختصر به مفهوم آرچه و دیرینه‌شناسی پرداخته بود، اما به طور خاص در مقاله *دیرینه‌شناسی فلسفی* است که به تبیین دیدگاهش در این رابطه می‌پردازد. ایده دیرینه‌شناسی فلسفی را نخست کانت مطرح کرده است. آنجا که او از امکان تاریخی فلسفی برای خود فلسفه سخن می‌گوید:

تاریخی فلسفی برای فلسفه، نه از لحاظ تاریخی یا تجربی، بلکه به طور عقلانی یعنی به طور پیشینی و به خودی خود ممکن است. چرا که این {تاریخ فلسفی} واقعیات عقل را ایجاد می‌کند نه اینکه آنها را از روایت تاریخی اقتباس کند، {این تاریخ} به مثابه یک *دیرینه‌شناسی فلسفی* آنها را از طبیعت خود عقل آدمی برمی‌آورد (کانت، ۲۰۰۲: ۴۱۷ تاکید از ما).

از نگاه کانت این تاریخ نمی‌تواند صرفاً تاریخ آن چیزی باشد که فلاسفه توانسته‌اند درباب خاستگاه، اهداف و پایان چیزها در جهان بگویند، یعنی در باب آرایه‌ای که شانس برآمدن و ظهور در اینجا و آنجا را داشته‌اند بلکه درباره آن چیزی هم هست که رخ نداده است، یا آنچه می‌توانسته است رخ دهد (همان: ۴۱۹). این تاریخ فلسفی از آنجاکه تاریخی است نیازمند به طرح مساله آغاز خویش است، اما از آن‌روی که پیشینی است و مبتنی بر رشد عقل بشر، سرآغاز مورد نظرش نمی‌تواند کاملاً تاریخی باشد. لیک چون موضوع فلسفه نه فقط چیزهایی که هست بلکه چیزهایی که می‌توانند باشند نیز هست، تاریخ امور روی نداده نیز هست (آگامبن، ۲۰۰۹: ۸۲-۸۱). این خصلت کانتی دیرینه‌شناسی در ادامه روشن تر خواهد شد.

دیرینه‌شناسی مفهومی است که عمدتاً با آثار اولیه میشل فوکو شناخته شده است. آثاری چون *دیرینه‌شناسی دانش*، و *نظم اشیاء*: *دیرینه‌شناسی علوم انسانی*. نخست باید این نکته را در نظر داشت که فوکو دیرینه‌شناسی و تبارشناسی را دو عنصر مکمل روش-شناسی خود معرفی می‌کند؛ به نحوی که تبارشناسی پژوهش‌های دیرینه‌شناختی را به سرانجام می‌رساند (فوکو، ۱۳۹۰ الف: ۴۸-).

1. *The Kingdom and The Glory*

2. Enzo Melandri

۴۹) و آگامبن نیز در مباحث خود این دو را به یک معنا به کار می‌برد. فوکو در *نظم/اشیا* بیان می‌دارد که سعی دارد تا «که فکر می‌کند؟» را با «فکر می‌شد که...» جایگزین کند. این البته به معنای رد و نفی هرگونه تحلیل سوژه‌محور نیست، اما دیرینه‌شناسی محوریت سوژه را به مثابه برساننده دانش از میان برمی‌دارد. از نگاه او گفتمان علمی و به طور کلی تاریخ پیچیده‌تر از آن است که بتوان آن را به کنش یک سوژه مختار آگاه تقلیل داد. دیرینه‌شناسی فوکو، چنانکه پیشتر گفته شد، در پی بررسی شرایط امکان و قواعد حاکم بر گفتمان‌های تاریخی است و از این منظر خود سوژه نیز چیزی نیست جز محصول گفتمان‌ها و روابط قدرت. لذا دیرینه‌شناسی نه تاریخ در معنای سنتی آن، بلکه بررسی امر پیشینی یا *ماتقدم* هرگونه گفتمان علمی است (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۲۲-۲۳). فوکو در *نیچه، تبارشناسی، تاریخ* بیان می‌دارد که تبارشناسی در تقابل با هرگونه ترسیم خطی تاریخ است، هرگونه ایده‌آل‌گرایی و غایت‌مداری. تبارشناسی برخلاف فلسفه تاریخ (برای نمونه نک. هگل، ۱۳۸۷: ۲۸ و بعد) در پی یکپارچه‌سازی و کلیت‌بخشی به رویدادها نیست تا در پس آنها سیر عقل را بازیابی کند، بلکه تبارشناسی در پی تکینگی‌ها و تکرهاست، و رویدادها را در آن اموری پی می‌گیرد که «بی‌تاریخ» قلمداد می‌شوند، یعنی در «احساس‌ها، عشق، وجدان، غریزه و...». اما این تحلیل جزئی‌نگر در پی یافتن خط تکامل این امور نیست، بلکه در پی بازیابی میدانی است که این امور در آن نقش‌های متفاوتی را بازی می‌کنند. بدین روی تبارشناسی نوعی بازسازی میدان تکرها و گسست‌هاست (فوکو، ۱۳۸۹ ب، ۱۴۴ و بعد).

اما تبارشناسی در پی خاستگاه نیست، تبارشناسی در تقابل است با ایده خاستگاه، آنگاه که آن را به مثابه امری ایده‌آل، یک ذات و گوهر ازلی و ازپیش‌داده در نظر بگیریم. فوکو از سه واژه‌ای یاد می‌کند که نیچه برای خاستگاه مورد نظر تبارشناسی به کار برده بود: *Ursprung* به معنای «خاستگاه» که فوکو سعی در پرهیز از آن دارد، *Herkunft* به معنای «تبار» و *Enstehung* به معنای «ظهور و لحظه برآمدن». تبارشناسی نه در پی چیزی همچون یک ذات و اصل بلکه در پی لحظه و به بیان دقیق‌تر آن شرایطی است که پدیده‌ها و روی‌داده‌ها در آن ظاهر می‌شوند (همان: ۱۴۷). لذا 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 جوهراند، 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 حفظ شده خاستگاهشان نیست، بلکه ناسازگاری چیزهای دیگر است، امر ناهمخوان است» (همان: ۱۴۷).

آگامبن همین مسیر تحلیل را برای تبیین دیرینه‌شناسی پی می‌گیرد. از نگاه او نیز ما در دیرینه‌شناسی/تبارشناسی در پی خاستگاه گوهرین نیستیم، بلکه در پی آن خاستگاه تاریخی هستیم که امکان ظهور و عدم ظهور اشیا و پدیده‌ها را ممکن ساخته است. یعنی آن شرایطی که هر آغازی را ممکن ساخته: «موضوع دیرینه‌شناسی ظهور و لحظه برآمدن است... دیرینه‌شناسی به تاریخ نیاز دارد تا جادوی توهم خاستگاه را باطل سازد...» دیرینه‌شناسی برخلاف تاریخ در پی اثبات حوادث روی داده نیست، در پی حوادث روی نداده است. درواقع در پی راهیابی به ساحتی پیش از تاریخ است. همان که کانت آن را *تاریخ پیشینی* نام نهاد. پس نسبتی دو گانه و تا حدی متناقض است میان دیرینه‌شناسی و خاستگاه: «اصطلاح فلسفی فوکو برای ابطال جادو (*dispel*) (به فرانسه: *conjure*) معنایی دوگانه دارد، هم به معنای فراخواندن (*to evoke*) و هم دفع کردن (*to expel*)» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۸۴-۸۳) و این یعنی دیرینه‌شناسی در نسبت با خاستگاه نخست آن را فرا می‌خواند و زان‌پس آن را به مثابه امری ذاتی و ازلی منحل می‌کند.

بنابراین روند تحلیل تبار/دیرینه‌شناسی خصلتی تاریخی دارد و در پیوند است با گذشته. اما گذشته مورد نظر دیرینه‌شناسی، همچون «پیشاتاریخ» اوربک^۱، چیزی نیست که از نظر گاهشماری در گذشته باشد، اما بیرون از آن هم نیست. درواقع این گذشته‌ای نیست که از حیث زمان خطی پیش از اکنون رخ داده و تمام شده است، این گذشته، گذشته‌ایست در آینده که در فرایند دیرینه‌شناسی دوباره وضع می‌شود، یا با فهم‌پذیری‌اش به هستی می‌آید. به بیان آگامبن گذشته مورد نظر دیرینه‌شناسی درون بود اکنون است: «دیرینه‌شناسی با اشاره‌ای یکتا، به دنبال چنین ماتقدمی، به اصطلاح به سوی اکنون واپس می‌نشیند» به زبان بنیامین دیرینه‌شناسی گذشته را با «رستاخیزی تاریخی» به اکنون منتقل می‌کند (آگامبن، ۲۰۰۹: ۹۵: ۱۳۹۴: ۱۳۴).

^۱. Overbeck

انزو ملاندی در بسط و تحلیل روش‌شناسی فوکو، دیرینه‌شناسی را با روانکاوی مقایسه کرده است که می‌تواند برای فهم معنا و کارکرد دیرینه‌شناسی مفید باشد. ملاندی معتقد است که فوکو برخلاف روال معمول در تحلیل‌های فرهنگی که با توسل به کدی مرجع به مثابه یک اصل، پدیده‌ها را رمزگشایی می‌کنند، سعی می‌کند تا روال را وارونه کند. چنانکه فوکو «تبیین پدیده را درون‌بود آن پدیده می‌سازد» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۹۷-۹۸؛ ۱۳۹۴: ۱۳۵). در حالیکه در روانکاوی فرویدی درمان و واپس‌روی برای رسیدن به منشا آسیب می‌کوشد، دیرینه‌شناسی در پس روی در گذشته سعی می‌کند به آن نقطه‌ای برسد که در آن دو قطبی خودآگاه/ناخودآگاه شکل گرفته است. رسیدن به شرایطی که نفس این گسست و دوبارگی محقق شده است. به بیان دیگر، دیرینه‌شناسی تلاشی است برای بازگشت به آن شرایطی که در آن دوگانگی تاریخ‌نگاری/تاریخ، تاریخ منابع/ سنت زاده شده است (آگامبن، ۲۰۰۹: ۹۸؛ ۱۳۹۴: ۱۳۶).

اما با پس روی به ماقبل این شقاق‌ها چه چیزی حاصل می‌شود؟ این آن بهشت گمشده وحدت و لذت مطلق نیست، بلکه تنها کشف و فهم و گشایش خیره‌کننده لحظه بر آمدن و انکشاف اکنون است به مثابه چیزی که پیش از این نه می‌توانستیم ببینیم و نه ببیندیشیم. در واقع این آن نا-مکانی است که همواره در اکنون ما حضور دارد و بلکه خود اکنون را بر پا می‌دارد، گذشته‌ای که نزیسته‌ایم، آنچه در هر تجربه‌ای تجربه نشده می‌ماند، یا به زبان هایدگر آنچه در فراموش شدنش خود را به تقدیر تاریخی می‌سپارد (آگامبن، ۲۰۰۹: ۱۰۱-۹۹؛ ۱۳۹۴: ۱۴۱-۱۴۰). این فضای آن امکان‌ها، رویدادهای رخ نداده، و گشایش‌هایی است که سنت با بدهت خود آنها را واپس زده است، آنچه‌ای که حتی به یاد آورده نمی‌شوند (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۰۴). اما چگونه می‌توان به چنین ناگذشته‌ای دست یافت؟ دیرینه‌شناسی با رد ذاتیت خاستگاه‌ها، با نقب زدن در تاریخ و انکار حتمیت انشقاق و اصلی که از دل آن بر آمده است، به آن ساحتی نزدیک می‌شود که در آن تجربه نازیسته و زیسته، تاریخ و سنت همزمان از هم متمایز شده و با هم مرآمده می‌کنند. در اینجا دیرینه‌شناسی در پی اعاده امر سرکوب شده نیست (چنانکه روانکاوی) بلکه در پی احضار وهم آن است، تا با تحلیل و ساختارشناسی، یا توصیفات ریز و دقیقش آن را فرسوده و تهی سازد، چنانکه جایگاه آغازینش را از دست بدهد. درواقع دیرینه‌شناسی در اینجا جادوی آرخه را باطل می‌کند تا دیگر به مثابه اصلی استوار و نقطه مرجع نقش ایفا نکند. دیرینه‌شناسی سیطره سنت بر تاریخ را با شکستن بدهت و با نشان دادن واهی بودن خصلت سرآغازین مقولاتش در هم می‌شکند و این در تقابل با ایده «بازگشت جاودانی» است. یعنی در پی تکرار گذشته در مقام «من می‌خواستم که چنین باشد» نیست، بلکه اجازه می‌دهد تا گذشته برود، و این چنین فضای تنفس اکنون را نیز فراهم می‌کند؛ و بدینسان آرخه در مقام «منبع» (SOURCE) می‌تواند به مصرف برسد و قدرت جادویی خود را از دست می‌دهد، و اکنون با تلاقی با گذشته همزمان از بند آن وامی‌رهد؛ پس دیرینه‌شناسی مسیر معاصر بودن است (آگامبن، ۲۰۰۹: ۱۰۳؛ ۱۳۹۴: ۱۴۲؛ ۱۳۸۹: ۱۶۷).

دیرینه‌شناسی ره به آن خاستگاهی می‌برد که در آن موضع و موقعیت خاص، چیزی سربر کرده و به ظهور رسیده است، چیزی که همواره بر ویرانه بسیار چیزهایی ایستاده که می‌توانستند باشند: «دیرینه‌شناسی بدین روی دانش ویرانه‌هاست، یک ویرانه‌شناسی^۱ 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؛ آرخه آن چیزی است که می‌توانست یا می‌بایست بوده باشد و شاید روزی باشد» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۸۲؛ ۱۳۹۴: ۱۲۱-۱۲۰). آرخه یک آغاز همیشه حاضر است، نه صرف یک پدیده تاریخی که روزگاری روی داده و تمام شده است و نه یک ذات ایده‌آل ازلی. دیرینه‌شناسی این سرآغاز حاضر را فرا می‌خواند و کلیت و حتمیت تاریخی آن را باطل می‌کند. بدین معنا دیرینه‌شناسی دانشی فرا-تاریخی است. آرخه البته با ظهورش تاریخ را ممکن می‌سازد، چه که اجازه می‌دهد یک سوژه مفروض از نوعی اکنونیت به سیر حوادث و پدیده‌ها بنگرد. اگر آرخه امری فراتاریخی باشد پس البته امری معقول است. فلسفه به ما می‌گوید که امور معقول و رای تجربه تاریخی‌اند، به همان معنا که مثلا ما افکار کانت را صرفا اموری که در گذشته تاریخی روی داده‌اند نمی‌دانیم، بلکه آن‌ها را در اکنون خویش، معاصر می‌یابیم. از نظر کانت آرخه‌ها تنها به مثابه «سرنمون یا تصاویر نخستین» می‌توانند وجود داشته باشند، یعنی همچون یک امر ایده‌آل، و یک سرنمون تنها تا آنجایی که دست نیافتنی است و همچون یک خط راهبر عمل می‌کند سرنمون باقی می‌ماند (آگامبن، ۲۰۰۹: ۸۲؛ ۱۳۹۴: ۱۲۱؛ همچنین نک. کانت، ۱۹۹۲: ۳۳). چنانکه اوربک می‌گوید هر رویدادی به دو ساحت تاریخی و پیشاتاریخی تقسیم می‌گردد و در این میان تاثیر وجه پیشاتاریخ مهمتر است. اما این دو ساحت در عین وابستگی، از یک سنخ نبوده و هر کدام مستلزم روش خاص خویش است. آگامبن از اوربک نقل می‌کند:

^۱. ruinology

ویژگی بنیادین پیشاتاریخ این است که تاریخ لحظه برآمدن است؛ و برخلاف نامش بدین معنا نیست که قدیمی‌تر است. درواقع پیشاتاریخ بسا که بسیار متاخر باشد، و واقعیت متاخر بودن یا قدیمی بودن به هیچ وجه کیفیتی را ایجاد نمی‌کند که به گونه‌ای اساسی متعلق بدان باشد. ... همچون تاریخ به طور کلی، پیشاتاریخ هم پیوسته با هیچ موقعیت خاصی از زمان نیست (آگامبن، ۲۰۰۹: ۸۵).

درواقع گرچه هم تاریخ و هم پیشاتاریخ با گذشته پیوند دارند، اما گذشته پیشاتاریخ از گونه خاصی است، چیزی «بیش از گذشته» یا نوعی «فراگذشته». پس آنچه اوربک نوعی پیشاتاریخ معرفی می‌کند کاملاً قرین است با تاریخ معقول یا تاریخ فلسفی مورد نظر کانت و نیز آرخه مورد نظر نیچه و فوکو به مثابه لحظه ظهور پدیده‌ها. از این روی فهم حوادث تاریخی بدون فهم پیشاتاریخ آنها ممکن نیست (همچنانکه فهم رخدادهای خودآگاه منوط به شناخت ناخودآگاه است). دیرینه‌شناسی فلسفی مورد نظر آگامبن پژوهشی است برای یافتن آرخه؛ از این روی نقطه ثقل این روش تعریفی است که از آرخه ارائه می‌دهد. آگامبن در آثار پژوهشگران مختلفی مضمون آرخه را پی می‌گیرد. اما وجه مشترک همه آنها این است که آرخه نمی‌تواند امری صرفاً تاریخی باشد. درواقع آرخه قابل مکان‌یابی در هیچ گونه کروئولوژی نیست:

«آرخه نمی‌تواند درون کروئولوژی مکان‌گذاری شود، در یک گذشته دور، نیز نمی‌تواند فراسوی این و در یک ساختار بی‌زمان ماوراء تاریخ مستقر گردد» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۹۲؛ ۲۰۰۱: ۱۰-۱۱).

پس اگر آرخه در گذشته کروئولوژیک قرار نمی‌گیرد، مکان آن کجاست؟

«لحظه بر آمدن یا همان آرخه دیرینه‌شناسی چیزی است که رخ خواهد داد، که دسترس‌پذیر و حاضر خواهد شد، {لیک} تنها آن زمانی که پژوهش دیرینه‌شناختی کارش را کامل کند. بنابراین این آرخه شکل گذشته‌ای - در - آینده را دارد» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۱۰۶).

آنچه برای فهم آرخه ضروری است درک نسبت آن با زمان است. نسبت آن با گذشته نیز ذیل همین نسبت توجیه می‌شود. آرخه نه صرفاً امری است متعلق به گذشته و نه متعلق به آینده؛ آرخه گذشته‌ای است که می‌آید. آگامبن پیشتر در کودکی و تاریخ نیز از نسبت آرخه و تاریخ سخن گفته بود:

«آرخه در ملتقای در-زمانی و هم-زمانی جای دارد، در آن نقطه‌ای که به مثابه وضعیت به لحاظ تاریخی اثبات نشده زبان - همچون «زبان هرگز تکلم نشده» ای که با این حال واقعی است - هم قابل فهم بودن تاریخ زبان را تضمین می‌کند و هم انسجام هم-زمانی نظام را... آرخه چیزی است که هنوز از روی دادن باز نایستاده است. این بعد آرخه را می‌توانیم بعد تاریخ استعلایی تعریف کنیم...» (آگامبن، ۱۳۹۰: ۱۱۳)^۲

این استعلایی دقیقاً در معنایی کانتی به کار رفته است. یعنی «محدوده پیشاتجربی هرگونه شناختی». درواقع کانت براساس الگویی که در نقادی خود به کار می‌برد، یعنی تلاش برای دست‌یابی به امور استعلایی، اموری که پیشاتجربی یا عقلانی‌اند و هرگونه شناخت تجربی بر آنها متکی است، از فهمی از تاریخ سخن می‌گوید که می‌توان آن را تاریخ استعلایی یا تاریخ عقلانی نامید. دقیقاً به همان شکلی که امور معقول قابل تجربه محسوس نیستند، امور استعلایی تاریخ نیز فراتاریخی‌اند. از این روی دیرینه‌شناسی امثال فوکو و آگامبن متأثر از پروژه نقادانه کانت است؛ یا به نوعی می‌توان گفت روشی کانتی است.^۳ پس دیرینه‌شناسی در نسبت با تاریخ به سوی گذشته، به سوی آرخه پس روی می‌کند، اما این آرخه یک رویداد تاریخی مشخص و یا یک ذات و

^۱. future anterior

^۲. البته این معنایی نیست که آرخه از حیث ریشه‌شناختی داشته باشد. مفهوم آرخه (ἀρχή) نخستین بار در تفکر پیشاسقراطیان و برای یافتن اصول یا عناصر اولیه فوسیس به کار رفته است و معنای‌ای چون: آغاز یا خاستگاه (origin)، اصل (principle)، یا جوهر و زیرنهاد (ousia/substratum) را ادا می‌کرده است. اما تعریف آرخه به عنوان «آنچه همواره حاضر است» از هایدگر است. ارسطو نیز در کتاب دلتای متافیزیک فصلی را به توضیح آرخه اختصاص داده است (برای سیر تاریخی اصطلاح آرخه نک. پیترز، ۱۹۶۷: ۲۳ و برای خوانش خاص آگامبن از این مفهوم به سخنرانی وی با عنوان دیرینه‌شناسی فرمان، ۲۰۱۱).

^۳. این خوانش اما مورد مناقشه و بحث برانگیز است. برای نمونه کالین مک‌کویلن معتقد است که دیرینه‌شناسی فوکو تفاوت‌هایی اساسی با اندیشه‌های کانت دارد، از جمله نقد سوئزکتوسیم و نیز تحلیل‌های علی (casual) از جانب فوکو. همچنین از نگاه او آنچه گامبن از دیرینه‌شناسی مراد می‌کند کاملاً با روش فوکو همخوان نیست (نک. Macquillan, 2010). اما نسبت اندیشه‌های فوکو و کانت بیش از اینهاست، برای برخی از این نسبت‌ها و خوانش فوکو از کانت نک. جمالی و هوشنگی، ۱۳۹۵.

گوهر نیست، این لحظه بر آمدن است، چیزی همچون یک پیشاتاریخ، یک زندگی نزیسته و یا زبان هرگز تکلم نشده ای که فهم اکنون منوط به آن است. دیرینه‌شناسی از این حیث نوعی تاریخ استعلائی است. اما با این واپس‌روی و با ویرانسازی بداهت سنت و ابطال جادوی خاستگاه آن پتانسیل‌هایی که انکار شده یا واپس‌زده شده بودند امکان‌هایی می‌یابند و آدمی می‌تواند در تلاقی گذشته و اکنون معاصر زمانه خویش باشد.

دیرینه‌شناسی فلسفی: پارادایم - امضا - آرچه

با توجه به آنچه تاکنون در باب کارکرد پارادایم، امضا و دیرینه‌شناسی فلسفی (آرچه) بیان داشتیم می‌توانیم به این نتیجه برسیم که دیرینه‌شناسی هم پارادایم‌شناسی است و هم امضاشناسی. اما چگونه دیرینه‌شناسی که نوعی آرچه‌شناسی است می‌تواند با آن دوتای دیگر یکی باشد؟ آیا نتیجه این سخن این نیست که آرچه و پارادایم و امضا یک چیزاند؟ بیایید از پارادایم شروع کنیم. خصایص اصلی پارادایم این موارد بود:

۱. پارادایم یک سرمشق تکین است که از بستر خود جدا شده است؛
۲. پارادایم روشنگر منطق بستر خویش است؛
۳. پارادایم کارکردی آنالوژیک داشته و مبتنی بر شباهت است؛
۴. پارادایم از پیش تعیین شده نیست، بلکه هر نمونه‌ای می‌تواند در شرایطی خاص کارکردی پارادایماتیک داشته باشد.

بسیاری از این موارد در باب امضا نیز صادق است:

۱. امضا مبتنی بر آنالوژی و شباهت است؛
۲. امضا انتقال نشانه‌ها به معنا و دلالت را ممکن می‌سازد؛
۳. امضا از پیش تعیین شده نیست بلکه در شرایط خاصی هر مفهوم یا نشانه‌ای می‌تواند حکم امضا را داشته باشد؛
۴. امضا کارکردی آنالوژیک دارد، همچنانکه پارادایم «فهم‌پذیری مورد نظر در پارادایم دارای خصیصه ای هستی‌شناختی است، این خصیصه نه به رابطه شناختی میان سوژه و ابژه، بلکه به هستی اشاره دارد. پس یک هستی‌شناسی پارادایمی وجود دارد» (Agamben, 2009: 31).

ویژگی‌های آرچه:

۱. آرچه نه یک مورد یا لحظه خاص در کروئولوژی که لحظه سربرآوردن است در تقاطع در-زمانی و هم-زمانی؛
۲. آرچه امری همواره حاضر است و از این رو هرگز از پیش داده نیست؛
۳. آرچه امری تجربی نیست، بلکه معقول یا استعلائی است؛
۴. آرچه کارکردی پارادایمی دارد و از این رو مبتنی بر آنالوژی است.

اگر با دقت به این ویژگی‌ها نظر کنیم درمی‌یابیم که چرا آگامبن این هر سه را ذیل عنوان دیرینه‌شناسی فلسفی مطرح می‌کند:

«بی‌شک پروژه‌های من نیز همچون فوکو دارای خصیصه‌ای دیرینه‌شناختی است... اما آرچه‌ای که بدان دست می‌یابند، یک آغاز پیش‌انگاشته در زمان نیست. بلکه خود را در تقاطع درزمانی و هم‌زمانی قرار می‌دهد... دیرینه‌شناسی بدین روی همواره یک پارادایم‌شناسی است» (آگامبن، ۲۰۰۹: ۳۲-۳۱).

پس اگر دیرینه‌شناسی که در پی شناخت آرچه است نوعی پارادایم‌شناسی است می‌توان نتیجه گرفت که آگامبن پارادایم و آرچه را یکی می‌داند. درواقع دیرینه‌شناسی به مثابه دانش آرچه‌ها، در سطوح مختلف می‌تواند اشکال مختلف به خود بگیرد: در ساحت دلالت و معنا همچون دانش امضاها، در ساحت مباحث هستی‌شناختی و اجتماعی به شکل پارادایم‌شناسی، در ساحت تاریخ به شکل شناخت پیشاتاریخ، در ساحت دانش‌ها به شکل شرایط پیشین دانش‌ها. از این روی هر ساحتی آرچه خاص خود را داشته و دیرینه‌شناسی آن ساحت نیز مبتنی بر ویژگی‌های همان آرچه است. اما بنیاد تمام این شیوه‌های پژوهش بر منطقی آنالوژیک استوار است. درواقع الگوی شناختی دیرینه‌شناسی همان الگویی است که اپیستمه رنسانس بر آن استوار بود. یعنی الگوی قیاس و همانندی. فوکو می‌گوید:

«تا پایان قرن شانزدهم، شباهت نقشی سازنده در دانش و فرهنگ غربی بازی می‌کرد این شباهت بود که عمدتاً معناگذاری و تفسیر متون را هدایت می‌کرد» (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۵)

یک نمونه جدا شده از بسترش مگر جز از طریق همانندی می‌تواند به کلیتی که بدان متعلق است اشاره کند؟ یا امضاها مگر جز با تکیه بر شباهت‌ها معناداری را ممکن می‌سازند؟ نیز آن اموری که در موارد مختلف از زیر ویرانه‌های سنت بیرون کشیده می‌شوند مگر جز از طریق شباهت معاصر ما می‌شوند؟ نمونه دقیق آن را که آگامبن خود نیز به خوبی بدان پرداخته است می‌توان در روانکاوای دید. تعبیر رویاها، یا گفتاردرمانی کاملاً مبتنی بر آنالوژی است. دیرینه‌شناسی متقدم است بر هرمنوتیک، یا به بیانی دیگر دیرینه‌شناسی دقیقاً در حفره میان نشانه‌شناسی و هرمنوتیک قرار دارد. از اینجاست که دیرینه‌شناسی دانش دانش‌ها است که مطابق می‌گردد با هستی‌شناسی، که موصوف به چنین وصف بنیادینی است. دیرینه‌شناسی خود آنالوژی است آنگاه که هستی کارکردی از گونه امضا دارد و هستی داشتن در اینجا یعنی از خفا به در آمدن و کدگشایی شدن. به بیان واتکین، گرچه پارادایم همان امضا نیست، اما

«همه امضاها خصلتی پارادایمی دارند و همه پارادایم‌ها نیز می‌توانند به شکل یک امضا/نشانگر عمل کنند. اگر یک پارادایم پیوستگی درونی یک مجموعه را بنامد، یک امضا نیز حرکت پارادایم‌ها را در طول زمان و از خلال گفتمان‌ها توصیف می‌کند» (واتکین، ۲۰۱۴: ۱۵۷)

با این وصف می‌توانیم بهتر بفهمیم که چگونه آگامبن با انتخاب یک نمونه همچون «هومو ساکر» از قانون روم باستان منطق آن را به سیاست امروز تعمیم می‌دهد و نیز «وضعیت استثنایی» را، و چهره «موزلمان» را (بنگرید به مورای و وایت، ۲۰۱۱: ۱۹۴، ۱۳۴) و کارکرد «کودکی» را به مثابه آرچه زبان و

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه تاکنون بیان شد، روش‌شناسی آگامبن یا آنچه او دیرینه‌شناسی فلسفی می‌نامد مبتنی بر سه عنصر اساسی است که در سطوح مختلف کارکردهایی مشابه دارند: پارادایم در مقام نمونه‌ای که مبتنی بر تمثیل یا آنالوژی است. پارادایم آن نمونه تکینی است که با تبدیل شدنش به یک سرنمون (و این تبدیل یا وضع تنها پس از اتمام روند تحلیل به طور کامل متحقق می‌شود) آن مجموعه یا بستری را که بدان تعلق دارد فهم پذیر می‌سازد. چنانکه مثلاً کمپ‌های متمرکزسازی روشنگر منطق نهفته در زیست-سیاست مدرن غربی است. امضا یا نشانگر که نشانه را وضع و قاعده معنارسازی آن را ممکن می‌سازد، یا به زبان فوکو انتقال از نشانه‌شناسی (سمیولوژی) به هرمنوتیک را. این همان کارکردی است که فوکو برای گزاره‌ها در نظر می‌گیرد، یعنی آن اموری که انتقال از نشانه به معنا و بنابراین رخ دادن زبان را متحقق می‌سازند. و آرچه که همچون «لحظه برآمدن» یا «امر ماتقدم» هرگونه گفتمانی با تحلیل دیرینه‌شناختی واگشایی می‌شود. این هر سه تنها آن زمان قابل فهم می‌شوند که دیرینه‌شناسی روند تحلیل خود را به سرانجام رساند. بنابراین هنر دیرینه‌شناسی و قدرت تحلیل او منوط به انجام موفق چنین فرایندی است. بنیاد این روش آنالوژی است که مدعی یک کلیت و ضرورت منطقی نبوده، بلکه بر اساس شباهت و با حرکت از جزء به جزء کلیت حاکم بر مقولات دانش بشری را به چالش می‌کشد. از این روی دیرینه‌شناسی تنها رویکردی است در کنار رویکردهای دیگر که قدرتش در فهم‌پذیر کردن اکنون در تلاقی با گذشته است.

منابع

- آگامبن، جورجو. (۱۳۸۹ الف). *اجتماع آئیده*. ترجمه محمدرضا قربانی، چاپ نخست، تهران: انتشارات رخداد نو،
- آگامبن، جورجو. (۱۳۸۹ ب). *آپاراتوس چیست؟ و چند مقاله دیگر*. ترجمه یاسر همتی، چاپ نخست، تهران: انتشارات رخداد نو.
- آگامبن، جورجو. (۱۳۹۰). *کودکی و تاریخ؛ درباره ویرانی تجربه*. ترجمه پویا ایمانی، چاپ نخست، تهران: نشر مرکز.
- آگامبن، جورجو. (۱۳۹۴). *نشانگر همه چیزها: درباره روش*، ترجمه علی فردوسی، چاپ نخست، تهران: نشر دیبایه.
- جمالی، عباس؛ هوشنگی، حسین. (۱۳۹۵). *میشل فوکو و رادیکال کردن نقد کانتی، غرب‌شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، (۲): ۲۸-۱.

- فوکو، میشل. (۱۳۸۹). *نظم اشياء، دیرینه‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه یحیی امامی، چاپ نخست، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۰ الف). *باید از جامعه دفاع کرد، درس‌های کلژ دوفرانس ۱۹۷۶-۱۹۷۵*، ترجمه رضا نجف‌زاده، چاپ نخست، تهران: انتشارات رخداد نو.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۰ ب). *نیچه، تبارشناسی، تاریخ، در: تناثر فلسفه (گزیده‌ای از درسگفتارها، کوتاه نوشت‌ها، گفتگوها و...)*، ترجمه نیکو سرخوش؛ افشین جهان‌دیده، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۱). *دیرینه‌شناسی دانش*. ترجمه عبدالقادر سواری، چاپ دوم، تهران: انتشارات گام نو.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸). *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ققنوس.
- هگل، گ. و. (۱۳۸۷). *عقل در تاریخ*. ترجمه حمید عنایت، چاپ چهارم، تهران: انتشارات شفیعی.

References

- Agamben, Giorgio. (2009). *The Signature of All Things: On Metho*, Translated by Luca D'isanto with Kevin Attell, New York: Zone Books.
- Agamben, Giorgio. (2010 a). *The Coming Community*, Translated by Mohammadreza Gorbani, 1st edition, Tehran, Rokhdad'e Noe. (in Persian)
- Agamben, Giorgio. (2010 b). *What is an Apparatus? and other essays*. Translated by Yaser Hemmati, first edition, Tehran: Rokhdad'e No. (in Persian).
- Agamben, Giorgio. (2011). *Infancy and History, on the destruction of the experience*. Translated by Pouya Imani, 1st edition, Tehran: Markaz (in Persian).
- Agamben, Giorgio. (2011a). *The Kingdom and The Glory: for a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)*, translated by Lorenzo Chiesa, Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. (2011b). *The Sacrament of Language: An Archaeology of The Oath (Homo Sacer II, 3)*, Translated by Adam Kotsko, Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. (2016). *The Signature of All Things: on Method*. Translated by Ali Ferdowsi, 1st edition, Tehran: Dibayeh, (in Persian).
- Benveniste, Emile. (1971). *Problems in General Linguistics*. Translated by Mary Elizabeth Meek, Miami: University of Miami Press
- Bohme, Jakob. (2003). *Works of Jacob Behmen: The Teutonic Philosopher: vol 4 Whitefish, MT: Kessinger*.
- De La Durantaye, Leland. (2009). *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press.
- F. E. Peters. (1967). *Greek Philosophical Terms: a historical lexicon*, New York University Press.
- Foucault, Michel. (2010). *The Order of Things: archaeology of human sciences*. 1st edition, Tehran: Social and Cultural Studies, (in Persian).
- Foucault, Michel. (2011a). *Society Must Be Defended, lectures on College de France 1975-1976*. Translated by Reza Najafzadeh, Tehran: Rokhdad'e Noe, (in Persian).
- Foucault, Michel. (2011b). *Nietzsche, Genealogy, History*. in *Theatre Falsafe (selected articles, notes and interviews)*. Translated by Afshin Jahandideh and Nikoo Sarkhosh, 2nd edition, Tehran: Ney, (in Persian).
- Foucault, Michel. (2012). *The Archaeology of Knowledge*. Translated by Abdol'Ghader Savari, 1st edition, Tehran: Gam'e Noe, (in Persian).
- Hegel, G. W. (2008). *Reason in History*, translated by Hamid Enayat, 4th edition, Tehran: Shafiei, (in Persian).
- Heidegger, Martin. (1388). *Being and Time*. Translated by Siavosh Jamadi, 3rd edition, Tehran: Ghoghnoos, (in Persian).
- Jamali, Abbas; Houshang, Hossein (2016). *Michel Foucault and Radicalization of Kantian Critique, Occidental Studies*, 7(2): 1-28. (in Persian).
- Kant, Immanuel. (1992). *Lectures on Logic*. Translated by J. Michael Young, Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, Immanuel. (2002). *Theoretical Philosophy After 1781*. Translated by Gary Hatfield, Cambridge: Cambridge University Press.
- McQuillan, Colin. (2010). Philosophical Archaeology, in *Kant, Foucault and Agamben, in Parrhesia*, 10: 39-49.
- Murray, Alex; Whyte, Jessica. (2011). *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Paracelsus. (2009). Concerning the Signature of Natural Things. in *The Hermetic and Alchemical Writings*, 2 Vol. in one, London: Martino Fine Books.
- Thomas, S. Kuhn. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Watkin, William (2014). The Signature of All Things: Agamben's Philosophical Archaeology, in *MLN*, (Italian Issue), 129(1): 139-161.

