



وسایل بی هدف

یادداشت هایی در باب سیاست

جورجو آگامبن

ترجمه ی

امید مهرگان - صالح نجفی



L'expérience
pensée, dont il est ici
question, est tou-
jours expérience d'une
puissance com-
mune.

L'expérience de la pensée, dont il est ici
question, est toujours expérience d'une
puissance commune.



Basim 2008

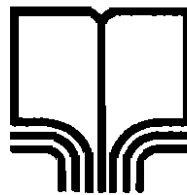
وسایل بی هدف

یادداشت‌هایی در باب سیاست

جورجو آگامبن

ترجمه‌ی

امید مهرگان - صالح نجفی



نشر چشمه

آگامبن، جورجو، ۱۹۴۳ - م. Agamben, Giorgio
 وسایل بی هدف: یادداشت‌هایی در باب سیاست / نویسنده جورجو آگامبن؛
 ترجمه‌ی امید مهرگان و صالح نجفی - تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۶.
 ۱۵۰ص.

ISBN: 978 - 964 - 362 - 419 - 4

عنوان اصلی
 Mezzi senza Fine
 فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتاب حاضر از متن انگلیسی با عنوان "Means Without end notes on
 Politics" به فارسی ترجمه شده است. یادداشت‌های در باب سیاست. علوم
 سیاسی - فلسفه. مهرگان، امید، ۱۳۵۸ - مترجم. نجفی، صالح، ۱۳۵۴ -
 مترجم.

۳۲۰/۰۱

۵ و ۱۷/۱۷۷۱ JAV

۱۳۸۶

۱۱۲۶۶۶۴

کتابخانه ملی ایران

وسایل بی هدف

جورجو آگامبن

ترجمه‌ی امید مهرگان و صالح نجفی

ویراستار: امیر احمدی آریان

حروفنگار: مریم درخشان

لیتوگرافی: مردمک

چاپ: حیدری

تیراز: ۱۵۰۰ نسخه

چاپ اول: بهار، ۱۳۸۷، تهران

قیمت: ۲۵۰۰ تومان

ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان

مدیر تولید: فرهاد دولت‌آبادی

حق چاپ و انتشار محفوظ و مخصوص نشر چشمه است.

info@cheshmeh.ir

شابک: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۳۶۲ - ۴۱۹ - ۴

دفتر مرکزی و فروش نشر چشمه: تهران، انقلاب، خیابان ابوریحان بیرونی، خیابان وحید نظری، شماره ۷۱

تلفن: ۶۶۴۹۲۵۲۴ - ۶۶۴۶۱۴۵۵ - ۶۶۴۶۱۴۵۵ - ۶۶۴۶۱۴۵۵

فروشگاه نشر چشمه: تهران، خیابان کریم خان زند، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۱ تلفن: ۸۸۹۰۷۷۶۶

فهرست

۷.....	یادداشت مترجم.....
۱۱.....	پیش گفتار.....
۱۳.....	بخش I.....
۱۵.....	شکل - حیات.....
۲۵.....	فراسوی حقوق بشر.....
۳۷.....	مردم چیست؟.....
۴۵.....	اردوگاه چیست؟.....
۵۳.....	بخش II.....
۵۵.....	یادداشت‌هایی در باب ژست.....
۶۷.....	زبان‌ها و مردمان.....
۷۵.....	یادداشت‌های حاشیه‌ای در باب شروخی بر جامعه‌ی نمایش.....
۹۳.....	چهره.....

۶ وسایل بی‌هدف

بخش III ۱۰۳

پلیس در مقام حاکم ۱۰۵

یادداشت‌هایی در باب سیاست ۱۱۱

در این تبعید (روزنگاری‌های ایتالیایی، ۹۴-۱۹۹۲) ۱۲۱

یادداشت مترجم

I

کتاب حاضر در برگیرنده‌ی مقالاتی است که جورجو آگامبن، فیلسوف و نظریه‌پرداز معاصر ایتالیایی، در پنج سال اول دهه‌ی ۱۹۹۰ نوشته است، یعنی در سال‌های بلافاصله پس از فروپاشی اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی و سرخوردگی فراگیر تفکر و سیاست چپ. سایه‌ی این واقعه‌ی تکان‌دهنده کمابیش بر همه‌ی مقالات این کتاب افتاده است. اما در عین حال، در این مقالات، نوعی بی‌اعتنایی نیرومند نسبت به تکان‌ها و یأس‌های حاصل از این واقعه، که به‌راستی ضربه‌ای کارگر بر سیاست رادیکال و چپ وارد کرد، به چشم می‌خورد. نکته‌ی مهمی که همین‌جا باید بدان اشاره کرد، دقیقاً همین ایستادگی آگامبن در برابر موج عظیم ستایش از پیروزی غایی سرمایه‌داری جهانی و لیبرال دموکراسی، و همچنان پافشاردن بر سیاستی دیگر، یک سیاست رادیکال، و جهان و اجتماعی دیگر است. اکنون در اواسط اولین دهه‌ی قرن بیست و یکم، در شرایطی که ترکتازی لیبرال‌ها و پراگماتیست‌ها و هواداران «پایان تاریخ» خود کمابیش به پایان نزدیک شده است، و سرکوفت‌زدن‌های کلیشه‌ای به چپ به ته خط رسیده است، جبهه‌ی تازه‌ای در اروپا گشوده شده که آگامبن نیز یکی از خط‌نگهداران آن است.

جبهه‌ای که می‌خواهد از قضا مدافع برخی از همان «آرمان‌های گمشده» و «ایده‌های خطرناک» و «اتوپیا‌های کاذب» باشد، و کلیدواژه‌ی اصلی آن نیز چیزی جز سیاست نیست. این کتاب به لحاظ فشردگی و ایجاز در طرح مضامین خاص آگامبن در میان کتاب‌های او جایگاه کمابیش یکتایی دارد. بسیاری از این مضامین یا پیش‌تر به‌طور کامل بسط داده شده‌اند (و در این جا سویه‌هایی دیگر از آن‌ها در زمینه‌هایی متفاوت به کار بسته شده‌اند) یا موضوع کارهای آتی آگامبن‌اند. بنابراین می‌توان گفت این کتاب کوچک تا اندازه‌ی زیادی حاوی همه‌ی دغدغه‌ها و مضامین اصلی تفکر آگامبن‌اند، از مفهوم قدرت دولت و حاکمیت در سنت غربی گرفته تا الهیات و ماتریالیسم، والتز بنیامین و سیاست مسیحایی، سن پل و مارکس، ایده‌ی زبان و ایده‌ی تفکر^۱ و...

II

ترجمه‌ی حاضر براساس ترجمه‌ی انگلیسی *وسایل بی‌هدف* به دست وینچنتسو بینیتی و جزاره کازارینو (انتشارات ورسو) صورت گرفته است. چهار مقاله‌ی «فراسوی حقوق بشر»، «چهره»، «یادداشت‌هایی در باب ژست»، و «در این تبعید» را صالح نجفی، و هفت مقاله‌ی دیگر را امید مهرگان ترجمه کرده است. تا حد امکان سعی بر این بوده است که سبک و بالاخص ترمینولوژی همه‌ی ترجمه‌ها با یکدیگر هماهنگ باشد. با این حال، مواردی از اختلاف در برگردان برخی ترم‌ها وجود دارد که مسلماً اصلی انگلیسی آن‌ها داده شده است. پانویس‌ها که غالباً حاوی مأخذ و مراجع نقل قول‌های

۱. در سال ۱۳۸۴ مراد فرهادپور در سخنرانی‌یی در دانشگاه پلی‌تکنیک تهران، به معرفی ایده‌های جورجو آگامبن و بالاخص مضامین اصلی مشهورترین کتاب او، *هومو ساکر: قدرت حاکم و حیات برهنه*، پرداخت. برخی دیگر از آثار آگامبن در دست ترجمه‌اند. مجلد دوم کتاب *رخداد هانن و خشونت*، گزینش و ویرایش: م. فرهاد پور، ا. مهرگان، ص. نجفی، انتشارات گام نو، که جلد اول آن به ترجمه‌ی متونی از اسلاوی زیژک اختصاص داشت) بر محور کتاب *هومو ساکر* می‌گردد. ترجمه‌ی بخش اصلی این اثر در کتاب فوق آمده است. م.

جورجو آگامبن ۹

داخل متن اند، یا متعلق به خودِ آگامبن اند و یا به مترجمان انگلیسی، و فارسی که با نشان کلی
(م) مشخص شده اند.

م/

بهار ۱۳۸۶

پیش گفتار

هر یک از متون گنجانده شده در این مجلد به شیوه‌ی خود می‌کوشد به برخی مسایل سیاسی خاص بیندیشد. اگر امروزه به نظر می‌رسد که سیاست در حال از سر گذراندنِ کسوفی کُشدار است و، در قیاس با دین، اقتصاد، و حتا قانون، ظاهراً موضعی زیردست دارد، از آن‌روست که سیاست، به همان اندازه که منزلت هستی‌شناختی خویش را از قلم انداخته است، در مواجهه با آن دگرگونی‌هایی ناکام مانده است که تدریجاً مقولات و مفاهیمش را تهی ساخته‌اند. بدین‌سان، در صفحاتی که در پی می‌آید، پارادایم‌ها یا سرمشق‌های حقیقتاً سیاسی در تجارب و پدیده‌هایی جست‌وجو می‌شوند که معمولاً سیاسی به‌شمار نمی‌آیند، یا صرفاً به‌نحوی حاشیه‌ای چنین به نظر می‌رسند: حیات طبیعی انسان (همان *zoē* ای که روزگاری از ساحت‌های سیاسی راستین حذف می‌شد و، مطابق با تحلیل فوکو از زیست - سیاست، اکنون به‌کانون دولت‌شهر بازگردانده شده است)؛ وضعیت استثنا (همان تعلیقِ موقتِ حاکمیتِ قانون که، از قضا، در مقام بر سازنده‌ی ساختار بنیادینِ خودِ نظامِ قانونی عیان گشته است)؛ اردوگاه کار اجباری (نوعی منطقه‌ی عدم‌تمایز میان امر عمومی و خصوصی، و همچنین

چارچوب پنهان فضای سیاسی بی که در آن زندگی می کنیم؛ پناهندگان که سابق بر این به عنوان چهره‌های حاشیه‌ای تلقی می شدند، و اکنون با درهم شکستن شبکه‌ی میان بشر و شهروند، به عامل تعیین کننده‌ی دولت - ملت مدرن بدل شده‌اند؛ زیان، که مصادره‌ی آن و رشد و انباشت غیرطبیعی‌اش معرف سیاست جوامع نمایش - دموکراتیکی است که در آن‌ها زندگی می کنیم؛ و ساحت ژست‌ها [یا اطوارها] و وسایل ناب (یعنی، ساحت آن وسایلی که خود را از رابطه‌شان با یک هدف رها می سازند و در عین حال همچنان وسیله باقی می مانند)، برنهاد شده به منزله‌ی ساحت راستین سیاست.

همه‌ی این متون، به شیوه‌های مختلف و بنا بر شرایطی که در آن زاده شدند، به تحقیقاتی اشاره می کنند که همچنان باز و گشوده‌اند. گاهی به استقبال هسته‌های اصلی آن تحقیقات می روند و در دیگر مواقع معرف قطعات و تکه پاره‌هایند (نخستین محصول چنین تحقیقاتی کتاب موسوم به *هوسو ساکر: قدرت حاکم و حیات برهنه* است). در این مقام، مقدر است که این متون معنای حقیقی‌شان را فقط در درون چشم انداز اثر کامل شده باز یابند، یعنی، فقط در متن نوعی بازاندیشی همه‌ی مقولات سنت سیاسی مان در پرتو رابطه‌ی میان قدرت حاکم و حیات برهنه!

جورجو آگامبن

۱. حیات برهنه ترجمه‌ی اصطلاح ایتالیایی *la nuda vita* است که در انگلیسی، هم به *bare life* ترجمه شده و هم (نظیر ترجمه‌ای که مبنای ترجمه‌ی فارسی بوده) به *naked life* همان طور که خود آگامبن هم کمابیش اشاره کرده است، به نظر می آید تبار این مفهوم، دست کم در معنایی که آگامبن به کار می برد، به اصطلاح آلمانی *das blosse Leben* در مقاله‌ی «تقد خشونت» والتر بنیامین برسد، که البته آن را باید «حیات صرف» ترجمه کرد. در هر حال، منظور از آن همان حیات بیولوژیکی حیوانی است که هنوز واجد هیچ منزلت نیک و نمادینی نیست. م.

بخش I

شکل - حیات

یونانیان باستان برای بیان آنچه ما از واژه‌ی حیات می‌فهمیم، واژه‌ی واحدی نداشتند. آنان از دو واژه‌ی به‌لحاظ معناشناختی و ریخت‌شناختی متمایز سود می‌جستند: *zōē*، که مبین واقعیت ساده‌ی زیستن بود و مشترک میان همه‌ی موجودات زنده (حیوانات، آدمیان، یا خدایان)، و *bios*، که بر شکل یا نحوه‌ی زیستنِ مختص به یک فرد یا گروه واحد دلالت داشت. در زبان‌های مدرن، این تقابل به‌تدریج از قاموس لغات ناپدید شده است (و آن‌جایی هم که هنوز هست، نظیر *biology* و *zoology*، دیگر از تفاوتی جوهری حکایت نمی‌کند)؛ فقط یک اصطلاح وجود دارد برای توصیف آن عنصر عریانِ مشترکِ ازپیش مفروضی که مجزاساختنِ آن در هر یک از اشکالِ متعدد حیات همواره امکان‌پذیر است.

منظور من از اصطلاح شکل - حیات [*Form - of - Life*] در مقابل، حیاتی است که هرگز نمی‌تواند از شکلش جدا شود، حیاتی که در آن مجزاساختنِ چیزی نظیر حیات برهنه به‌هیچ‌رو ممکن نیست.

حیاتی که نمی تواند از شکلش جدا گردد حیاتی است که مسئله‌ی اصلی، در شیوه‌اش برای زیستن، خود زیستن است. این صورت‌بندی به چه معناست؟ این صورت‌بندی گونه‌ای حیات - حیات بشری - را تعریف می کند که در آن، شیوه‌ها، کنش‌ها، و فرآیندهای واحد و یکه‌ی زیستن به هیچ‌رو صرفاً امور واقع [facts] نیستند، بلکه همواره و بیش از همه در حکم امکانات حیات‌اند، همواره و بیش از همه در حکم بالقوگی‌هایند.^۱ هیچ رفتار و شکلی از زیستن بشری هرگز مقید به هیچ نوع رسالت زیست‌شناختی خاص و از پیش مقرر نیست، و هیچ قسم ضرورتی نیز بدان‌ها نسبت داده نشده است؛ برعکس، رفتارها و شکل‌های زیستن بشری، هر قدر هم که معمول، تکراری، و به لحاظ اجتماعی الزام‌آور باشند، همواره خصلت نوعی امکان را حفظ می کنند، به عبارت دیگر، همواره نفس زیستن را به قمار می گذارند [و آن را به مسئله‌ی اصلی بدل می سازد]. از همین روست که آدمیان - در مقام موجودات واجد بالقوگی که می توانند کاری را بکنند یا نکنند، موفق شوند یا شکست بخورند، گم کنند یا خود را بازیابند - یگانه موجوداتی‌اند که در زندگی‌شان مسئله همواره بر سر سعادت است، یگانه موجوداتی که حیات‌شان به نحوی جبران‌ناپذیر و دردناک موقوف به سعادت است. اما این امر شکل - حیات را مستقیماً به منزله‌ی حیات سیاسی برمی سازد

'Civitatem... communitatem esse institutam propter viver et bene

۱. واژه‌ی انگلیسی *Power* مطابق با دو اصطلاح متمایز در ایتالیایی است، *Potenza* و *Potere*. این دو، که در فارسی به ترتیب: قدرت و قوه یا توان ترجمه می شوند [معادل *Puissance* و *Pouvoir* فرانسوی، *Macht* و *Verm?gen* آلمانی و *potentia* و *Potestas* لاتینی است. *Potenza* یا انگلیسی *potentiality* بیشتر با قابلیت یا نیروی مرکز زوده‌ی توده‌ها یا مردمان مرتبط است، و حالت بالقوگی بر آن غلب دارد. حال آن که *Power* یا قدرت دال بر نوعی قابلیت از پیش ساختاریافته و تأسیس شده، نظیر خود دولت، است. [دقیقاً همین اصطلاح اول است که برای آگامبن و برخی دیگر از متفکران رادیکال ایتالیایی واجد نیروی رهایی بخش و مرتبط با نفس تفکر/سیاست است.]

'*vivere hominum in ea*'] دولت در حکم اجتماعی است که به خاطر زندگان و زیستن نیک آدمیان در آن تأسیس شده است».^۱

از سوی دیگر، قدرت سیاسی، چنان که می دانیم، همواره خود را — در مرحله ی نهائی — بر پایه ی جدایی نوعی ساحت حیات برهنه از پس زمینه ی شکل های حیات بنا می نهد. در قوانین رُم، *Vita* [حیات] یک مفهوم حقوقی نیست، بلکه از آن بیش بر واقعیت صرف زیستن یا شیوه ی خاصی از حیات دلالت دارد. فقط یک مورد وجود دارد که در آن اصطلاح حیات معنایی حقوقی پیدا می کند، معنایی که آن را به یک اصطلاح فنی [*terminus technicus*] تمام عیار بدل می سازد: عبارت *vitae necisque potestas* که معرف قدرت پدر [*pater*] بر زندگی و مرگ فرزند پسر است. یان توماس نشان داده است که، در این عبارت، *que* حرف انفصال نیست و *vita* چیزی نیست مگر همبسته ای برای *nex*، قدرت کشتن.^۲

بدین سان، حیات از آغاز فقط در مقام همتای آن قدرتی که تهدیدگر به مرگ است در متن قانون ظاهر می گردد. ولی آنچه در خصوص حق پدر بر حیات و مرگ معتبر است، در خصوص قدرت حاکم (*imperium*) واجد اعتبار حتا بیشتری است، قدرتی که مورد اول [یعنی حق پدر بر حیات و مرگ] تشکیل دهنده ی سلول آغازین آن است. از این رو، در تأسیس هابزی حاکمیت، مشخصه ی حیات در وضعیت طبیعی همان قرارگرفتن بی قید و شرطش در معرض تهدید مرگ (حق بی حد و حصر هر کس بر هر چیز) است و حیات سیاسی — یعنی، حیاتی که تحت حمایت لویاتان رشد و گسترش می یابد — چیزی

1. Marsilius of Padua, *The Defensor of Peace*, New York: Harper and Row, 1956, p.15. translation modified.

2. See Yan Thomas, "Vita necisque Potestas": Le pere, la cite, la mort, in *Du combat dans la cite supplices corporals et peine de mort dans la monde antique* (Rome, 1984)

نیست مگر خود همین حیات [در وضعیت طبیعی] که همواره در معرض تهدیدی قرار گرفته که اکنون منحصراً در دستان شخص حاکم است. بالقوگی مطلق و مدام [*puissance absolue et perpétuelle*] که تعیین‌کننده‌ی قدرت دولتی است، در مرحله‌ی نهائی، نه بر یک اراده‌ی سیاسی، بلکه بیشتر بر حیات برهنه استوار است، حیاتی که صرفاً تا آن‌جایی مورد حمایت قرار می‌گیرد و ایمن می‌ماند که به انقیاد حق شخص حاکم (یا حق قانون) بر حیات و مرگ درآید (این دقیقاً معنای آغازین صفت *sacer* [مقدس] است هنگامی که برای اشاره به حیات بشری به‌کار می‌رود). وضعیت استثنا، که شخص حاکم هربار در مورد آن تصمیم می‌گیرد، دقیقاً زمانی رخ می‌دهد که حیات برهنه — که معمولاً در پیوند مجدد با صور متنوع حیات اجتماعی ظاهر می‌شود — صراحتاً به پرسش گرفته و به‌عنوان بنیان غایی قدرت سیاسی ملغا شود. آن سوژه‌ی غایی‌یی که لازم است تا در آن واحد هم به استثنا بدل شود و هم در دولتشهر ادغام گردد، همواره حیات برهنه است.

«سنت ستم‌دیدگان به ما آموخته است که وضعیت استثنایی یا اضطراری‌یی که در آن به‌سر می‌بریم خود قاعده است. ما باید به‌تصوری از تاریخ دست‌یابیم که با این بصیرت خواناست.»^۱ تشخیص والتر بنیامین، که اکنون بیش از پنجاه سال از عمر آن می‌گذرد، ذره‌ای از فعلیت و باریط‌بودن خود را از دست نداده است. دلیل این امر نیز به‌واقع، یا دست‌کم صرفاً، این نیست که قدرت امروزه هیچ صورت دیگری از مشروعیت مگر وضعیت اضطراری ندارد، و این‌که قدرت همه‌جا و به‌طور پیوسته به وضعیت اضطراری اشاره می‌کند و بدان توسل می‌جوید و در عین حال، مخفیانه دست‌اندرکار تولید آن است. (چگونه می‌توان این فکر را از خود دور کرد که چرا آن سیستمی که دیگر به‌هیچ‌رو جز بر

۱. رجوع کنید به والتر بنیامین، *عروسک و کوتوله*، انتشارات گام نو، ۱۳۸۵ ص. ۱۵۶-م.

جورجو آگامبن ۱۹

پایه‌ی وضعیت اضطراری قادر به کارکردن نیست، به حفظ چنین وضعیت اضطراری‌یی آن هم به هر قیمت علاقه‌مند نباشد؟) دلیل دیگر این امر نیز بیش از هر چیز آن است که در این فاصله، حیات برهنه، که شالوده‌ی پنهان حاکمیت را تشکیل می‌داد، به شکل مسلط حیات در همه‌جا بدل شده است. حیات — در وضعیت استثنایی‌اش که اکنون به قاعده بدل شده — همان حیات برهنه است که در همه‌ی حیطه‌ها، شکل‌های حیات را از اتصال و پیوندشان با نوعی شکل — حیات جدا می‌سازد. بدین ترتیب، جدایی مارکسی انسان و شهروند از دور خارج می‌شود و جای خود را به تفکیک میان حیات برهنه (حامل غایی و مبهم حاکمیت) و اشکال متنوع حیات می‌دهد، اشکالی که به شیوه‌ای انتزاعی در مقام هویت‌های اجتماعی — حقوقی از نو دسته‌بندی شده‌اند (رأی‌دهندگان، کارگران، روزنامه‌نگاران، دانشجویان، اما به همان نسبت: مبتلایان به ایدز، تغییر جنسیت دادگان، ستارگان فیلم‌های پورنو، سالمندان، والدین، زنان) و همگی بر حیات برهنه متکی‌اند. (محدودیت تفکر باتای که موجب بلااستفاده‌شدنش نزد ما می‌شود، آن است که این تفکر چنین حیات برهنه‌ای را که از فرم خویش جدا گشته، در عین حقارتش، با نوعی اصل برتر — حاکمیت یا امر مقدس — خلط می‌کند.)

تز فوکو — که مطابق آن «آنچه امروزه مسئله‌ی اصلی بر سر آن است خود حیات است» و بدین‌سان سیاست به زیست‌سیاست [bio-politics] بدل گشته — در این معنا اساساً درست است. لیکن، آنچه تعیین‌کننده است، شیوه‌ی فهم معنای این استحاله است. به‌واقع آنچه در مناقشات معاصر درباره‌ی اخلاق زیستی و سیاست زیستی بی‌جواب می‌ماند، دقیقاً همان چیزی است که سزاوار است پیش از هر چیزی به پرسش گرفته شود، یعنی خود مفهوم زیست‌شناختی حیات. پل رابینو دو الگوی حیات را به‌منزله‌ی دو قطب متقارن در نظر می‌آورد: از یک‌سو، حیات آزمونی یا تجربی فرد دانشمندی که مبتلا به سرطان خون است و

حیات خودش را به لابراتواری برای تحقیق و آزمایش بی حد و مرز بدل می سازد، و از سوی دیگر، حیات آن کسی که، به نام تقدس حیات، تعارض میان اخلاق فردی و علم تکنولوژیک را شدت می بخشد. لیکن هر دو الگو، بی آن که بدانند، در مفهوم واحدی از حیات برهنه سهیم اند. این مفهوم — که امروزه خود را در هیئت مفهومی علمی عرضه می کند — عملاً در حکم یک مفهوم دنیوی شده ی سیاسی است. (از منظری سرپا علمی، مفهوم حیات واجد هیچ معنایی نیست. پیترو و ژان مداوار به ما می گویند که، در زیست شناسی، مباحثات در مورد معنای واقعی کلمات حیات و مرگ معرف سطح پایین گفت و گو است. این قبیل کلمات هیچ نوع معنای ذاتی و اصیل ندارند و لاجرم چنین معنایی را نمی توان به یاری مطالعات عمیق تر و دقیق تر وضوح بخشید.)

این است منشأ کارکرد (اغلب مفعول ولیکن تعیین کننده ی) ایدئولوژی پزشکی - علمی در درون نظام قدرت و کاربرد روزافزون مفاهیم شبه علمی به نفع اهداف کنترل و نظارت سیاسی. همان طرحی از حیات برهنه که حاکم، در شرایط خاص، قادر بود آن را از دل شکل های حیات بیرون کشد، اینک به شیوه ای توده ای و هر روزه توسط بازنمایی های شبه علمی تن، بیماری، و سلامتی، و نیز به مدد «پزشکی کردن» ساحت های هر دم گسترش یابنده ی حیات و تخیل فردی، مطالبه می شود. بدین سان حیات زیست شناختی، که شکل دنیوی شده ی حیات برهنه است و در وصف ناپذیری و نفوذ ناپذیری آن نیز سهیم است، اشکال واقعی حیات را عملاً به منزله ی اشکال بقا [survival] برمی سازد: حیات زیست شناختی در قالب چنین شکل هایی مصون از تعرض باقی می ماند، آن هم به مثابه همان تهدید تیره و تاری که می تواند خود را به ناگاه در هیئت خشونت، زائید بودن، بیماری، یا تصادف فعلیت بخشد. این همان حاکم نامرئی است که خیره به ما می نگرد از پس نقاب های مات و کدر آن قدرت مندانی که، چه خود بدانند و چه نه، تحت نام آن بر ما حکومت می کنند.

جورجو آگامبن ۲۱

یک حیات سیاسی، یعنی حیاتی معطوف به ایده‌ی سعادت و متصل به نوعی شکل - حیات، فقط با عزیمت از رهایی‌یافتن از چنین تفکیکی قابل تصور است، آن هم با خروج برگشت‌ناپذیر از هر نوع حاکمیت. پرسش در خصوص امکان تحقق نوعی سیاست غیردولت‌گرا ضرورتاً بدین قالب درمی‌آید: آیا امروزه چیزی نظیر نوعی شکل - حیات، حیاتی که برای آن، مسئله‌ی اصلی در متن زیستنش نفس زیستن باشد، امکان‌پذیر است؟ آیا امروزه نوعی حیات بالقوگی در دسترس ماست؟

من تفکر را آن شبکه یا پیوندی می‌نامم که شکل‌های حیات را، در پس‌زمینه‌ای جدایی‌ناپذیر، به‌منزله‌ی شکل - حیات برمی‌سازد. منظور من از این حرف نه به‌کار بستن فردی یک اندام یا یک قوه‌ی روانی، بلکه از آن بیش، نوعی تجربه / آزمون، یا *experimentum*، است که متعلق و موضوع آن همان خصلت بالقوه‌ی حیات و خصلت بالقوه‌ی عقل [*intelligence*] بشری است. فکر کردن صرفاً به‌معنای متأثر شدن از این یا آن چیز، از این یا آن محتوای تفکر فعلیت‌یافته، نیست، بلکه در عین حال به‌معنای متأثر شدن از پذیرندگی خویش است، و نیز بدین معناست که در هر فکری، بالقوگی ناب تفکر را تجربه کنیم. (ارسطو: «وقتی تفکر به‌طور بالفعل به هر چیزی [که بدان می‌اندیشد] بدل شده است - همان‌طور که در مورد انسانی که به‌طور بالفعل واجد معرفت است چنین عبارتی را به‌کار می‌برند - همچنان به‌نحوی در حالت بالقوگی باقی است... پس تفکر قادر به فکر کردن به نفس خویش است.»)

فقط وقتی من همواره از قبل و منحصرأ به فعلیت درنیامده باشم، بلکه به‌نوعی امکان و بالقوگی [یا توان] واگذار شده باشم، فقط وقتی زیستن و قصد کردن و دریافتن، خود، هربار، در آن‌چه آن را می‌زیم و قصد می‌کنم و درمی‌یابم، به مسئله‌ی اصلی بدل شوند - به عبارت دیگر، فقط وقتی تفکر وجود داشته باشد - فقط آن زمان است که یک شکل حیات می‌تواند، در متن

واقع بودگی [factness] و شیء بودگی [thingness] اش، به شکل - حیات بدل گردد، که در آن، مجزاساختن چیزی نظیر حیات برهنه ممکن نیست.

آن تجربه‌ای از تفکر که در این جا مدنظر است، همواره تجربه‌ی یک توان مشترک یا همگانی است. اجتماع^۱ و بالقوگی بی هیچ باقیمانده‌ای باهم یکی می‌شوند زیرا ذاتی بودن یک اصل اجتماع گرا نسبت به هر بالقوگی در حکم یکی از کارکردهای خصلت ضرورتاً بالقوه‌ی هر اجتماعی است. در میان آن موجوداتی که می‌توانند همواره از قبل به فعلیت درآیند، موجوداتی که همواره از قبل این یا آن چیز، این یا آن هویت، هستند، و توان خویش را به تمامی در این چیزها و هویت‌ها به ته رسانده‌اند - در میان چنین موجوداتی هیچ نوع مشترک بودگی یا اجتماعی نمی‌تواند وجود داشته باشد، بلکه آنچه هست فقط تلاقی‌ها یا همزمانی‌ها یا تقسیم‌های مبتنی بر امور واقع است. ما با دیگران فقط از طریق آن چیزی می‌توانیم هم‌سانی و ارتباط برقرار کنیم [communicate] که در ما - و به همان نسبت در دیگران - بالقوه باقی مانده است، و هر هم‌سانی یا ارتباطی (مطابق با تلقی بنیامین از زبان) پیش از هر چیز نه هم‌سانی چیزی همگانی و مشترک، بلکه هم‌سانی خود هم‌سانی‌پذیری است. از سوی دیگر، اگر یک و فقط یک موجود وجود می‌داشت، این موجود مطلقاً ناتوان و فاقد هر نوع بالقوگی [impotent] می‌بود (از همین روست که متألهان معتقدند خداوند جهان را از هیچ [ex nihilo] خلق کرد، به بیان دیگر، مطلقاً بدون هیچ

۱. community یا همان مشترک بودگی که با امر مشترک، the common، هم‌ریشه است. آگامبن در این جا از همین قرابت ریشه‌شناختی استفاده می‌کند. البته شاید بهتر باشد به جای «امر مشترک»، گاهی نیز «امر همگانی» را به کار ببریم، که قرابت روشن‌تری با همگان یا همان اجتماع (که در فارسی گاهی به «باهم بودگی» نیز ترجمه شده است) دارد و ضمناً پیوند آن با communication در معنای ارتباط یا هم‌سانی (رساندن چیزی به همدیگر) را نیز بهتر نشان می‌دهد. به هر حال در کل این بحث پیشوند - co در معنای هم - مدنظر است... م.

جورجو آگامبن ۲۳

توانی). پس آن جایی که من توانایم، ما همواره از قبل بسیاریم (درست همان طور که اگر زبانی در کار باشد، یعنی توانی برای سخن گفتن، آن گاه ممکن نیست فقط یک موجود واحد وجود داشته باشد که به آن زبان سخن بگوید).

به همین دلیل است که فلسفه‌ی سیاسی مدرن با تفکر کلاسیک شروع نمی‌شود، تفکری که تعمق، یا *bios theoreticos*، را به فعالیتی مجزا و جدا افتاده بدل ساخته بود («تبعید منزوی به منزوی»)، بلکه فقط با این رشدگرایی [Averroism] به راه می‌افتد، یعنی با تفکر مبتنی بر یگانه عقل ممکن مشترک میان همه‌ی آدمیان، و نیز، به نحوی حیاتی، با این ادعای دانه — در در باب سلطنت — که در ذات خود توان تفکر، نوعی کثرت وجود دارد:

پیداست که ظرفیت بنیادین آدمی همانا برخورداری از نوعی بالقوگی یا توان برای عقلی بودن [intellectual] است. و از آن جا که این توان نمی‌تواند به تمامی در قالب یک انسان واحد یا در قالب هیچ یک از اجتماعات جزئی و خاص متشکل از آدمیان فوق‌الذکر به فعلیت رسد، لاجرم باید کثرتی در نوع بشر وجود داشته باشد که از طریق آن، این بالقوگی بتواند فعلیت یابد... عمل درخور نوع بشر به منزله‌ی یک کل عبارت است از به کار بستن مستمر تمامی ظرفیت خویش برای رشد عقلی، اولاً، در امور نظری، و، ثانیاً، به عنوان گسترش نظریه در عمل.

عقلی بودن [intellectuality] انتشار یافته‌ای که درباره‌ی آن حرف می‌زنم و مفهوم مارکسی «عقل همگانی» [general intellect]، صرفاً در درون چشم انداز چنین تجربه‌ای واجد معنا می‌گردند. این دو *multitudo* [کثرت یا انبوهه] را تعیین می‌کنند که ذاتی توان تفکر به طور کلی است. عقلی بودن و تفکر شکلی از حیات در میان دیگر اشکال نیستند که در متن آن، حیات و تولید اجتماعی خود را صورت بندی کنند، بلکه برعکس، آن‌ها همان توان واحدی اند که اشکال کثیر

حیات را به منزله‌ی شکل - حیات برمی‌سازند. در مواجهه با حاکمیت دولت، که وجود خود را فقط از طریق مجزاساختن حیات برهنه از شکل آن در هر پس‌زمینه‌ای می‌تواند تصدیق کند، آن‌ها همان توانی‌اند که بی‌وقفه حیات را با شکلش وحدت می‌بخشند یا از منفصل شدن حیات از شکلش جلوگیری می‌کنند. عمل تمایزگذاشتن میان حک و ثبت محض و توده‌ای معرفت اجتماعی در متن فرآیندهای مولد (ثبتي که مشخصه‌ی فاز معاصر سرمایه‌داری، یعنی همان جامعه‌ی نمایش، است) و عقلی بودن به مثابه توان آنتاگونیستی و شکل - حیات - چنین عملی از دل همین اتصال و همین جدایی‌ناپذیری عبور می‌کند. تفکر شکل - حیات است، حیاتی که نمی‌تواند از شکلش جدا گردد؛ و هر کجا قرابت این حیات جدایی‌ناپذیر ظاهر شود - چه در مادیت فرآیندهای جسمانی و شیوه‌های معمول حیات و چه در نظریه - در آن‌جا و فقط در آن‌جاست که تفکر وجود دارد. همین تفکر، همین شکل - حیات است که، با وانهادن حیات برهنه به «انسان» و «شهروند» - همان کسانی که موقتاً بر تن آن جامه می‌پوشانند و با «حقوق» خویش بازنمایی‌اش می‌کنند - باید به مفهوم هادی و مرکز واحد سیاست آینده بدل شود.

(۱۹۹۳)

فراسوی حقوق بشر

در سال ۱۹۴۳ هانا آرنت در یک نشریه‌ی کوچک یهودی انگلیسی‌زبان، *منورا جورنال*، مقاله‌ای چاپ کرد با عنوان «ما پناهندگان». در این نوشته‌ی کوتاه اما پراهمیت، آرنت تصویری جدل‌آمیز از کسی به نام آقای کوهن ترسیم می‌کند. این آقای یهودی که در محیطی تازه جذب شده و هویتی تازه پذیرفته، ۱۵۰ درصد آلمانی، ۱۵۰ درصد وینی و ۱۵۰ درصد فرانسوی شده است اما آخر کار با تلخکامی درمی‌یابد که «دوبار نمی‌تواند به کام دل برسد.» پس از این توصیف جدلی، آرنت می‌کوشد تصور معمول را از وضعیت پناهندگان و میهن‌باختگان — یعنی همان وضعیتی که خود در آن به سر می‌برد — زیر و رو کند و بدین‌سان از روی آن وضعیت، الگوی یک آگاهی تاریخی نوین را برسازد. پناهنده‌ای که از همه‌ی حقوق خود بی‌بهره شده و با این همه به هیچ قیمتی حاضر نیست بار دیگر تن به جذب‌شدن در یک هویت ملی تازه بسپارد، بلکه می‌خواهد به‌روشنی در وضع و حال خویش اندیشه کند، به بهای گمنامی گنجی گران‌بها به کف می‌آورد: «برای او تاریخ دیگر کتابی بسته نیست و سیاست دیگر ملک طلق غیریهودیان نخواهد بود. او می‌داند که پس از تبعید یهودیان بلافاصله نوبت

به اکثریت اروپاییان خواهد رسید. پناهندگانی که از یک کشور به کشوری دیگر رانده و آواره می‌شوند، پیش‌قراولانِ مردمان خویش‌اند.^۱

با این‌که پنج دهه از زمان نگارش مقاله‌ی آرنت گذشته، هیچ از رونق آن نکاسته است. پس جا دارد به تأمل در مفاد این تحلیل پردازیم. نه تنها مسئله‌ای که مقاله پیش کشیده با همان اضطرار و فوریت هم در اروپا و هم در دیگر نقاط جهان رخ نموده است، بلکه در عصر افول بی‌امان دولت - ملت‌ها و زوال عموم مقولات حقوقی - سیاسی سستی می‌توان گفت «پناهنده» یگانه چهره‌ی تصویرپذیری است که می‌توان از مردمان زمانه‌ی ما به‌دست داد. دست‌کم مادامی که هنوز فرایند فروپاشی دولت - ملت و زوال حاکمیت آن به پایان نیامده است، «پناهندگی» یگانه مقوله‌ای است که امروزه می‌تواند چارچوبی برای درک صور و حدود اجتماعات سیاسی محتمل آینده فراهم سازد. درواقع، اگر بخواهیم از پس رسالت‌های سربه‌سر تازه‌ای که این دوره و زمانه بر دوش ما نهاده برآیم، به‌نظر می‌رسد باید بی‌معطلی مفاهیم بنیادینی (چون بشر و شهروند همراه با حقوقی که به آن دو نسبت می‌دهند و حتا طبقه‌ی حاکم، کارگر و غیرذلک) را که تاکنون مبنای توصیف موضوعات سیاسی بوده یک‌سره کنار بگذاریم و فلسفه‌ی سیاسی خود را از نو بر پایه‌ی سیمای یکتای پناهنده استوار کنیم.

نخستین بار که پناهندگان در تاریخ به‌صورت پدیده‌ای گسترده و توده‌گیر جلوه‌گر شدند، پس از پایان جنگ جهانی اول بود: برهه‌ای که امپراتوری‌های بزرگ روسیه، اتریش - مجارستان و عثمانی فرو پاشیدند و پیمان‌نامه‌های صلح نظم نوینی در جهان آفریدند و همه‌ی این‌ها ساختار جمعیتی و سرزمینی اروپای مرکزی و شرقی را از بیخ و بن دگرگون ساختند. در مدت زمان کوتاهی، یک

1. Hannah Arendt, "Werifugees", 1943

جورجو آگامبن ۲۷

میلیون و نیم تن از مردمان روسیه‌ی سفید، هفتصد هزار ارمنی، پانصد هزار بلغاری، یک میلیون یونانی و صدها هزار آلمانی، مجاری و رومانیایی سرزمین خود را ترک گفتند و به سرزمین‌های دیگر کوچ کردند. بر این توده‌های آواره و سرگردان باید وضعیت آستن انفجاری را افزود که بر اثر پیدایش کشورهای نوینادی پدید آمد که از پی انعقاد معاهده‌های صلح و بر اسلوب دولت ملی پای در عرصه‌ی جغرافیای جهان نهادند (برای نمونه تجزیه‌ی یوگسلاوی و چک و اسلوواکی را در نظر آورید). حدود سی درصد جمعیت این کشورها اقلیت‌هایی بودند که می‌بایست دل به پشتیبانی پیمان‌نامه‌های بین‌المللی (موسوم به عهدنامه‌های حامی اقلیت‌ها) خوش می‌داشتند؛ گو این‌که بیشتر آن‌ها در حد حرف باقی ماندند. چند سال پس از این رویدادها بود که وضع قوانین نژادپرستانه در آلمان و وقوع جنگ داخلی در اسپانیا خیل کثیری از پناهندگان تازه را در سرتاسر اروپا پراکند.

ما بر حسب عادت بین پناهندگان و آنانی که تابعیت رسمی هیچ کشوری را ندارند تمایز می‌گذاریم، لیکن این تمایز از این پس آن‌قدرها که در نظر اول می‌نماید ساده نخواهد بود. بسیاری از پناهندگانی که به مفهوم دقیق کلمه شهروند هیچ کشور و تابع هیچ دولتی نبودند، این حالت را بر بازگشت به سرزمین آبا و اجدادی خویش ترجیح می‌دادند. (این نکته در مورد یهودیان لهستانی و رومانیایی که در پایان جنگ در فرانسه و آلمان به سر می‌بردند و در روزگار ما در مورد قربانیان آزار و شکنجه‌های سیاسی صدق می‌کند، همچنین در مورد آنانی که بازگشت به وطن برای‌شان در حکم بدرود با حیات است.) از سوی دیگر دولت‌های تازه‌تأسیس شوروی یا ترکیه را می‌بینیم که بی‌درنگ ملیت پناهندگان روسی و ارمنی و مجاری را از ایشان می‌ستاندند. جا دارد این نکته را هم گوشزد کنیم که با آغاز دوران جنگ جهانی اول، بسیاری از دولت‌های اروپا قوانینی وضع کردند که اجازه می‌داد بسیاری از شهروندان ملیت و تابعیت خود را از کف بدهند. پیشگام وضع این قوانین دولت فرانسه

بود که در ۱۹۱۵ این رویه را با شهروندانی پیش گرفت که اصل و نسب‌شان به کشورهای «دشمن» می‌رسید و در آن زمان تابعیت فرانسه را داشتند؛ پس از آن، دولت بلژیک در ۱۹۲۲ تابعیت شهروندانی را که طی دوران جنگ دست به کارهای «ضد ملی» زده بودند ملغا کرد؛ ۱۹۲۶، رژیم فاشیست ایتالیا در مورد شهروندانی که از دید خودش «لایق شهروندی ایتالیا نبودند» قانونی مشابه را از تصویب گذراند؛ در ۱۹۳۳ نوبت به دولت اتریش رسید و این روند ادامه داشت تا در سال ۱۹۳۵ دولت آلمان با وضع قوانین نورنبرگ شهروندان آلمانی را به دو گروه شهروندان کامل و شهروندان فاقد حقوق سیاسی تقسیم کرد. [به موجب این قوانین، یهودیان از بسیاری حقوق شهروندی محروم شدند و دیگر اجازه نداشتند با افراد نژاد آریایی پیمان زناشویی بندند... م.] مجموعه قوانین یاد شده — و سیل عظیم توده‌های بدون تابعیتی که به راه انداخت — نقطه‌ی عطف بسیار مهمی در تاریخ حیات دولت — ملت پدید آورد که آن را تا همیشه از بند مفاهیم کلی و خام «مردم» و «شهروند» رها ساخت.

این جا مجال آن نیست که به تاریخ تشکیل هیئت‌های بین‌المللی گونه‌گونی پردازیم که دولت‌ها، جامعه‌ی ملل و بعدها سازمان ملل متحد از طریق آن‌ها در صدد حل معضل پناهندگان برآمده‌اند — از اداره‌ی رسیدگی به امور پناهجویان روسی و ارمنی نانس (۱۹۲۱) گرفته تا هیئت عالی پناهندگان آلمانی (۱۹۳۶)، کمیته‌ی بین‌الدولتین پناهندگان (۱۹۳۸)، کمیته‌ی رسیدگی به پناهندگان بین‌المللی در سازمان ملل (۱۹۴۶) و کمیسیون عالی پناهندگان (۱۹۵۱) که تا به امروز دایر است و فعالیتش به جهت موقعیت و مقام خاصی که دارد بیشتر «بشر دوستانه و اجتماعی» و فاقد جنبه‌ی سیاسی است. نکته‌ی مهم این که هرگاه موضوع «پناهندگان» از حد موارد فردی فراتر رفته و به صورت پدیده‌ای جمعی و توده‌ای ظاهر شده (همان گونه که در سال‌های بین دو جنگ شاهد بودیم و هم اکنون نظاره‌گر وقوع دوباره‌ی آن‌ایم)، هم این سازمان‌ها [ی چندملیتی] و هم

جورجو آگامبن ۲۹

تک تک دولت‌ها اگرچه با آب و تاب فراوان سنگِ دفاع از حقوق مسلم انسانی را به سینه زده‌اند، نه تنها این معضل را حل نکرده‌اند، بلکه حتا نتوانسته‌اند چنان که باید با اصل مسئله طرف شوند. از همین رو است که می‌بینیم اصلِ پرسش به حوزه‌ی اختیارات نیروهای پلیس و سازمان‌های به اصطلاح بشردوستانه منتقل شده است.

این ناتوانی صرفاً از خودبینی و بی‌بصیرتی دستگاه‌ها و دیوان‌های اداری مایه نمی‌گیرد، بلکه همچنین زائیده‌ی خودِ مفاهیم پایه‌ای است که به روند ادغام «تولد» [nativity]، (یعنی ادغام «زندگی») در نظام حقوقی دولت - ملت نظم و نسق می‌بخشند. هانا آرنست فصل پنجم کتاب *سرچشمه‌های توتالیتاریسم* خود را که به مسئله‌ی پناهندگان اختصاص داده، «افول دولت - ملت و پایان حقوق بشر» نام نهاده است. این تعبیر آرنست - که سرنوشت حقوق بشر را به سرنوشت دولت - ملت مدرن گره می‌زند، طوری که پایان کارِ دومی را به ناچار با مهجورشدنِ اولی همراه می‌داند - درخور بررسی و واکاوی دقیق است. پارادوکسی که در این جا به نظر می‌آید آن است که دقیقاً همان چهره‌ای که باید تجسم کاملِ حقوق «انسان محض» [*man par excellence*]، یعنی آدمی پیش از آن‌که به صفت شهروندی یا امثال آن متصف گردد... م. باشد، یعنی شخص «پناهنده»، این مفهوم را از بنیاد دچار بحران می‌کند. آرنست می‌نویسد: «مفهوم حقوق بشر که بر پایه‌ی وجود فرضیِ انسانی به مفهوم دقیق کلمه انسان استوار است، همین که آنانی که سنگش را به سینه می‌زنند در برابر انسان‌هایی قرار می‌گیرند که جز "انسان بودن" محض هیچ خصلت دیگری ندارند به یکباره فرو می‌ریزد.» در نظام دولت - ملت، حقوق بشر که از قرار معلوم حقوقی مقدس و مسلم انگاشته می‌شود، به محضی که دیگر نتوان از آن حقوق به مثابه حقوق شهروندانِ یک دولت سخن گفت کارایی خود را به کلی از دست می‌دهند. اگر

در عنوان اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ فرانسه اندکی تأمل کنید، ایهامی را می‌بینید که متضمن همین معناست: «اعلامیه‌ی حقوق بشر و حقوق شهروند». پرسش این است: آیا نویسندگان اعلامیه این دو اصطلاح [بشر و شهروند] را برای نامگذاری روی دو واقعیت مجزا به کار برده‌اند یا که نه، بر آن بوده‌اند تا واقعیت یا مفهوم واحد پیچیده‌ای را با دو کلمه (که البته به هم مربوط‌اند) بیان کنند، هر چند روشن است که اصطلاح نخست دومی را در دل خود دارد؟

در دل نظام سیاسی دولت - ملت، هیچ فضای مستقلی برای خود انسان از آن حیث که انسان است و قطع نظر از هر صفت و خصوصیتی [نظیر شهروند] در کار نیست. کمترین گواه این مدعا این واقعیت است که حتا در بهترین دولت‌های ملی، فرد پناهنده همواره منزلت و وضعیتی موقت دارد، چندان که دو راه بیشتر پیش روی خود نمی‌بیند؛ یا باید به تابعیت دولتی تازه درآید یا باید به وطن خویش بازگردد. در چارچوب قوانین دولت - ملت، چیزی به نام شأن و منزلت انسان بماهو انسان [قطع نظر از شهروند بودن یا نبودن] اصلاً قابل تصور نیست.

دیگر زمان آن سر آمده که به اعلامیه‌های حقوق بشری که از سال ۱۷۸۹ تا به امروز صادر شده‌اند به چشم بیانه‌هایی بنگریم که از ارزش‌های ازلی - ابدی سخن گفته‌اند، یعنی ارزش‌هایی ماورای قوانین حقوقی که قانون‌گذاران هیچ‌گاه حق ندارند آن‌ها را زیر پا بگذارند؛ حال وقت آن است که این اعلامیه‌ها را بر حسب کارکرد واقعی‌شان در دولت‌های مدرن مدنظر گیریم. درواقع، حقوق بشر، بیش از هر چیز، تجسم ادغام و جذب حیات برهنه‌ی طبیعی در سامان حقوقی - سیاسی دولت - ملت است. آن حیات برهنه (یعنی واقعیت محض زندگی انسان) که در «نظام اجتماعی - سیاسی جهان باستان» به خدا تعلق داشت و در جهان کلاسیک (یونان باستان) در قالب واژه‌ی *zoē* [حیات حیوانی] به‌وضوح از حیات سیاسی در قالب واژه *bios* متمایز گشت، اکنون در

جورجو آگامبن ۳۱

کانون دل مشغولی‌های دولت جای گرفته است و به تعبیری دیگر، به صورت شالوده‌ی زمینی و این جهانی دولت درمی‌آید. دولت - ملت، از این حیث، دولتی است که *nativity* یا همان تولد (یعنی حیات برهنه‌ی انسان) را شالوده حاکمیت و اقتدار خویش می‌سازد. این است معنای (نه چندان ابهام‌آمیز) سه بند نخست اعلامیه‌ی حقوق بشر ۱۷۸۹: اعلامیه‌ی مذکور تنها از آن روی که عنصر «تولد» را در هسته‌ی هر انجمن یا نهاد سیاسی درج کرده است (بندهای ۱ و ۲)، توانسته است (در بند ۳) اصل حاکمیت را با قوت تمام به مفهوم ملت پیوند زند (دقت کنید که واژه‌ی «ملت» یا «بومی» *native* [Natio]، در اصل تنها به معنای «تولد» [Nascita] بوده است و بس). در پس این پیوند اما داستانی ساختگی نهفته است، این که «تولد» بلافاصله بدل به «ملت» می‌شود، چندان که هیچ تمایزی بین این دو مفهوم نمی‌توان نهاد. و این بدین معناست که برای برخوردار شدن از حقوق، «بشر» بودن صرفاً پیش شرط لازم برای «شهروند» بودن است، پیش شرطی که بلافاصله محو می‌شود و رنگ می‌بازد؛ یعنی فرد برای آن که از حقوق بهره‌مند گردد باید حتماً شهروند باشد، بشربودن لازم است اما کافی نیست (در حقیقت، فرد هرگز حق ندارد به عنوان انسان محض [و پیش از شهروند شدن] مطالبه‌ی حقوق کند).

اگر در نظام دولت - ملت‌ها پناهنده معرف عنصری چنین برهم‌زننده‌ی آرامش است، خاصه از آن روست که پناهنده یکپارچگی فرضی هویت را در این دولت‌ها زیر سؤال می‌برد. پناهنده با شکاف انداختن بین انسان و شهروند، و بین تولد و ملیت، افسانه‌ی بنیادگذار حاکمیت را دچار بحران می‌کند. بی‌گمان این قاعده همواره چندتایی استثنا داشته است؛ اما آنچه عصر ما را از دیگر اعصار جدا می‌کند، این است که چندپارگی روزافزون نوع بشر را دیگر نمی‌توان در چارچوب دولت - ملت بازنمایی کرد - و همین امر بنیادهای دولت - ملت را در معرض تهدید قرار می‌دهد. از همین رو، یعنی از آن جا که پناهنده پایه‌های

تثلیث کهن و دیرپای دولت / ملت / سرزمین را سست می‌کند، چهره‌ی پناهنده که بر حسب ظاهر حاشیه‌ای می‌نماید، شایسته‌ی آن است که چهره‌ی مرکزی و قهرمان تاریخ سیاسی ما قلمداد شود. از یاد نباید برد که نخستین اردوگاه‌ها در اروپا مکان‌هایی بودند که برای مهار و پاییدن آوارگان و پناهندگان برپا شدند و انواع جدید اردوگاه‌ها — اردوگاه‌های توقیف قبل از محاکمه^۱، اردوگاه‌های کار اجباری، اردوگاه‌های کشتار جمعی — نشان از آن دارد که به‌راستی بین انواع اولیه و انواع جدید قرابت هست. یکی از انگشت‌شمار قانون‌هایی که نازی‌ها طی دوران طرح «راه‌حل نهائی» زیر پا نگذاشتند این بود که تا قبل از سلب کامل ملیت از یهودیان و کولیان (حتا تا قبل از سلب آن شهروندی درجه دومی که پس از قوانین نورنبرگ به ایشان تعلق یافته بود) هیچ‌کس را روانه‌ی اردوگاه‌های مرگ نمی‌کردند. وقتی حقوق بشر دیگر همان حقوق شهروندی نباشد، آن‌گاه انسان به‌راستی مقدس می‌شود، مقدس به مفهومی که این اصطلاح در قوانین حقوقی روم باستان داشت: آن‌که تقدیرش مرگ است.^۲

حال زمان آن رسیده که مفهوم «پناهنده» را با قاطعیت از مفهوم «حقوق بشر» جدا کنیم و دیگر به حق «پناهندگی» (که در چارچوب قوانین دولت‌های اروپایی روزبه‌روز محدود و محدودتر می‌شود) به دیده‌ی مقوله‌ای مجرد و نظری ننگریم که در قالب آن باید به فهم پدیده‌ی پناهندگان پرداخت (آگنس هلر با بررسی موجز بیانیه‌ی اخیر دول اروپایی راجع به «حقوق پناهندگان» نشان

۱. مانند توقیف و بازداشت آمریکاییان ژاپنی تبار بعد از سانحه‌ی بمب‌گذاری «پرل هاربر» به‌دست نیروهای ژاپنی در ۱۹۴۲ و اقدام مشابه حکومت انگلستان در مورد مظنونان به همکاری با ارتش آزادی‌بخش ایرلند شمالی در دهه ۱۹۷۰-م.

۲. آگامبن «هومو ساکر» (بشر مقدس) را چنین تعریف می‌کند: هومو ساکر انسانی است که می‌توان او را کشت لیکن قربانی نمی‌توان کرد. آگامبن معتقد است این پارادوکس در تکوین مقام و موقعیت «فرد» مدرن بسیار کارگر بوده، فرد مدرن در نظامی روزگار می‌گذراند که بر «حیات برهنه‌ی» جمعی افراد بشر بند و مهار می‌زند. م.

جورجو آگامبن ۳۳

داده است که این بیانیه جز سردرگمی و شرمساری هیچ ثمری نخواهد داشت). به پناهنده باید با در نظر گرفتن آنچه در حقیقت هست نظر افکند، «پناهنده بودن» یک سره مفهومی مرزی است که اصول و مبادی دولت - ملت را از بیخ و بن به پرسش می گیرد و در همان حال یاری مان می کند تا گستره‌ی مقولاتی را که دیگر نمی توان نوسازی آن ها را به تعویق انداخت هر چه روشن تر سازیم.

در همین اثنا، پدیده‌ی موسوم به مهاجرت به اصطلاح غیرقانونی به کشورهای اتحادیه‌ی اروپا اکنون ابعاد و مختصات‌ی یافته که تحول بنیادین را در دیدگاه ما راجع به پناهندگان کاملاً موجه می سازد (ارقام و ابعاد مهاجرت احتمالاً بیشتر و بیشتر خواهد شد، بر طبق برخی پیش بینی ها در سال های آینده حدود بیست میلیون تن از کشورهای اروپای مرکزی کوچ خواهند کرد). دولت های جوامعی که فرآیند صنعتی شدن را پشت سر گذاشته امروزه با معضل تازه‌ای دست و پنجه نرم می کنند و آن پیدایش «انبوه ناشهروندانی» است که در این کشورها «اقامت دائم» دارند، اینان نه می توانند و نه می خواهند به تابعیت دولتی تازه تن دهند یا دوباره به تابعیت کشور پیشین خود درآیند. بیشتر این نا - شهروندان در اصل ملیتی از آن خود داشته اند، لیکن از آن جا که ترجیح می دهند از پشتیبانی دولت خویش بهره ای نبرند، همچون پناهندگان، «در عمل بی دولت و بدون تابعیت» اند. توماس هامار [نظریه پرداز سوئدی در زمینه‌ی مسائل مهاجرت و پناهندگی] برای توصیف اینان که در کشوری سکنی می گزینند بی آن که شهروند دولت آن کشور شوند، اصطلاحی تازه وضع کرده است: «باشندگان»^۱. استعمال این واژه این امتیاز را دارد که نشان می دهد مفهوم «شهروند» دیگر به کار توصیف واقعیت اجتماعی - سیاسی دولت های مدرن نمی آید.^۲ از سوی

۱. بلشین در اصل به معنای سکنی گزیدن است در برابر *denizen* که از ریشه انگلیسی - نورماندی *denize* به معنای «در درون» گرفته شده و به کسی اطلاق می شود که «در» داخل کشوری که زادگاهش نیست اقامت گزیده، یعنی حق اقامت دارد و از پاره‌ای حقوق بومیان و شهروندان برخوردار است.

2. Thomas Hammar, *Democracy and nation State*, 1990

دیگر، شهروندان کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی (چه در اروپا و چه در ایالات متحده‌ی آمریکا) روزبه‌روز بیشتر از مشارکت سیاسی در قالب‌های مدون و رسمی دولت‌ها تن می‌زنند و با این کار پرده از تمایل خود به بدل‌شدن به «باشندگان» [به‌جای شهروندان] برمی‌دارند. این روند، همسو با یک قاعده‌ی دیرآشنا رخ می‌دهد: وقتی در جامعه‌ای، قواعد رسمی دولت تبعیض‌های گونه‌گون را روا می‌دارد، همگون‌سازی افراد، آن‌هم در ابعاد وسیع، تنها و تنها به حس بیزاری و نابردباری در آدمیان دامن می‌زند و عکس‌العمل و جبهه‌گیری‌های حاکی از بیگانگی‌هراسی را در دو چندان خواهد کرد.

پیش از آن‌که بار دیگر بساط اردوگاه‌های مرگ در اروپا افکنده شود (رخدادی که هم‌اکنون در آستانه‌ی وقوع است)، دولت - ملت‌ها باید این شهامت را در خود پرورند که اصل ادغام «تولد» در «ملیت» و تثلیث دیرپای دولت / ملت / سرزمین را که بر پایه‌ی آن تکوین یافته است، از بنیاد به پرسش گیرند. در این مقام کافی است به یک روند احتمالی اشاره کنم. چنان‌که مشهور است یکی از گزینه‌های ممکن برای حل معضل بیت‌المقدس [اورشلیم] آن است که این شهر بی‌آن‌که تقسیمات سرزمینی و مرزی معینی در کار باشد، در آن واحد پایتخت دو دولت متمایز باشد. این گزینه متضمن وضعیت محال‌گونه و متناقض‌نمایی است که می‌توان از آن به نوعی حالت برون‌مرزی متقابل (یا به سخن بهتر، حالت بی‌مرزی یا بی‌سرزمینی) تعبیر کرد. شاید بتوان این گزینه را چونان الگویی تازه برای تعریف مجدد مناسبات بین‌المللی به همه‌جای عالم تعمیم داد. به‌جای دو دولت ملی که توسط مرزهایی نامطمئن و پرخطر از هم جدا می‌شوند، می‌توان دو جماعت سیاسی را به تصور درآورد که در ناحیه‌ای واحد سکنی دارند و هر یک نسبت به دیگری در حالت «خروج» [exodus]، در اصل به‌معنای خروج و عزیمت بنی‌اسرائیل از سرزمین مصر] به‌سر می‌برند و آن‌چه از

جورجو آگامبن ۳۵

هم جداشان می کند مجموعه ای از حقوق برون مرزی متقابل خواهد بود که در آن، مفهوم راهبر و محوری دیگر نه 'ius' یا «حقوق» شهروند بلکه 'refugium' یا «پناهجویی» فرد است. چیزی نظیر همین معنا را می توان درباره ی کل اروپا گفت، می توان به اروپا دیگر به دیده ی «اروپای ملت ها» ننگریست، که گزینه ای است محال و نتایج فاجعه بار آن از هم اکنون هویدا گشته است، بلکه آن را چونان فضایی بدون مرز یا برون از مرزهای سرزمینی تصور کرد که در آن همه ی باشندگان، یعنی ساکنان همه ی دولت های اروپایی (اعم از شهروند و غیر شهروند)، در نوعی وضعیت «خروج» یا «پناهندگی» به سر می برند و اروپایی بودن در آن به معنای همواره در حالت خروج یا کوچ بودن شهروند خواهد بود (که البته در عین حال به معنای ساکن بودن و عدم تحرک ظاهری نیز هست). فضای اروپا بدین قرار معرفت شکافی پرناسدنی میان «تولد» و «ملت» خواهد بود که در آن مفهوم کهن مردم (که چنان که همه می دانند، همواره از یک اقلیت حکایت می کند) بار دیگر می تواند معنا و محتوایی پیدا کند که از این حیث در تضاد آشکار با مفهوم ملت (که تاکنون آن مفهوم دیگر را به ناحق مصادره به مطلوب می کرده) قرار خواهد گرفت.

این فضای بکر را بر هیچ قلمرو سرزمینی و ملی همگنی منطبق نمی توان ساخت و آن را با مجموع یا حاصل جمع «توپوگرافیک» چنان قلمروهایی نیز معادل نمی توان گرفت. راست آن که این فضا بر روی آن قلمروها و سرزمین ها مدام اثر می گذارد، در آن ها حفره هایی پدید می آورد و آن ها را به لحاظ «توپولوژیک» [«سطح شناختی»] چنان بخش بندی می کند که حاصل به سان شیشه ی «لایدن» یا نوار «مویوس» از کار درخواهد آمد، یعنی فضایی که در آن نمی توان بیرون را از درون تمیز داد در این فضای نوین، شهرهای اروپایی رابطه ی تازه ای با یکدیگر می یابند، طوری که در نسبت باهم حالت برون مرزی متقابل پیدا می کنند و بدین سان جایگاه کهن خویش را از نو کشف می کنند، یعنی بار دیگر به شهرهای کل جهان [و نه فقط اروپا] بدل می شوند.

هم‌اکنون که این مقاله را می‌نویسم، چهارصد و بیست و پنج فلسطینی در نوعی سرزمین یا منطقه‌ی بی‌طرف در حد فاصل اسرائیل و لبنان به‌سر می‌برند، اینان در زمره‌ی کسانی‌اند که دولت اسرائیل تبعیدشان کرده است. برطبق فرضیه‌ی هانا آرنت، اینان «پیش‌قراولان مردمان خویش» به‌شمار می‌آیند. لیکن این لزوماً یا صرفاً بدین معنی نیست که آنان هسته‌ی اولیه‌ی دولتی ملی را تشکیل می‌دهند که در آینده قوام خواهد یافت، دولتی که بعید نیست معضل فلسطینیان را عجالتاً حل کند. این راه‌حل، اما، همان اندازه نامناسب است که راه‌حل تشکیل دولت اسرائیل برای معضل یهودیان. البته سرزمین بی‌طرفی که آنان در آن پناه جسته‌اند متقابلاً بر روی سرزمین متعلق به دولت اسرائیل اثر گذارده است، به‌نحوی که در آن حفره‌هایی پدید آورده و چنان دگرگونش ساخته که تصویر بلندی‌های پوشیده از برف آن ناحیه بیشتر به‌صورت بخشی در درون این منطقه درآمده تا به‌صورت دیگر نواحی برساننده‌ی سرزمین اسرائیل [Heretz Israel]. این تنها در سرزمینی مصداق می‌یابد که در آن فضاهای متعلق به دولت‌های گوناگون حفره‌دار شوند و تغییر شکل توپولوژیک دهند؛ در چنین سرزمینی باید به یکایک شهروندان آموزش داد که پناهنده‌بودن خویش را بپذیرند. بقای حیات سیاسی آدمیان را امروزه تنها در چنین فضایی می‌توان به‌تصور درآورد.

(۱۹۹۳)

مردم چیست؟

هر تفسیری از معنای سیاسی اصطلاح مردم باید کار را از این واقعیت غریب آغاز کند که در زبان‌های اروپایی مدرن، این اصطلاح همواره بر فقیران، فرودستان، و حذف‌شدگان نیز دلالت داشته است. هم برای نامیدن سوژه‌ی سیاسی بر سازنده و مؤسس و هم برای نامیدن طبقه‌ای که — عملاً، اگر نه قانوناً — از سیاست حذف شده است، همین اصطلاح واحد به کار می‌رود.

اصطلاح ایتالیایی *popolo*، اصطلاح فرانسوی *peuple*، اصطلاح اسپانیایی *pueblo* — همراه با صفات متناظرشان، *Popolare*، *Populaire*، *Popular* — و اصطلاحات لاتینی متأخر *populus* و *popularis* که همه‌ی موارد فوق از این دو مشتق می‌شوند، چه در کلام محاوره و چه در قاموس سیاسی، به یکسان هم معرف کل شهروندان به منزله‌ی یک بدنه‌ی سیاسی یکپارچه است (همچون «مردم ایتالیا» یا *giudice popolare* [عضو هیئت منصفه‌ی دادگاه]) و هم معرف آن کسانی که عضو طبقات پست‌ترند (نظیر *homme du peuple* [مرد مردم یا آدم عامی]، *rione popolare* [همسایه‌ی عضو طبقه‌ی کارگر]، *front populaire* [جبهه‌ی مردمی]). حتا اصطلاح انگلیسی *people* نیز — که معنایش از

این هم تمایز نیافته تر است — به واقع معنای مردم معمولی، در تقابل با ثروتمندان و اشراف، را در خود دارد. بدین ترتیب، در قانون اساسی آمریکا بدون هیچ نوع تمایزی آمده است: «ما، مردم ایالات متحده...»؛ اما وقتی لینکلن در خطابه‌ی گتیسبرگ دست به دامان نوعی «حکومت مردم، توسط مردم، برای مردم» می‌شود، تکرار این لفظ تلویحاً مردمی دیگر را در برابر مردم اول قرار می‌دهد. نقش تعیین کننده‌ای که حس شفقت نسبت به مردم، در مقام طبقه‌ی حذف شده و محروم، در انقلاب فرانسه ایفا می‌کرد، گواهی است بر این نکته که چنین ابهامی تا چه اندازه حتا در طی انقلاب فرانسه (یعنی در همان لحظه‌ای که حق حاکمیت مردم به منزله‌ی یک اصل مطالبه شد) امری اساسی بود. هانا آرنست به ما یادآوری می‌کند که:

خود تعریف این واژه از دل شفقت زاده شد، و این اصطلاح به معادلی برای فلاکت و شوربختی بدل گشت — رویسپیر عادت داشت بگوید: مردم، شوربختان مرا می‌ستایند [*le peuple, malheureux m'applaudissent*]; حتا سی‌یز، یکی از غیر احساساتی‌ترین و معتدل‌ترین چهره‌های انقلاب، نیز می‌گفت: مردم همیشه شوربخت [*le peuple toujours malheureux*].^۱

اما نزد ژان بودن، در فصلی از شش کتاب *جمهوری*، مفهوم مردم از قبل مفهومی دوگانه است — هر چند در معنایی متفاوت؛ در این فصل او دموکراسی یا *Etat Populaire* [دولت مردمی] را چنین تعریف می‌کند: در همان حال که *menu peuple* [مردم خُرده‌پا] همان چیزی است که حذف آن از قدرت سیاسی کار عاقلانه‌ای است، برای *peuple en corps* [مردم در کل، یا بدنه‌ی مردم] حق حاکمیت در نظر گرفته شده است.

1. Hanah Arendt, *On Revolution*, New York, 1963

جورجو آگامبن ۳۹

چنین ابهام معناشناختی فراگیر و مداومی نمی‌تواند تصادفی باشد، بلکه خود یقیناً آن ابهامی را منعکس می‌کند که در سرشت و کارکرد مفهوم مردم در سیاست غربی نهفته است. به عبارت دیگر، چنان است که گویی آنچه ما آن را مردم می‌خوانیم به‌واقع نه یک سوژه‌ی متحد بلکه، برعکس، در حکم نوعی نوسان دیالکتیکی میان دو قطب متضاد بود: از یک سو، مردم در مقام یک کل، در مقام یک بدنه‌ی سیاسی یکپارچه و، از سوی دیگر، مردم در مقام یک زیرمجموعه، در مقام کثرت از هم گسیخته‌ی بدن‌های مسکین و مطرود؛ با مفهومی فراگیر روبه‌روایم که وانمود می‌کند دارای هیچ باقیمانده‌ای نیست، حال آن‌که، از سوی دیگر، با مفهومی انحصاری سر و کار داریم که می‌دانیم جا برای هیچ امیدی نمی‌گذارد؛ در یک قطب، حالت / دولت [state] تمام شهروندان حاکم و ادغام‌گشته و، در قطب دیگر، تبعید فلک‌زدگان، ستم‌دیدگان و مغلوبان، حال چه در قالب دربار معجزات^۱ و چه در قالب اردوگاه. هیچ‌جا مصداق واحد و موجزی برای اصطلاح مردم وجود ندارد: همچون بسیاری از مفاهیم سیاسی بنیادین (که، از این جهت، شبیه *Urworte* [کهن‌واژه‌های] فروید و آبل یا روابط سلسله‌مراتبی دومان‌اند)، مردم مفهومی قطبی است که بر حرکتی مضاعف و رابطه‌ای پیچیده میان دو حد نهائی دلالت دارد. لیکن این همچنین بدین معناست که بر ساختن یا شکل‌بخشیدن به نوع بشر در قالب یک بدنه‌ی سیاسی به‌واسطه‌ی نوعی شکاف بنیادین تحقق می‌یابد، و این‌که به‌سادگی می‌توان در دل مفهوم مردم حضور همان جفت مفهومی‌یی را تشخیص داد که پیش‌تر به‌منزله‌ی مقوله‌ی تعیین‌کننده‌ی ساختار سیاسی آغازین شناسایی شده بود: حیات برهنه (*people*) و هستی سیاسی (*People*)، حذف و ادغام، *zoē* و *bios*. مفهوم مردم همواره از قبل در بطن خویش حاوی این ترک یا شکستگی

۱. Court of Miracles. در رمان *گوزشت نوتردام* ویکتور هوگو، دربار معجزات نام مکان حاشیه‌ای و مخفی‌یی متعلق به دزدان و کولی‌ها و گندیان و ولگردان در پاریس قرن نوزدهم است. م.

زیست - سیاسی بنیادین است. این همان چیزی است که نمی‌تواند در کلیت آن چیزی که خود بخشی از آن است ادغام شود، و همچنین همان چیزی است که نمی‌تواند به آن کلیتی که خود همواره از قبل در آن ادغام گشته، تعلق داشته باشد. از همین جاست تضادها و معضلاتی که چنین مفهومی، هربار که در صحنه‌ی سیاسی بدان دست می‌یازند و از آن بهره می‌جویند، به بار می‌آورد. مردم چیزی است که همواره از قبل هست و در عین حال همان چیزی است که هنوز بناست تحقق یابد؛ مردم منبع ناب هویت است و مع الوصف هنوز بناست خودش را مجدداً تعریف کند و پالوده سازد، آن هم به‌طور مداوم و مطابق با محرومیت، زبان، خون، و زمین. این مفهوم چیزی است که در قطب مخالف خویش دقیقاً همان ذاتی را دارد که خود فاقد آن است؛ بنابراین تحققش با الغایش یکی می‌شود؛ این مفهوم برای این که وجود داشته باشد باید خودش را از طریق متضادش نفی کند (از همین جاست معضلات و سردرگمی‌های خاص جنبش کارگران، جنبشی که هم رو سوی مردم می‌آورد و هم در عین حال به الغای آن برمی‌خیزد). مفهوم مردم - که هربار به منزله‌ی پرچم خونین ارتجاع و بیرق لرزان انقلاب‌ها و جبهه‌های مردمی به اهتزاز درمی‌آید - همواره حاوی شکافی است آغازین‌تر از شکاف میان دوست و دشمن، نوعی جنگ داخلی مدام که در آن واحد هم این مفهوم را به‌طرزی ریشه‌ای‌تر از هر ستیزی دوپاره می‌کند و هم آن را وحدت‌یافته نگه می‌دارد و استوارتر از هر هویتی برمی‌سازدش. در حقیقت، آنچه مارکس پیکار طبقاتی می‌خواند - که جایگاهی چنین کانونی در تفکر او دارد، هر چند او هیچ‌گاه تعریف اساسی و قانع‌کننده‌ای از آن به‌دست نمی‌دهد - چیزی نیست مگر همین جنگ از دو سو ویرانگر، که هر مردمی را دوپاره می‌کند و فقط زمانی خاتمه خواهد یافت که مردم (People) و مردم (people)، در جامعه‌ی بی‌طبقه یا در ملکوت مسیحایی، باهم یکی شوند، یعنی فقط آن زمان که، به بیان درست، دیگر هیچ مردمی در کار نباشد.

جورجو آگامبن ۴۱

اگر قضیه از این قرار باشد — اگر مفهوم مردم در بطن خویش ضرورتاً حاوی ترک یا شکستگی زیست سیاسی بنیادین باشد — آن گاه امکان آن وجود دارد که برخی صفحات سرنوشت ساز تاریخ قرن مان را از نو بخوانیم. اگر پیکار میان دو مردم همواره در جریان بوده باشد، در روزگار ما این پیکار، به واقع، به شتاب برق آسا و واپسین خود دست یافته است. در روم باستان، شکاف درونی مردم از طریق تمایز روشن میان *populus* و *plebs* — هر یک با نهادها و قانون گذاران مختص خود — به لحاظ حقوقی تصدیق و مجاز شمرده شد، درست همان طور که در قرون وسطی، تفکیک میان پیشه وران (*popolo minuto*) و سوداگران (*popolo grasso*) با صورت بندی یی دقیق از فنون و مهارت های مختلف تطابق داشت. اما هنگامی که، از انقلاب فرانسه بدین سو، حاکمیت منحصرأ به مردم واگذار می شود، مردم به موجودیتی مشکل آفرین بدل می گردد، و فقر و محرومیت برای نخستین بار ظاهر نوعی رسوایی از هر جهت تحمل ناپذیر را به خود می گیرند. در عصر مدرن، فقر و محرومیت صرفاً مفاهیمی اقتصادی و اجتماعی نیستند، بلکه همچنین مقولاتی سرآپا سیاسی اند (اکنون میسم و «سوسیالیسم» که ظاهراً سیاست مدرن را تحت سلطه ی خود دارند، عملاً واجد معنایی سیاسی، یا، از آن بیش، زیست سیاسی اند).

از این منظر، عصر ما چیزی نیست مگر همان تلاش روشمند و سرسخت برای پُر کردن شکافی که مردم را دوپاره می کند، آن هم با ازبین بردن ریشه ای مردم حذف شده. چنین تلاشی، مطابق با جهات و افق های مختلف، هم راست و هم چپ، هم کشورهای سرمایه سالار و هم کشورهای سوسیالیستی، را گرد هم می آورد، کشورهایی که در اجرای نقشه ی تولید یک مردم واحد و تفکیک نشده با یکدیگر متحد گشته اند — نقشه ای نهایتاً بی ثمر که، مع الوصف، در همه ی کشورهای صنعتی شده به طرزی نصفه و نیمه واقعیت یافته است. وسواس به توسعه از آن رو در زمانه ی ما چنین خیره کننده است که با نقشه ی زیست سیاسی برای تولید یک مردم بدون شکستگی و ترک تطابق می یابد.

در پرتو چنین نوری، قلع و قمع یهودیان در آلمان نازی واجد معنای سرپا تازه‌ای می‌گردد. یهودیان، در مقام مردمی که از ادغام‌شدن در بدنه‌ی سیاسی ملی سر باز می‌زنند (به‌واقع این گمان می‌رود که همگون‌شدن این مردم عملاً فقط جنبه‌ی ساختگی و ظاهری دارد)، همان نمایندگان محض و تقریباً نماد زنده‌ی مردم‌اند، نماد آن حیات برهنه‌ای که مدرنیته ضرورتاً آن را در درون خودش می‌آفریند ولی دیگر به هیچ‌رو قادر به تحمل حضورش نیست. اکنون قاعدتاً باید خشم و غضب صریحی را درک کنیم که همراه با آن، ملت [volk] آلمان — نماینده‌ی محض مردم در مقام بدنه‌ی سیاسی یکپارچه — می‌کوشید یهودیان را برای همیشه از صحنه‌ی روزگار محو سازد، و این کار را هم دقیقاً به‌عنوان واپسین مرحله‌ی آن پیکار از دو سو ویرانگری انجام می‌داد که مردم و مردم را دوباره می‌کند. با راه‌حل نهائی — که کولی‌ها و عناصر همگون‌ناشدنی به هر دلیل را شامل می‌شد — نازیسم به‌شیوه‌ای مبهم و بیهوده کوشید صحنه‌ی سیاسی غرب را از شر این سایه‌ی تحمل‌ناپذیر خلاص سازد تا نهایتاً بتواند ملت (volk) آلمانی را در مقام همان مردمی که قادر به درمان و جوش دادن ترک زیست سیاسی آغازین است، تولید کند (و به همین دلیل است که سران نازی با چنان سماجتی این حرف را تکرار می‌کردند که با نابودساختن یهودیان و کولی‌ها آن‌ها عملاً دارند به‌نفع دیگر مردمان اروپایی نیز عمل می‌کنند).

با تغییری در اصل موضوعه‌ی فرویدی در مورد رابطه‌ی میان *Es* [آن یا نهاد] و *Ich* [من یا اگو]، می‌توان گفت که زیست‌سیاست مدرن بر اصلی استوار است که مطابق آن، «آن‌جا که حیات برهنه هست، باید یک مردم وجود داشته باشد» البته مادامی که بلافاصله این نکته را اضافه کنیم که صورت معکوس این اصل نیز معتبر است: «آن‌جا که یک مردم هست، باید حیات برهنه وجود داشته باشد». آن ترکی که گمان می‌رفت با ازبین‌بردن مردم — یعنی یهودیان، که نماد

جورجو آگامبن ۴۳

آن‌اند — جوش خورده است، خود را از نو بازتولید کرد، و بدین‌سان کل مردم آلمانی را بدل ساخت به حیات مقدس که محکوم به مرگ است، به یک بدن زیست‌شناختی که باید به‌طرزی نامتناهی پالوده و پاکسازی گردد (آن هم با ازین‌بردن بیماران روانی و حاملان امراض وراثتی). و امروزه، به‌شیوه‌ای متفاوت و با این حال مشابه، نقشه‌ی کاپیتالیستی - دموکراتیک برای ازین‌بردن فقیران، نه فقط در درون خویش مردمان محروم را بازتولید می‌کند، بلکه همه‌ی ساکنان جهان سوم را نیز به حیات برهنه بدل می‌سازد. فقط آن سیاستی که قادر به کنارآمدن با شکاف زیست‌سیاسی بنیادین مغرب‌زمین بوده است خواهد توانست این نوسان را متوقف کند و آن جنگ داخلی‌یی را خاتمه بخشد که مردمان و دولت‌شهرهای کره‌ی ارض را دوپاره می‌کند.

(۱۹۹۵)

اردوگاه چیست؟

آنچه در اردوگاه‌ها رخ داد از مفهوم حقوقی جرم یا جنایت فراتر می‌رود، آن هم تا حدی که ساختار سیاسی - حقوقی خاصی که آن رخدادها در متن‌شان به‌وقوع پیوستند اغلب بی‌هیچ بررسی‌یی کنار گذاشته شده است. اردوگاه همان مکانی است که در آن مطلق‌ترین وضعیت غیرانسانی‌یی [*conditio inhumana*] که تاکنون بر کره‌ی خاکی ظاهر گشته، تحقق یافت: این نهایتاً همه‌ی آن چیزی است که برای قربانیان و همچنین برای آیندگان واجد اهمیت است. من در این‌جا تماماً مسیر مخالف را پیش خواهم گرفت. من به‌عوض استنتاج تعریف اردوگاه از وقایعی که در آن‌جا رخ داده است، خواهم پرسید: اردوگاه چیست؟ ساختار سیاسی - حقوقی آن چیست؟ چنین وقایعی چگونه توانسته است در آن‌جا رخ دهد؟ این امر سبب می‌شود تا ما به اردوگاه نه به‌منزله‌ی یک فاکت تاریخی و نوعی نابهنجاری [*anomaly*] که - هر چند مسلماً هنوز با ماست - به هر حال متعلق به گذشته است، بلکه، به تعبیری، در مقام چارچوب و قانون [*nomos*] پنهان فضای سیاسی‌یی بنگریم که همچنان در آن به‌سر می‌بریم.

میان مورخان بر سر این موضوع مناقشه وجود دارد که آیا نخستین تجلی اردوگاه‌ها را باید *campos de concentraciones* [اردوگاه‌های متمرکزسازی] دانست که در ۱۸۹۶ توسط پلیس اسپانیا در کوبا برای سرکوب قیام جمعیت این مستعمره ایجاد شد، یا از آن بیش *concentration camps* [اردوگاه‌های تمرکز] که انگلستان در آغاز قرن بیستم بوئرها را در آن‌جا گرد آورد. در این‌جا مسئله‌ی اصلی این است که در هر دو مورد، ما با نوعی کشیده‌شدنِ ماجرا به سراسر جمعیت مدنی و غیرنظامی مواجه‌ایم، جمعیتی متعلق به یک وضعیت/دولت استثنایی [*state of exception*] که با یک جنگ استعماری پیوند خورده است. به عبارت دیگر، این اردوگاه‌ها از دل قانون عادی زاده نشدند، و — چنان‌که احتمالاً برخی گمان برده‌اند — محصول دگرگونی و تحولِ قانون زندان نیز نبوده‌اند؛ بلکه برعکس، آن‌ها از وضعیت استثنایی و حکومت نظامی سر برآوردند. در مورد/اردوگاه [*Lager*] نازی‌ها، که اسناد و مدارک مربوط به خاستگاه و رژیم حقوقی آن به‌خوبی ثبت و ضبط شده، این نکته حتا از این هم بدیهی‌تر است. همه می‌دانیم که مبنای حقوقی بازداشت یا اقامت اجباری نه قانون عادی بلکه بیشتر *Schutzhaft* (به‌طور تحت‌اللفظی: حبس حفاظتی) بوده است، نهادی قضایی که تبار آن به دوره‌ی سلطنت پروس برمی‌گشت و حقوق‌دانان نازی گهگاه آن را به چشم معیاری برای اعمال نظارتِ پیشگیرانه می‌نگریستند، زیرا آنان را قادر می‌ساخت تا افراد را بدون توجه به هر نوع رفتار مجرمانه‌ی مطرحی و منحصرأ به‌منظور جلوگیری از به‌خطر افتادن امنیت دولت، «توقیف کنند». لیکن خاستگاه *Schutzhaft* در قانون پروس در حکومت نظامی نهفته است که در ۴ ژوئن ۱۸۵۱ تصویب شد و در ۱۸۷۱ به سراسر آلمان (به استثنا ایالت باواریا) تسری یافت، و نیز در قانون متقدم‌تر پروس در خصوص «حفاظت از آزادی فردی» (*Schutz der pers?nlichen Freiheit*) که در ۱۲ فوریه ۱۸۵۰ به تصویب رسید. هر دوی این قوانین در طول جنگ جهانی اول وسیعاً به اجرا درآمد.

جورجو آگامبن ۴۷

برای رسیدن به درکی صحیح از سرشت اردوگاه، هر چه درباره‌ی اهمیت این پیوندِ برساننده میان وضعیت استثنایی و اردوگاه کار بگوییم کم است. جالب این جاست که از قضا «حفاظت» از آزادی، که در *Schutzhaft* مطرح است، نوعی حفاظت در برابر تعلیقِ قانون است که شاخصه‌ی وضعیت اضطراری است. آن‌چه در این جا جدید است آن است که این نهاد از طریق همان وضعیت استثنایی که خود بر شالوده‌ی آن استوار شده بود منحل می‌گردد و رخصت می‌یابد تا تحت شرایط عادی نیز همچنان جاری و ساری باشد. *اردوگاه مکانی است که هنگامی گشوده می‌شود که وضعیت استثنای رفته‌رفته به قاعده بدل می‌گردد.* در اردوگاه، وضعیت استثنایی که اساساً در حکم تعلیق موقتی وضعیت قانونی بود، نوعی ترکیب یا آرایش مکانی دائم می‌یابد که، در این مقام، پیوسته خارج از وضعیت عادی قانون باقی می‌ماند. وقتی هیملر در مارس ۱۹۳۳، به مناسبت مراسم انتخابِ هیتلر به سمت صدراعظمی رایش، تصمیم گرفت یک «اردوگاه کار اجباری برای زندانیان سیاسی» در داخائو ایجاد کند، این اردوگاه فوراً به اس‌اس واگذار شد و، به لطف *Schutzhaft*، بیرون از دایره‌ی شمولِ قانون جزا و نیز قانون زندان قرار گرفت، و نه در آن زمان و نه بعدها هیچ‌گاه هیچ سر و کاری با این قوانین پیدا نکرد. داخائو، و همچنین سایر اردوگاه‌هایی که خیلی زود بدان افزوده شدند (زاکسن‌هاوزن، بوخن‌والد، لیشتنبرگ)، عملاً همواره فعال ماندند: شمارِ زندانیان این اردوگاه‌ها متغیر بود و طی دوره‌هایی خاص (به‌ویژه بین سال‌های ۱۹۳۵ و ۱۹۳۷، پیش از آن‌که اخراج یهودیان آغاز شود) تعداد آن‌ها به ۷۵۰۰ تن کاهش یافت؛ لیکن، خودِ اردوگاه به واقعیتهای دائمی و پابرجا در آلمان بدل شده بود.

باید در باب جایگاه متناقض‌نمای اردوگاه به منزله‌ی مکانِ استثنای تأمل کنیم: اردوگاه قطعه‌ای از قلمرو است که بیرون از نظام حقوقی عادی جای داده

می‌شود؛ اما با این همه، اردوگاه صرفاً یک مکان خارجی نیست. مطابق با معنای ریشه‌شناختی اصطلاح استثنا (*ex-capere* [بیرون - گرفتن])، آنچه در اردوگاه حذف [و بیرون گذاشته] می‌شود، در بیرون به اسارت گرفته می‌شود، یعنی دقیقاً از طریق حذف شدنش است که ادغام می‌گردد. بدین‌سان، آنچه تحت حاکمیت قانون مصادره یا به اسارت گرفته می‌شود، پیش از هر چیز، دقیقاً همان وضعیت استثنایی است. به بیان دیگر، اگر قدرت حاکم بر توانایی در تصمیم‌گیری در مورد وضعیت استثنایی استوار است، اردوگاه نیز ساختاری است که در آن وضعیت استثنایی تحقیقی دائمی یافته است. هانا آرنست زمانی اظهار داشت که آنچه در اردوگاه‌ها عیان می‌شود همان اصلی است که حافظ و ضامن سلطه‌ی توتالیتراست و عقل سلیم نیز لجوجانه از تصدیق آن سر باز می‌زند، یعنی این اصل که هر چیزی ممکن است. در اردوگاه‌ها به‌راستی هر چیزی ممکن است، آن هم فقط به این دلیل که اردوگاه‌ها بر سازنده‌ی نوعی مکان استثنایند - مکانی که در آن قانون به‌طور کامل تعلیق شده است. اگر آدمی این ساختار سیاسی - حقوقی خاص اردوگاه‌ها را درک نکند، ساختاری که رسالتش دقیقاً عبارت است از تحقق دائمی استثنا، آن‌گاه وقایع باورنکردنی‌یی که در آن‌ها رخ داده است یک‌سر غیرقابل فهم باقی می‌مانند. مردمانی که وارد اردوگاه شدند در نوعی منطقه‌ی عدم تمایز میان بیرون و درون، استثنا و قاعده، مُجاز و غیرمُجاز سرگردان بودند، منطقه‌ای که در آن هرگونه حمایت حقوقی از میان رفته بود؛ به‌علاوه، اگر آن‌ها یهودی بودند، قبلاً طبق قوانین نورنبرگ از حقوق شهروندی محروم شده بودند، و بعدها به هنگام «راه‌حل نهائی» به تمامی ملیت‌زدایی شدند. تا آن‌جا که ساکنان اردوگاه از هرگونه منزلت سیاسی بری گشته و سراپا به حیات برهنه تقلیل یافته‌اند، اردوگاه همچنین مطلق‌ترین مکان زیست‌سیاسی است که تا به حال واقعیت پیدا کرده است - مکانی که در آن، قدرت با چیزی رویارو نمی‌شود مگر حیات بیولوژیک محض بی‌هیچ

جورجو آگامبن ۴۹

میانجی بی. اردوگاه خود پارادایم حاکم بر فضای سیاسی است، آن هم در نقطه‌ای که سیاست به زیست‌سیاست بدل می‌گردد و هومو ساکر از شهروند غیرقابل تشخیص می‌شود. بنابراین، پرسش صحیح درباره‌ی دهشت‌های رخ داده در اردوگاه‌ها این پرسش مزورانه نیست که ارتکاب چنین فجایی در قبال دیگر انسان‌ها چگونه ممکن بوده است؛ صادقانه‌تر، و بیش از همه، مفیدتر خواهد بود اگر به‌دقت در این باره تحقیق شود که چگونه — یعنی، به‌لطف کدام رویه‌های حقوقی و تدابیر سیاسی — امکان داشته است انسان‌ها چنین به‌تمامی از حقوق و امتیازات خویش محروم شوند، آن هم تا بدان حد که ارتکاب هر عملی در قبال آن‌ها دیگر جنایت به حساب نیاید (درواقع، در این نقطه، به‌راستی هر چیزی ممکن شده بود).

اگر مسئله از این قرار است، اگر ذاتِ اردوگاه عبارت است از جسمانیت بخشیدن به وضعیت استثنایی و در نتیجه ایجاد مکانی برای خودِ حیات برهنه در کل، در این صورت هر زمان که چنین ساختاری ایجاد می‌شود، عملاً باید تصدیق کنیم که با یک اردوگاه رویه‌رویم، صرف‌نظر از سرشتِ جنایاتی که در متن آن صورت گرفته و نیز صرف‌نظر از هر عنوان و مکان‌نگاری [*topography*] خاصی هم که داشته باشد. استادیوم فوتبال در شهر باری [*Bari*] که پلیس ایتالیا، مهاجرین غیرقانونی آلبانیایی را در سال ۱۹۹۱، پیش از بازگرداندن آن‌ها به کشورشان، موقتاً در آن‌جا جمع کرد، پست دوچرخه‌سواری‌یی که مقامات حکومت ویشی در فرانسه یهودیان را پیش از تحویل دادن‌شان به آلمانی‌ها در آن‌جا گرد آوردند، اردوگاه پناهندگان نزدیک مرز اسپانیا جایی که آنتونیو ماچادو در سال ۱۹۳۹ جان باخت، همچنین *zones d'attente* [مناطق انتظار] در فرودگاه‌های بین‌المللی فرانسه که خارجی‌ان خواستار پناهندگی را حبس می‌کنند، همگی باید اردوگاه خوانده شوند. در همه‌ی این موارد، مکانی ظاهراً آرام‌بخش (نظیر هتل آرکاد در نزدیکی فرودگاه پاریس) به‌واقع مرزهای آن مکانی را تعیین می‌کند که در آن،

۵۰ وسایل بی هدف

حال بنا به هر نیت و هدفی، حاکمیتِ عادیِ قانون به حال تعلیق درمی آید، مکانی که در آن احتمال ارتکاب یا عدم ارتکابِ فجایع نه به قانون، بلکه به فرهیختگی و شعور اخلاقی خودِ پلیس بستگی دارد، پلیسی که موقتاً در مقام حاکم عمل می کند. برای مثال، طی آن چهار روزی که بناست خارجیان، پیش از دخالت مراجع قضایی فرانسه، در مناطق انتظار نگه داشته شوند نیز وضع از همین قرار است. به این معنا، حتا برخی مناطق حومه‌ی شهرهای بزرگ مابعد صنعتی و به همان اندازه اجتماعاتِ دروازه‌دارِ ایالات متحده امروزه رفته رفته به اردوگاه‌ها شباهت می یابند، جایی که حیات برهنه و حیات سیاسی، دست کم در لحظاتی معین، قدم به یک منطقه‌ی تعین ناپذیری [*indeterminacy*] می نهند.

از این منظر، تولد اردوگاه در دوران ما ظاهراً رخدادی است که بی چون و چرا نشانگرِ خودِ مکانِ سیاسی مدرنیته است. این تولد زمانی رخ می دهد که نظام سیاسی دولت - ملتِ مدرن - نظامی استوار بر پیوند کارکردی میان نوعی تصرف ارضی یا مکان‌یابی متعین (قلمرو یا خاک) و یک نظم متعین (دولت)، که به میانجی مقررات و تنظیماتِ خودکار برای حک و ثبتِ حیات (تولد یا ملیت) تحقق می یافت - قدم به دوره‌ای از بحران دائمی می گذارد و دولت بر آن می شود تا مدیریتِ حیاتِ بیولوژیکِ ملت را مستقیماً به منزله‌ی وظیفه‌ی خویش بر عهده گیرد. به بیان دیگر، اگر ساختار دولت - ملت به واسطه‌ی سه عنصر - قلمرو، نظم و تولد - تعریف می شود، آن گاه از هم گسیختنِ قانون (*nomos*) قدیمی دیگر در آن دو جنبه‌ای رخ نمی دهد که، به زعم کارل اشمیت، این قانون را برمی ساختند (یعنی مکان‌یابی یا تصرف ارضی، *Ortung*، و ایجاد نظم یا وضعِ قانون، *Ordnung*)، بلکه برعکس، این گسیختگی در آن محلی تحقق می یابد که حیات برهنه در متن این دو جنبه ثبت و ادغام می شود (یعنی جایی که عملِ ثبتِ تولد را به ملت بدل می کند). سر و کار ما با چیزی است که

جورجو آگامبن ۵۱

دیگر به مدد ساز و کارهای سستی‌ی عمل نمی‌کند که پیشتر این ثبت را تنظیم می‌کردند، و اردوگاه نیز تنظیم‌کننده‌ی جدید و پنهان ثبت حیات در متن این نظم است - یا، به بیان بهتر، اردوگاه نشانی است از عجز سیستم در کارکردن بدون بدل‌شدن به ماشینی مرگبار. اشاره به این نکته مهم است که اردوگاه‌ها درست همان زمانی پدید آمدند که قوانین جدید در خصوص شهروندی و ملیت‌زدایی از شهروندان جاری شد (نه تنها قوانین نورنبرگ راجع به شهروندی در دوره‌ی رایش، بلکه همچنین قوانین مربوط به ملیت‌زدایی از شهروندان، که تقریباً همه‌ی دولت‌های اروپایی، از جمله فرانسه، بین سال‌های ۱۹۱۵ و ۱۹۳۳ به تصویب رساندند). وضعیت استثنایی، که پیش از این اساساً نوعی تعلیق موقتی نظم بود، اکنون به یک آرایش و ترتیب مکانی جدید و پایدار بدل می‌شود که همان حیات برهنه‌ای در آن ساکن است که رفته‌رفته دیگر نمی‌توان آن را در متن نظم [قانون] ثبت کرد. شکاف هر دم عمیق‌تر میان تولد (حیات برهنه) و دولت - ملت همان واقعیت جدید سیاست دوران ما است و آنچه ما اردوگاه می‌نامیم همین اشتقاق است. در تناظر با یک نظم بدون مکان‌یابی (یعنی وضعیت استثنایی که طی آن قانون به حالت تعلیق درمی‌آید)، اکنون شاهد یک مکان‌یابی بدون نظم‌ایم (یعنی اردوگاه به مثابه مکان دائمی استثنا). نظام سیاسی دیگر صور حیات و هنجارهای حقوقی را در یک مکان متعین سامان نمی‌دهد، بلکه نظام سیاسی در بطن خود حاوی نوعی مکان‌یابی برهم‌زننده‌ی مکان (dislocating localization) است که از این نظام پیشی می‌گیرد و در آن عملاً هر شکلی از زندگی و هر هنجاری را می‌توان به اسارت گرفت. اردوگاه که مقصود از آن تحقق نوعی مکان‌یابی برهم‌زننده‌ی مکان است، همان چارچوب پنهان آن سیاستی است که ما هنوز در آن به سر می‌بریم، و ما باید یاد بگیریم چگونه آن را در تمامی دگردیسی‌هایش باز شناسیم. اردوگاه عنصر چهارم و جدایی‌ناپذیری است که به مثلث قدیمی ملت (تولد)، دولت و قلمرو اضافه شده، آن را متلاشی کرده است.

ظهور مجدد اردوگاه‌ها در سرزمین‌های یوگسلاوی سابق آن هم در هیتی که، به معنایی خاص، به مراتب افراطی‌تر است، باید از همین منظر نگریسته شوند. آنچه در آنجا دارد رخ می‌دهد، برخلاف آنچه برخی ناظران ذینفع شتابزده به اعلام آن پرداختند، ابداً نوعی بازتعریف نظام سیاسی قدیمی بر پایه‌ی آرایش‌ها و ترتیب‌های قومی و ارضی جدید نیست، یعنی تکرار صاف و ساده‌ی فرآیندهایی که در قانون اساسی دولت - ملت‌های اروپایی به اوج خود رسید. بلکه برعکس، ما در آنجا شاهد نوعی از هم‌گسیختگی جبران‌ناپذیر قانون (*nomos*) قدیمی و، به همان اندازه، ازجا - به‌در - کردن و بی‌خانمان‌کردن (*dislocation*) سکنه‌ها و افراد بشر در جهاتی سراسر جدید و ناشناخته‌ایم. به همین دلیل است که اردوگاه‌های تجاوز و نابودسازی قومی واجد اهمیتی تا بدین پایه سرنوشت‌سازند. اگر نازی‌ها هیچ‌گاه به این فکر نیفتادند تا «راه حل نهائی» را از طریق باردارکردن زنان یهودی به اجرا درآورند، بدین سبب است که اصل تولد، یعنی اصلی که ضامن ثبت حیات در متن نظام دولت - ملت بود، هنوز از برخی جهات کارکرد داشت، هر چند عمیقاً دگرگون شده بود. این اصل اینک پا در هواست: این اصل وارد نوعی فرآیند ازجا - به‌در - کردن شده است که در آن عملکردش آشکارا رفته‌رفته ناممکن می‌گردد، فرآیندی که طی آن ما می‌توانیم در انتظار نه تنها اردوگاه‌های جدید، بلکه همچنین تعاریف هنجاری همواره جدید و هذیانی‌تر از ثبت حیات در دولت‌شهر باشیم. اردوگاه، که اینک قاطعانه در درون دولت‌شهر مستقر گشته است، قانون یا نوموس زیست‌سیاسی جدید سیاره‌ی خاکی است.

(۱۹۹۴)

بخش II

یادداشت‌هایی درباره‌ی ژست

۱. پیش از پایان قرن نوزدهم، بورژوازی غربی ژست‌های خود را آشکارا از کف داده بود.

در ۱۸۸۶، ژیل دُلا تورت (*Gilles de la Tourette*) «انترن سابق بیمارستان پاریس و سالپتری‌یر»، به همت انتشارات دُلاهای و لوکرونیه (*Delahage et Lecrasnier*) مطالعات بالینی و فیزیولوژیک در زمینه‌ی طرز راه رفتن را منتشر کرد. نخستین بار بود که یکی از پیش‌پاافتاده‌ترین ژست‌های بشری با روش‌های علمی دقیق تجزیه و تحلیل می‌شد. پنجاه و سه سال پیش‌تر، آن هنگام که وجدان آسوده‌ی بورژوازی هنوز آرام و قرارش را از دست نداده بود، طرح قسمی آسیب‌شناسی عمومی حیات اجتماعی که بالزاک درافکنده بود حاصلی جز پنجاه صفحه‌ی نومیدکننده از کتاب *نظریه‌ی رفتار* (*Théorie de la démarche*) به بار نیاورده بود. هیچ‌چیز به پایه‌ی توصیف ژیل دُلا تورت از گام برداشتن انسان گویای فاصله‌ی (نه تنها فاصله‌ی زمانی) جداکننده‌ی دو کوشش فوق نیست. بالزاک در این مورد چیزی جز جلوه‌ی منش اخلاقی فرد نمی‌دید و حال آن‌که نظرگاه دُلا تورت در آن مقطع در حکم پیش‌گویی چیزی بود که بعدها صنعت سینما به قالب آن درآمد:

در حالی که پای چپ کار تکیه گاه را می کند، پای راست از زمین بلند می شود با حرکتی پیچیده که در پاشنه آغاز می گردد و به نوک انگشت های پا می رسد و آخر سر از زمین جدا می شود؛ کل پا حالا جلو می رود و پا زمین را با پاشنه لمس می کند. در همین لحظه، پای چپ — که چرخش خود را به پایان رسانده و تنها بر نوک انگشت ها تکیه زده — از زمین جدا می شود؛ پای چپ پیش می آید، به پای راست نزدیک می شود و سپس از آن رد می شود، و پای چپ زمین را با پاشنه لمس می کند و در همین حال پای راست چرخش خود را به پایان می رساند.^۱

تکمیل روش عالی ژیل د لا تورت در بررسی اثر پا، که به حق آن همه بدان می بالید، تنها از عهده چشمی بهره ور از موقعیت چنین بینشی برمی آمد، در ازای هفت هشت متر و پهنای نیم متر از کاغذ دیواری سفید به زمین میخ شد و سپس از طول به وسیله ی خطی مدادی به دو نیمه تقسیم شد. آن گاه کف کفش های فرد مورد آزمایش را آغشته به پودر تری اکسید آهن کردند که آن ها را به رنگ قهوه ای مایل به سرخ قشنگی درآورد. اثر پاهایی که بیمار در حین راه رفتن در طول خط تقسیم به جا می نهاد امکان ارزیابی کامل طرز راه رفتن او را بر طبق مختصه های گوناگون فراهم می ساخت (طول قدم ها، انحراف از خط مستقیم، زاویه ی انحراف، و غیر ذلک).

اگر کپی های اثر پاها را که ژیل د لا تورت منتشر کرد مشاهده کنیم، محال است به یاد مجموعه عکس هایی نیفتیم که مابریج (Mugbridge) همان سال ها در دانشگاه پنسیلوانیا با استفاده از مجموعه ای از بیست و چهار لنز عکاسی تهیه می کرد. «مردی که با سرعت طبیعی راه می رود»، «مردی با تفنگ شکاری در حال دویدن»، «زنی که در حین راه رفتن تُنگی را برمی دارد»، «زنی که در حین

1. Gilles de la Tourette, *Etudes cliniques et Physiologiques sur la marche* (Paris: Bureaux de progress, 1886)

جورجو آگامبن ۵۷

راه رفتن بوسه می فرستد: این ها همزادان خوشبخت و در معرض دید آن زبان بسته های گمنام و رنج دیده ای اند که آن جای پاها را به جا نهاده بودند.

تحقیق در زمینه ی وضع عصبی بیماران مبتلا به بی سامانی در حرکت توام با لکنت زبان (echalalia) و بددهنی (coprolalia) یک سال پیش از انتشار مطالعات مربوط به طرز راه رفتن منتشر شد. این کتاب معرف تاریخچه ی بالینی کشفی بود که بعدها سندرم ژیل دلا تورت نام گرفت. این بار، همان فاصله گیری که روش بررسی اثر پا ممکن ساخته بود برای وصف افزایش حیرت آور تیک ها یا پرش های عصبی، لرزه های تشنجی، و ژست های غیرعادی به کار گرفته شد. - افزایش نظرگیری که تنها می شد آن را فاجعه ای فراگیر در حوزه ی ژست های بشری قلمداد کرد. بیماران ساده ترین حرکت ها و ژست ها را نه می توانستند آغاز کنند و نه به انجام رسانند. اگر قادر بودند حرکتی را آغاز کنند، این حرکت بر اثر لرزه ها و تکان هایی سراسر بی سامان قطع می شد و متوقف می ماند، چنان که گویی کل دستگاه عضلات درگیر پای کوبی و رقصی (chorea) شده که هیچ پایانی بر گردش آن متصور نیست. همتای این نابسامانی در حوزه ی راه رفتن به بهترین وجه در کتاب مشهور درس های سه شنبه (Leçons du mardi) نوشته ی ژان مارتن شارکو (Charcot) توصیف شده است:

در حالی که بدنش به جلو خم شده و اعضا و جوارح تحتانی اش محکم و کاملاً به یکدیگر چسبیده، بر نوک انگشت های پایش تکیه می کند و راه می افتد. آن گاه پاهایش شروع می کند به لغزیدن بر روی زمین، و رفته رفته دچار نوعی رعشه ی خفیف می شود... وقتی بیمار خود را با چنین وضعی به جلو پرت می کند، چنان می نماید که گویی هر لحظه ممکن است با سر زمین بخورد؛ به هر تقدیر، عملاً برایش محال است که به تنهایی جلو این همه را بگیرد و اغلب مجبور می شود به سمت شینی در آن نزدیکی هجوم ببرد. حرکاتش شبیه یک آدم ماشینی است که فتری پیش می راندش؛ در این حرکات بی انعطاف، بریده بریده و بی اختیار نشانی از

چستی و چابکی راه رفتن عادی انسان نیست... سرآخر، پس از تقلاهایی چند، او راه می افتد و — مطابق با ساز و کار فوق الذکر — به جای گام برداشتن، می لغزد و سر می خورد: پاهایش خشک و بی انعطاف، یا، لااقل، چنان نامحسوس خم می شوند که به چشم نمی آید و گام هایش به تعبیری جای خود را به شمار فراوان لرزه های ناگهانی می سپارند.^۱

شگفت تر از همه این که ثبت و ضبط این نابسامانی ها، پس از آن که از سال ۱۸۸۵ در هزاران مورد مشاهده شده، عملاً در سال های آغازین قرن بیستم متوقف می شود، تا روزی که الیور ساکس (*Oliver Sacks*)، در زمستان ۱۹۷۱، به هنگام پیاده روی در خیابان های نیویورک گمان برد در عرض چند دقیقه به سه مورد تورتی (*Taurettism*) برخورد کرده است. یکی از فرضیه هایی که برای توضیح این غفلت [شش دهه ای] می توان پیش نهاد آن است که در این فاصله بی سامانی (*ataxia*)^۲، پرسش های عصبی، و انقباض دائم عضلات (*dystonia*) بدل به هنجار شده بود و در یک مقطع هر کسی مهار حرکات خود را از کف داده بود و به سان افراد دچار هذیان راه می رفت و ژست های هذیانی بروز می داد. به هر حال، این احساسی است که به هنگام تماشای فیلم هایی به آدمی دست می دهد که ماری (*Marey*) و لومی یِر (*Lumiere*) درست در همان سال ها آغاز به ساختن کردند.

۲. در سینما، جامعه ای که ژست های خود را از کف داده می کوشد در آن واحد آن چه را از کف داده باز یابد و از کف دادن آن را ثبت و ضبط کند.

1. Jean - Martin Charcot, Charcot The Clinician: *The Tuesday Lessons* (New York: Raven Press. 987)

۲. واژه یونانی مرکب از پیشوند نفی و *taxis* بمعنای سامان و نظم در پزشکی به نوعی ناسامانی و بی قاعدگی اطلاق می شود که کارکرد بدن را مختل می کند یا در لحظه های بحران و حمله بیماری رخ می دهد. م.

جورجو آگامبن ۵۹

عصری که ژست‌های خود را از کف داده، به همین سبب، خاطرش به گونه‌ای وسواس‌آمیز مشغول آن‌ها می‌شود. برای آدمیانی که هرگونه حس طبیعی بودن را از دست داده‌اند، هر حرکت یا ژست منفردی سرنوشتی می‌شود. و هر چه ژست‌ها بیشتر زیر نفوذ قدرت‌های نامرئی آرامش خود را از کف بدهند، زندگی بیشتر حالتی رمزناگشودنی می‌یابد. در این مرحله بورژوازی، که اختیار خود داشت، تن به درون‌گرایی می‌سپارد و افسارش را به دست روان‌شناسی می‌دهد.

نیچه مظهر مجسم برهه‌ی خاصی در [تاریخ] فرهنگ اروپاست که این تنش دو قطبی میان نابودی و از کف دادن ژست‌ها و تبدیل آن‌ها به تقدیر به اوج می‌رسد. فکر بازگشت ابدی، به واقع، تنها در حرکت یا ژستی به فهم درمی‌آید که در آن قدرت و عمل، طبیعی بودن و ادا و اصول، تصادف و ضرورت تمیزناپذیر می‌شوند (به عبارت دیگر، سرانجام تنها در قالب تئاتر). چنین گفت زرتشت باله‌ی بشری است که ژست‌های خود را از کف داده است. و هنگامی که آن عصر به این مهم پی برد (گرچه دیگر دیر شده و کار از کار گذشته بود)، شتابزده بر آن شد تا ژست‌های از دست رفته را به حد افراط (*in extremis*) از نو زنده کند. رقص ایزادورا دونکن و سرگئی دیاگیلف، رمان مارسل پروست، شعرهای عالی سبک یوگند شتیل [*Jugendstil*، سبک جوانان] از پاسکولی تا ریلکه، و بالاخره از همه بارزتر سنیمای صامت، دایره‌ای جادویی را ترسیم می‌کنند که در آن بشریت واپسین بار کوشید آنچه را تا همیشه از میان انگشت‌هایش برون لغزیده بود باز یابد.

در طی همان سال‌ها، آبی واربورگ (*Aby Warburg*) سلسله پژوهش‌هایی را پی ریخت که کوتاه‌نظری تاریخ روان‌شناسی زده‌ی هنر می‌توانست از آن به عنوان قسمی «دانش تصویر [خیالی]» یاد کند. کانون اصلی آن پژوهش‌ها ژست به منزله‌ی تبلور حافظه‌ی تاریخی بود، فرآیندی که در طی آن ژست سفت و سخت می‌شود و به قالب نوعی تقدیر درمی‌آید و همچنین تلاش

توان فرسای هنرمندان و فیلسوفان برای نجات وارپورگ، در شرف جنون بود. بدان سبب که این پژوهش به میانجی تصاویر انجام پذیرفت، گمان می‌رفت که تصویر در عین حال موضوع (ابژه‌ی) تحقیق است. وارپورگ، در مقابل، تصویر را به یک عنصر تاریخی و پویای سرنوشت‌ساز بدل ساخت (به همان گونه که تصویر، در نزد یونگ، الگوی سپهر ماورای تاریخی کهن‌الگوها را به دست خواهد داد). از این حیث، اطلس تقویت حافظه‌ی او (*Mnemosyne*) که ناتمام ماند و از حدود یک هزار عکس تشکیل یافته، نه انبار ثابت و لایتغیری از تصاویر بلکه قسمی بازنمایی متحرک و مجازی ژست‌های انسان غربی از یونان باستان تا فاشیسم است (به عبارت دیگر، چیزی بیشتر نظیر کار دو ژوریو (*De Jorio*) تا پانوفسکی). در داخل هر بخشی، تصاویر را تک‌تک بیشتر باید همچون عکس‌های فیلم در نظر گرفت تا واقعیت‌هایی مستقل و خودآیین (دست‌کم به همان نحو که بنیامین یک‌بار تصویر دیالکتیکی را با آن کتاب‌های کوچک مقایسه کرد که نیای صنعت سینما به‌شمار می‌آمدند و وقتی صفحه‌هاشان را با سرعت ورق می‌زدید حس حرکت به شما القا می‌شد).

۳. عنصر سازنده‌ی سینما ژست است نه تصویر.

ژیل دِلُوز نشان داده است که سینما خط بطلان می‌کشد بر تمایز روان‌شناختی سفسطه‌آمیز میان تصویر به مثابه‌ی واقعیت روانی و حرکت به مثابه‌ی واقعیت فیزیکی [یا جسمی]. تصاویر سینمایی نه *Poses éternellee* (وضع‌های ابدی)‌اند (نظیر فرم‌های عصر کلاسیک) و نه *Coupes immobiles*، (جام‌های بی‌حرکت) حرکت، بلکه *coupes mobiles* (جام‌های متحرک)‌اند، تصویرهایی که خود در حرکت‌اند و دلوز آن‌ها را حرکت - تصویرها می‌نامد.^۱

1. See Gille Deleuze, *Cinema 1: The Movement - Image*, Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberja (Minneapolis: university of Minnesota Press, 1986)

جورجو آگامبن ۶۱

باید استدلال دلوز را تعمیم دهیم و نشان دهیم که چگونه بحث او به شأن تصویر به طور کلی در مدرنیته مربوط می شود. این کار، البته، در گرو آن است که صُلب بودنِ اسطوره وار تصویر درهم شکند و در نظر داشته باشیم که در این جا، به مفهوم درست کلمه، نه تصاویر بلکه تنها حرکات یا ژست ها در کارند. هر تصویر، در واقع، از قسمی دوقطبی بودنِ جدلی الطرفین جان می گیرد: از یک طرف، تصویرها در حکم شیء واره و محو شدن یک حرکت یا ژست اند (این یعنی *imago*^۱ در مقام ماسک مرده یا به مثابه ی نماد)؛ از طرف دیگر، تصویرها *dynamis*^۲ (متحرک) را دست نخورده حفظ می کنند (همچنان که در عکس های مای بریج یا در هر عکس ورزشی می توان دید). بُعد اول متناظر است با خاطره که حافظه ی ارادی آدمی بدان دست می یازد و حال آن که بُعد دوم متناظر است با تصویر که در تجلی خاطره ی غیرارادی برق زنان حاضر می شود. و در همان حال که اولی در تک افتادگی جادویی به سر می برد، بعد دوم همواره در ورای خویش اشاره دارد به یک کل که خود جزئی از آن است. حتا مونا لیزا، حتا لاس منیناس [ندیمگان، اثر ولاسکز] را نه فرم هایی ابدی و ثابت بلکه پاره هایی از یک حرکت / ژست یا تصویرهای ساکنی / عکس هایی از یک فیلم گمشده می توان تلقی کرد که تنها در متن آن معنای حقیقی خود را باز خواهند یافت. و این بدان علت است که قسم خاصی *Litigatio*، قدرت فلج کننده ای که باید افسون آن را درهم شکنیم، بی وقفه در هر تصویری در کار است؛ چنان است که گویی مطالبه ای خاموش خواهان آزاد ساختن تصویر در دل ژست از کل تاریخ هنر سر زده است. این است آن چه در یونان باستان به توسط افسانه هایی بیان می شد که در آن ها مجسمه ها بندهای نگاه دارنده ی خود را می گسلانند و آغاز به حرکت می کردند. اما این در عین حال نیتی است که

۱. در زبان لاتین، به معنای شبح (*phantom*) یا روح (*ghost*) است. م.

۲. واژه یونانی به معنای قدرت (*Power*) دینامیسیس ضمناً متضمن مفهوم تحرک و پویایی است. م.

فلسفه به ایده وا می‌گذارد، که به هیچ‌روی، برخلاف تفسیرهای معمول، کهن‌الگویی ثابت و تغییرناپذیر نیست بلکه منظومه‌ای است که در آن پدیدارها خود را در قالب یک ژست سامان می‌دهند.

سینما تصویرها را از نو به خاستگاه ژست‌های‌شان هدایت می‌کند. بر پایه‌ی تعریف زیبای مضمّر در *رؤیا و شب (Traum und Nacht)* بکت، سینما رؤیای یک ژست است. وظیفه‌ی کارگردان وارد کردن عنصر بیداری در دل این رؤیا است.

۴. از آن‌جا که کانون سینما نه در تصویر بلکه در ژست است، سینما ذاتاً به قلمرو اخلاق و سیاست تعلق دارد (و نه صرفاً به قلمرو زیباشناسی).

ژست چیست؟ گفته‌ای از وارو (*Varro*) سرنخی ارزشمند در خود دارد. او ژست را در حوزه‌ی کنش می‌گنجاند، اما به صراحت آن را جدا می‌کند از [عمل] کردن (*agere*) و ساختن (*facere*) [ارسطو در اخلاق نیکوماخوس می‌نویسد: «عمل کردن و ساختن به دو جنس مختلف تعلق دارند»]:

سومین مرحله‌ی کنش، به گفته‌ی ایشان، مرحله‌ای است که در آن چیزی را «می‌سازند»، *faciunt*: در این مرحله، به علت شباهت میان «کردن» *agere*، و «پیش بردن یا ادامه دادن»، *gerere*، خطایی سر می‌زند از آنانی که گمان می‌برند این دو هیچ فرقی باهم ندارند. زیرا آدمی می‌تواند چیزی را *facere* (بسازد) بی‌آن‌که آن را *agere* (انجام دهد)، همان‌گونه که شاعری نمایش‌نامه‌ای را *facit* (می‌سازد) [یا خلق می‌کند] و آن را اجرا نمی‌کند، و از طرف دیگر، بازیگر آن را *agit* (انجام می‌دهد) [یا اجرا می‌کند] و آن را نمی‌سازد [یا نمی‌نویسد] و بدین ترتیب نمایش‌نامه به‌دست شاعر «انجام [یا نوشته] می‌شود»، *fit*، اما ساخته نمی‌شود. از سوی دیگر، فرمانده [*imperator*]، از آن جهت که می‌گویند کارها را «پیش می‌برد» [یا رتق و فتق می‌کند]، *gerere*، در این مقام نه چیزی

جورجو آگامبن ۶۳

«می‌سازد»، *facit* و نه کاری «انجام می‌دهد»، *agit*، بلکه امور را «پیش می‌برد» یا «اداره می‌کند»، *gerit*، یعنی پشتیبانی می‌کند، معنایی که [در اصل] از آنانی که بارها را «به دوش می‌کشند» [یا حمل می‌کنند]، *gerunt*، به شخص فرمانده انتقال یافته زیرا ایشان‌اند که پشتیبان کارهایند.^۱ (VI VIII77)

ویژگی متمیز ژست این است که در آن هیچ‌چیز تولید یا انجام نمی‌شود بلکه تحمل و حمل می‌گردد. به عبارت دیگر، ژست سپهر [*ethos*]^۲ را به‌عنوان عرصه‌ی مناسب‌تر برای آن‌چه بشر هست می‌گشاید. اما یک کنش چگونه تحمل و حمل می‌شود؟ به چه طریق یک *res* [شیء] بدل به یک *res gesta* [شیء یا مربوط به ژست] می‌شود، یعنی، چگونه است که یک امر واقع ساده می‌شود یک رخداد؟ تمایزی که وارو بین *facere* و *agere* می‌گذارد، دست آخر، از ارسطو مایه می‌گیرد. در یکی از بندهای مشهور اخلاق نیکوماخوس، ارسطو این دو اصطلاح را به قرار ذیل مقابل هم می‌گذارد: «زیرا ساختن [یا تولید، *poiesis*] غایتی غیر از خود دارد ولی عمل [یا کنش، *praxis*] چنین نیست: عمل خوب خودش غایت است.»^۳ (VI 1140b) نوآوری وارو شناسایی گونه‌ی سومی برای کنش در جنب این دو است: اگر ساختن [یا تولید کردن] وسیله‌ای است برای رسیدن به یک هدف، و عمل [یا کنش] هدفی است بدون وسیله، ژست [حرکت ایمایی] انتخاب کاذب میان اهداف

1. Varro, *On the Latin Language*, Trans Rolan G. Kent (Cambridge: Harvard University Press, 1977), P. 245

۲. *ethos* واژه یونانی به معنای رسم یا عرف (*Custom*) و ناظر به طرز تلقی خاص یک فرهنگ یا گروه ویژه می‌توان آن را به خلق و خوی برگرداند. با توجه به این‌که ریشه اخلاق (*ethics*) است. م.

3. Aristotle, *Nicoacbean Ethics*, trans Martin. Ostwald (Indianapolis: Bobbs – Merrill Educational Publishing 1983 P. 1553) Languages and Peoples

و وسایل را که مایه‌ی فلج شدن اخلاقیات می‌گردد کنار می‌گذارد و در عوض، وسایلی عرضه می‌دارد که، به ذات خویش، در مدار حد وسط بودن (*Mediality*) گرفتار نمی‌آیند و البته، بدین سبب، خود بدل به هدف یا غایت نمی‌شوند.

بنابراین، گمراه‌کننده‌ترین کار برای فهم ژست این است که، از یک طرف، حوزه‌ای از وسایل را ناظر به یک هدف باز نماییم (برای مثال، پیاده‌روی را وسیله‌ای برای جابه‌جا کردن تن از نقطه‌ی A به نقطه‌ی B پنداریم) و از طرف دیگر، حوزه‌ی جدا و برتر ژست را حرکتی انگاریم که غایت خود را در خویش دارد (برای مثال، رقص را بُعدی زیباشناختی پنداریم). غایت‌مندی بدون وسایل درست به همان پایه بیگانه‌ساز است که حد - وسط - بودن تنها در نسبت با یک غایت معنا دارد. اگر رقص ژست [یا حرکت ایمایی] است، از آن‌روی چنین است که هیچ نیست مگر تحمل و نمایش خصلت واسط بودن [*mediality*] حرکات بدنی. ژست نمایش نوعی واسط بودن است. فرآیند مرئی ساختن نفس یک وسیله. ژست به در - یک واسط - بودن [*being - in - a medium*] آدمیان مجال ظهور می‌دهد و بدین قرار برای ایشان ساحت اخلاقی را می‌گشاید. اما، درست همان‌گونه که در فیلم‌های پورنو، آدمیان که گرفتار جریان اجرای ژستی می‌شوند که صرفاً وسیله‌ای است معطوف به هدف لذت رساندن به دیگران (یا به خودشان)، در و به وسیله‌ی حد - وسط - بودن خویش معلق می‌مانند - تنها به همین علت که در حد وسط بودن‌شان از ایشان فیلم برمی‌دارند و نمایش‌شان می‌دهند - و ممکن است واسطه‌ی ایجاد لذتی تازه برای مخاطبان گردند (لذتی که در غیر آن صورت درنیافتنی بود)؛ یا، درست به همان‌گونه که در لال‌بازی، وقتی ژست‌های معطوف به آشناترین هدف‌ها در ذات خود نمایش داده می‌شوند و بدین قرار «بین میل و ارضا، بین ارتکاب به عملی و یادآوری آن» معلق می‌مانند - در قالب آن‌چه مالارمه قسمی *milieu pur* [واسط ناب]

جورجو آگامبن ۶۵

می‌نامد — آن‌چه در ژست‌ها به آدمیان منتقل می‌شود نه سپهر غایتی فی‌نفسه بلکه حوزه‌ی نوعی واسط بودن ناب و بی‌پایان است.

تنها بدین طریق است که تعبیر کانتی مبهم «غایت‌مندی بدون غایت» معنایی انضمامی می‌یابد. یک چنین غایت‌مندی در قلمرو وسایل، همان قدرت ژست است که در خود وسیله — بودن ژست وقفه می‌افکند و تنها از این راه است که می‌تواند ژست را در معرض دید آورد و بدین ترتیب یک *res* را مبدل به *res gesta* سازد. بر همین قیاس، اگر «کلمه» را وسیله‌ی ارتباط قلمداد کنیم، آن‌گاه نشان دادن یک کلمه به معنای در دست داشتن تراز و الاتر نیست (قسمی فرا زبان که خودش در تراز اول قابل انتقال نیست)، که با شروع از آن بتوانیم کلمه را چیزی انتقال‌دانی سازیم، بلکه به معنای نمایاندن کلمه در حد — وسط — بودن آن، در یک — وسیله — بودن آن، بدون هیچ قسمی تعالی و تراز والاتر است. ژست، بدین اعتبار، انتقال نوعی انتقال‌پذیری است.

ژست هیچ حرفی برای گفتن ندارد، زیرا آن‌چه ژست نشان می‌دهد همانا در — زبان — بودن نوع بشر در مقام حد وسط ناب است. اما از آن‌جا که در — زبان — بودن چیزی نیست که بتوان در قالب جمله‌ها گفت، ژست اساساً همیشه نوعی ژست قادر نبودن به سر درآوردن از چیزی در زبان است؛ ژست همیشه یک جور دهان‌بند (*gag*) به معنای واقعی این کلمه است که پیش از هر چیز دلالت دارد بر چیزی که می‌توان در دهان شما گذاشت تا نگذارد حرف بزنید، و همچنین به معنای شیرین‌کاری هنرپیشه [تئاتر] به منظور جبران ضعف حافظه یا ناتوانی از سخن گفتن است. این نکته نه تنها منشأ قرابت ژست و فلسفه که نیز موجب قرابت میان فلسفه و سینما است. «سکوت» ذاتی سینما (که هیچ ربطی به بود یا نبود باند صدا و موسیقی متن ندارد) درست به سان سکوت فلسفه، همان افشای در — زبان — بودن آدمیان است: ژستیت محض. تعریف ویتگنشتاینی عرفان به منزله‌ی آشکار شدن آن‌چه نمی‌توان بر زبان آورد عیناً

۶۶ وسایل بی هدف

تعریفی است برای gag. و هر متن فلسفی بزرگ دهان‌بندی است که خود زبان را در معرض دید می‌آورد، خود در - زبان - بودن را در مقام فقدان عظیم حافظه، به عنوان نقیصه‌ای لاعلاج در کلام.

۵. سیاست قلمرو وسایل ناب است، یعنی، قلمرو ژستیت مطلق و تام آدمیان.

(۱۹۹۲)

زبان‌ها و مردمان

نخستین دسته‌های کولی‌ها در نخستین دهه‌های قرن پانزدهم در فرانسه پدیدار شدند. می‌گفتند که از مصر می‌آیند و تحت رهبری افرادی‌اند که در مصر علیا دوک نام دارند و در مصر سفلی کنت:

اولین گروه‌های کولی‌ها در ۱۴۱۹ در قلمرو فرانسه‌ی امروزی رؤیت شدند... در ۲۲ اوت ۱۴۱۹، آن‌ها در شهر شاتیون - آن‌دون [Châtillon-en-Dombe] ظاهر می‌شوند؛ روز بعد، گروه به سن لوران دو ماکون می‌رسد - شش فرسنگ دورتر - به رهبری شخصی موسوم به آندره، دوک مصر سفلی... در ژوئیه‌ی ۱۴۲۲، دسته‌ای به مراتب بزرگ‌تر رهسپار ایتالیا می‌شود... در اوت ۱۴۲۷، کولی‌ها، بعد از سفری دراز به سراسر فرانسه‌ی جنگ‌زده، برای نخستین‌بار در دروازه‌های پاریس ظاهر می‌شوند... پایتخت به اشغال انگلیسی‌ها درآمده و سرتاسر ایل - دو - فرانس [جزیره‌ی فرانسه] مورد هجوم راهزنان قرار گرفته است. برخی گروه‌های کولی‌ها، به رهبری دوک‌ها یا کنت‌ها در مصر

علیا یا در مصر سفلی، از سلسله جبال پیرنه گذر می کنند و تا بارسلونا پیش می روند.^۱

مورخان تاریخ توند آرگو^۲، یعنی زبان کوکی ها [coquillard] و دیگر دار و دسته های تبهکاران، را تقریباً حول و حوش همین دوره می دانند. این دار و دسته ها در آن سال های عذاب آوری رونق گرفتند که نشانگر چرخش از جامعه ی قرون وسطایی به دولت مدرن بود. او می گوید: «صحت دارد که کوکی های فوق الذکر میان خودشان زبانی مخفی [langage exquis] را به کار می برند که دیگران، در صورتی که این زبان به ایشان آموخته نشود، قادر به فهم آن نیستند. به علاوه، آن ها از طریق این زبان می توانند اعضای به اصطلاح کوکی را شناسایی کنند.» (توصیف پرنه به هنگام محاکمه ی کوکی ها).

الیس بکر - هو [Alice Becker-Ho]، صرفاً با کنار هم قراردادن منابع مرتبط با این وقایع، توانسته است پروژه ی بنیامینی نوشتن یک اثر اصل را که اکثراً متشکل از نقل قول هاست تحقق بخشد.^۳ تر کتاب ظاهراً تسکین بخش است: همان طور که عنوان فرعی کتاب اشاره دارد - عاملی مغفول در خاستگاه های آرگوی طبقات خطرناک - مسئله عبارت است از اثبات این نکته که بخشی از واژگان آرگو از Rom یعنی زبان کولی ها انشقاق یافته است. واژه نامه ای مختصر

1. Francios De Vaux de Foletier, *La Tsiganes dans l'ancienne France* cited in Alice Becker - Ho, *Les princes du Jargon: Un facteur negligee aux origins des largot des classes dangereuses*: Edition augmentée (Paris: Gallimard, 1993), pp. 22 - 23

۲. *argot*، واژه ای در اصل فرانسوی که در فرانسه ی قدیم به گدایان و بی خانمان ها اطلاق می شد این واژه اصطلاحاً به معنای زبان اختصاصی و فنی هر صنف خاص است، چیزی شبیه ژارگون یا نوعی زبان زرگری. در این متن، آرگو عمدتاً در معنای تاریخی اش، یعنی «زبان مخفی طبقات خطرناک»، به کار می رود - م.

3. The reference is to Alice Becker - Ho, *Les princes du Jargon: Un facteur negligee aux origins des largot des classes dangereuses* (Paris: Gerard Lebovici, 1990)

جورجو آگامبن ۶۹

اما اساسی در پایان کتاب فوق آمده که فهرستی از آن دسته اصطلاحات آرگویی به دست می‌دهد که «پژواکی عیان، اگر نگوییم خاستگاهی قطعی، در گویش‌های کولی‌ها در اروپا دارند».^۱

اگرچه این تز از حد و مرزهای زبان‌شناسی اجتماعی فراتر نمی‌رود، لیکن تلویحاً حاوی استدلال مهم‌تر دیگری است: مادامی که آرگو نه یک زبان به معنای دقیق کلمه بلکه یک ژارگون یا زبان زرگری است، لاجرم کولی‌ها نیز نه یک مردم بلکه واپسین اخلاف طبقه‌ای از یاغیان و قانون‌شکنان‌اند که به عصری دیگر تعلق دارند:

کولی‌ها قرون وسطاییان ما هستند که همچنان باقی مانده‌اند؛ طبقات خطرناک یک عصر و زمانه‌ای پیشین. اصطلاحات کولی‌وار که این زبان را به آرگوهای مختلفی بدل ساخت بسیار شبیه خود کولی‌هاست: درواقع، کولی‌ها از همان نخستین ظهورشان کنیه‌های پدری کشورهایی را که در آن‌ها سفر می‌کردند، پذیرفتند *gadjesko nav* — و بدین ترتیب هویت مکتوب و مستند خویش را از دید همه‌ی کسانی که باور داشتند آن‌ها خواندن می‌دانند، به نحوی از دست دادند.^۲

از همین روست که محققان هرگز موفق به تفسیر خاستگاه‌های کولی‌ها و شناخت درست زبان و آداب‌شان نشدند: در این مورد، پژوهش قوم‌نگارانه غیرممکن می‌شود، زیرا مطلعان مرتباً و به نحوی حساب‌شده دروغ می‌گویند. چرا این فرضیه‌ی اصیل — که، علی‌رغم همه چیز، به واقعیت‌های زبانی حاشیه‌ای و جمعیت‌های حاشیه‌ای ارجاع می‌دهد — تا بدین پایه مهم است؟

1. Becker - Ho *Les Princes du Jargon*, Edition augmentée, P. 51

۲. یا: فرم بسته، سبک شعری مختص تروبادورها (یا شاعران دوره‌گرد پرووانسی در جنوب فرانسه) که صرفاً از سوی عده‌ی قلیلی پذیرفته شد. م.

بنیامین در جایی نوشته است که، در لحظات سرنوشت‌ساز تاریخ، ضربیه نهائی را باید با دست چپ فرود آورد، و بدین ترتیب در پیچ و مهره‌های ماشین معرفت اجتماعی دست بُرد. اگرچه آلیس بکر - هو درون محدوده‌های نز خود باقی می‌ماند، احتمال آن هست که خود کاملاً از این نکته آگاه باشد که او درست همان نقطه‌ی قانونی نظریه‌ی سیاسی‌مان را مین‌گذاری کرده است - مینی که هر لحظه از زمان به‌سادگی آماده‌ی منفجر شدن است. به‌واقع ما کوچک‌ترین تصویری نداریم از این که یک مردم یا یک زبان چیست. (به‌خوبی می‌دانیم که زبان‌شناسان فقط با مسلّم فرض گرفتنِ *factum loquendi* [واقعیت زبانی] است که می‌توانند یک دستور زبان - یا همان نظامی از ویژگی‌های توصیف‌پذیر که می‌توان آن را زبان خواند - بسازند، یعنی فقط با مسلّم فرض گرفتنِ این واقعیت ساده که آدمیان صحبت می‌کنند و حرف یکدیگر را می‌فهمند، واقعیتی که همچنان از دسترس علم به‌دور است.) مع‌الوصف، کلِ فرهنگ سیاسی ما استوار بر رابطه‌ی میان این دو مفهوم است. ایدئولوژی رمانتیک - که آگاهانه این پیوند را ایجاد کرد، و بدین‌سان نظریه‌ی زبان‌شناختی و به‌همان اندازه نظریه‌ی سیاسی مدرن را، که امروزه نیز همچنان مسلط است، به‌طور گسترده‌ای تحت‌تأثیر قرار داد - کوشید آن چیزی را وضوح بخشد که از قبل تیره و مبهم بود (مفهوم مردم) آن هم به یاری چیزی به‌مراتب مبهم‌تر (مفهوم زبان). به لطف تناظرِ همزیستی [*sympbiotic*] که بدین‌سان برقرار شد، این دو موجودیت فرهنگی حادث و نامعین به ارگانسیم‌های تقریباً طبیعی‌یی استحاله یافتند برخوردار از موهبتِ قوانین و مشخصه‌های ضروری خاص خویش. به‌واقع نظریه‌ی سیاسی، بی‌آن‌که قادر به توضیح آن باشد، باید *factum pluralitaris* [واقعیت کثیر یا جمعی] را پیش‌فرض بگیرد - اصطلاحی که به‌لحاظ ریشه‌شناختی با *populas* [مردم یا عوام‌الناس] مرتبط است، و من به یاری آن قصد بیانِ این واقعیت ساده را دارم که آدمیان تشکیل یک اجتماع می‌دهند - در حالی که زبان‌شناسی باید *factum loquendi* [واقعیت

جورجو آگامبن ۷۱

زیانی] را، بی آن که آن را به پرسش کشد، پیش فرض بگیرد. تناظرِ صرفِ میان این دو واقعیتِ گفتار سیاسی مدرن را بنیان می نهد.

رابطه‌ی میان کولی‌ها و آرگو این تناظر را، درست در همان لحظه‌ای که آن را به‌طرزی مضحک مجدداً تحقق می‌بخشد، از بن و ریشه به پرسش می‌گیرد. نسبت کولی‌ها با یک مردم همان نسبت آرگو با زبان است. و هر چند این قیاس فقط برای لحظه‌ای دوام خواهد داشت، مع‌الوصف در یک چشم برهم زدن بر آن حقیقتی روشنایی می‌افکند که تناظر میان زبان و مردم بنا بود مخفیانه آن را فرو پوشاند: همه‌ی مردمان دار و دسته [اراذل و تبهکاران] و کوکی‌اند و همه‌ی زبان‌ها ژارگون و آرگواند.

مسئله‌ی اصلی در این جا نه ارزیابی دقت علمی این تز، بلکه جلوگیری از گریختنِ قدرت آزادی‌بخشِ این تز از کفِ ماست. به محض آن که نگاه ما بر این موضوع متمرکز شود، دم و دستگاه منحرف و مستحکمی که بر تخیل سیاسی ما حکم می‌رانند، قدرت خود را از دست می‌دهند. گذشته از همه چیز، این نکته برای هر کس بدیهی است که ما داریم در مورد یک تخیل صحبت می‌کنیم، بالاخص امروزه که ایده‌ی مردم دیری است هرگونه واقعیت جوهری را از دست داده است. حتا اگر تصدیق کنیم که این ایده هرگز هیچ محتوای واقعی‌یی نداشته مگر آن فهرست کسل‌کننده‌ای که انسان‌شناسی‌های فلسفی کهن سرهم کرده‌اند، باز هم به هر حال این ایده پیشاپیش به‌دست همان دولت مدرنی از هرگونه معنا تهی شده است که خود را نگهبان و تجلی این ایده معرفی کرد. به‌رغم حرف‌های آدم‌های دارای حُسن نیت، امروزه ایده‌ی مردم چیزی نیست مگر حمایتِ تهی از هویت دولت، و فقط هم در این مقام تصدیق می‌گردد. برای آنانی که احتمالاً همچنان به تردید در خصوص این موضوع دامن می‌زنند، نگاهی از این منظر به آنچه دور و برمان رخ می‌دهد عبرت‌آمیز خواهد بود: از یک‌سو، قدرت‌های جهانی آستین بالا زده‌اند برای دفاع از یک دولت بدون مردم

(کویت)، و از سوی دیگر، مردم بدون دولت (کردها، ارمنه، فلسطینی‌ها، باسک‌ها، یهودیان دیازپورا) را می‌توان با معافیت از هرگونه مجازات سرکوب و قلع و قمع کرد؛ و بدین ترتیب معلوم می‌شود که تقدیر یک مردم فقط می‌تواند تقدیری دولتی باشد، و این که مفهوم مردم فقط وقتی بامعناست که در بطن مفهوم شهروندی مجدداً تدوین و گنجانده شود. از این لحاظ، باید به جایگاه غریب آن دسته زبان‌هایی توجه کرد که واجد هیچ نوع شأن دولتی نیستند (کاتالان، باسک، گالیک [ایرلندی]، و غیره)، زبان‌هایی که زبان‌شناسان طبیعتاً با آن‌ها به عنوان زبان برخورد می‌کنند، اما عملاً بیشتر به عنوان ژارگون یا گویش کاربرد دارند و تقریباً همیشه نیز نوعی اهمیت بلاواسطه‌ی سیاسی پیدا می‌کنند. درهم‌تنیدن موزیکال زبان، مردم، و دولت به طور خاص در نمونه‌ی صهیونیسم عیان می‌گردد. جنبشی که می‌خواست مردم در شکل نابش (اسرائیل) را بر سازد، دقیقاً به همین دلیل، در مقام دولت، وظیفه‌ی فعلیت‌بخشیدن دوباره به یک زبان آیینی ناب (عبری) را بر عهده گرفت، زبانی که در استعمال روزانه با دیگر زبان‌ها و گویش‌ها (لادینو، ییدیش) جایگزین شده بود. لیکن در چشم حافظان سنت، دقیقاً همین فعلیت‌بخشیدن دوباره به زبان مقدس، در هیئت نوعی دنیوی‌بودن مضحک ظاهر شد که زبان روزی انتقام خود را از آن خواهد گرفت. (در ۲۶ دسامبر ۱۹۲۶، گرشوم شولم از اورشلیم به فرانتس روزن‌تسواایگ می‌نویسد: «ما در زبان‌مان همچون کورانی زندگی می‌کنیم که بر لبه‌ی یک مغاک گام برمی‌دارند... این زبان از فجایع آتی انباشته است... خواهد آمد آن روزی که این زبان علیه کسانی برخیزد که بدان سخن می‌گویند.»)

تزی که مطابق آن همه‌ی مردمان کولی‌اند و همه‌ی زبان‌ها ژارگون، این گره را و می‌گشاید و ما را قادر می‌سازد تا به شیوه‌ای جدید به آن تجارب زبانی‌یی بنگریم که متناوباً در فرهنگ ما سر برآورده‌اند محض این که مورد سوءفهم قرار گیرند و به تلقی‌های مسلط احاله گردند. دانه، به واقع، چه منظوری می‌تواند

جورجو آگامبن ۷۳

داشته باشد وقتی — حین روایت کردن اسطوره‌ی بابل در *vulgari elequentia* [بلاغت عام] — می‌گوید که هر قسم از برج‌سازان زبان خاص خویش را دریافت کرد، زبانی که برای دیگران غیرقابل فهم بود، و این که زبان‌های رایج در عصر وی از همین زبان‌های بابلی نشئت گرفتند؟ او دارد همه‌ی زبان‌های زمین را در مقام ژارگون معرفی می‌کند (زبان یک تجارت یا کسب و کار خاص، به‌واقع، همان سیمای ژارگون در شکل نابش است). و در تقابل با این ظرفیت عمیق برای ژارگون که هر زبانی واجد آن است، او علاج کار را یک زبان و گرامر ملی نمی‌داند (چنان که تحریف دیرپای تفکر او خواهان چنین چیزی است)؛ بلکه برعکس، او نوعی استحاله‌دادن خود شیوه‌ی تجربه‌کردن کلمات را توصیه می‌کند، که خود آن را *vulgare illustre* می‌نامد. چنین استحاله‌ای بنا بود چیزی باشد نظیر نوعی نجات خود ژارگون‌ها، عملی که آن‌ها را معطوف به واقعیت زبانی [*factum loquendi*] خواهد کرد. و از این رو نه یک نجات دست‌ورزیانی، بلکه نجاتی شاعرانه و سیاسی است.

Trobar clus متعلق به تروبادورهای پروانسی، خود، به‌نحوی خاص، در حکم استحاله‌ی زبان اک^۱ به یک ژارگون سری است (به‌معنایی نه چندان متفاوت از ژارگون ویون [*Villon*] هنگامی که برخی از چکامه‌هایش را در آرگوی کوکی‌ها سرود) ولی آنچه این ژارگون از آن سخن می‌گوید چیزی بیش از سیمای دیگری از زبان نیست، که نشان مکان و ابژه‌ی نوعی تجربه‌ی

۱. *langue d'oil* و *langue d'oc* نام دو گروه اصلی گویش‌های فرانسوی قرون وسطایی‌اند. در سطحی وسیع‌تر، آن‌ها از شاخه‌های زبان لاتین‌اند. زبان اک (که، همچون زبان ایل، تحت‌اللفظی به‌معنای «زبان آری» است، و برخی زبان‌شناسان معتقدند *oui* در فرانسه‌ی مدرن به‌معنای «آری» و حتی *OK* در انگلیسی ریشه در آن دارد) اکثراً در جنوب آن خط باریکی صحبت می‌شد که از بوردو به گرانوبل می‌رسد، در حالی که زبان اویل بیشتر در شمال و مرکز فرانسه رایج بود. این دو گروه گویشی براساس کلمه‌ای که برای «آری» دارند نام گرفته‌اند، *oc* و *oil* زبان اک به *Occitan* توسعه یافت و پروانسی را نیز در برگرفت و به زبان تروبادورهای جنوب فرانسه بدل گشت. م.

عشق را بر پیشانی دارد. از این منظر، جای تعجب نیست که، در مناقشات متأخرتر، تجربه‌ی وجود ناب زبان (یعنی تجربه‌ی *factum loquendi*) می‌تواند، به زعم ویتگنشتاین، با اخلاق منطبق شود؛ نیز جای تعجب نیست که بنیامین توانست سیمای نوع بشر رستگار شده را به «زبان نابی» واگذار کند که قابل تقلیل به یک دستور زبان یا یک زبان خاص نیست.

زبان‌ها ژارگون‌هایی‌اند که تجربه‌ی ناب زبان را پنهان می‌کنند، درست همان‌طور که مردمان نقاب‌های کم و بیش موفق واقعیت کثیر *[factum pluralitatis]* اند. از همین روست که رسالت ما قطعاً نمی‌تواند ساختن یا تعبیر این ژارگون‌ها در قالب دستور زبان، یا تدوین و دسته‌بندی مجدد مردمان در قالب هویت‌های دولتی باشد. برعکس، فقط از طریق درهم‌شکستن شبکه‌ی میان وجود زبان، دستور، مردم، و دولت، آن‌هم در هر نقطه‌ای، است که تفکر و کنش خواهند توانست از پس رسالت‌هایی که برعهده دارند برآیند. صور این گسست — که طی آن فاکتوم [واقعیت] زبان و فاکتوم اجتماع برای یک لحظه پدیدار می‌شوند — گوناگون و چندلایه‌اند و بسته به اعصار و شرایط تغییر می‌کنند: فعال‌سازی دوباره‌ی یک ژارگون، *trobar clus*، زبان ناب، ممارست اقلیت‌گرایانه در یک زبان دستوری، و غیره. به هر حال، آنچه در این‌جا محل نزاع است نه چیزی صرفاً زبان‌شناختی یا ادبی، بلکه، بیش از همه، امری سیاسی و فلسفی است.

(۱۹۹۵)

یادداشت‌های حاشیه‌ای در باب شروحي بر جامعه‌ی نمایش^۱

استراتژیست

کتاب‌های گی دوبور روشن‌ترین و سرسخت‌ترین تحلیل را از بی‌نوایی‌ها و بردگی‌های آن جامعه‌ای بنیان می‌نهند که اکنون سیطره‌ی خویش را بر سراسر کره‌ی خاک گسترانده است - یعنی همان جامعه‌ی نمایش که در آن به‌سر می‌بریم. در این مقام، این کتاب‌ها نیاز به هیچ نوع توضیح، ستایش، یا، از همه کمتر، پیش‌گفتار، ندارد. در این جا حداکثر می‌توان خطر کرد و تعلیقاتی را در حواشی آورد، چیزی شبیه آن علائمی که محرران قرون وسطایی در حاشیه‌ی قابل توجه‌ترین قطعات به‌جا می‌گذاشتند. به‌واقع آن‌ها، با پیروی از قصد و نیت موشکافانه‌ی یک تارک دنیا، از متن مجزایند و جایگاه خود را نه در نوعی جای دیگر عجیب و غریب، بلکه صرفاً در تعیین مرز نقشه‌نگارانه‌ی دقیق آن‌چه توصیفش می‌کنند می‌یابند.

۱. کتاب معروف گی دوبور، هنرمند و متفکر فرانسوی اواسط قرن گذشته. منظور از شروح بخشی است که دوبور سال‌ها بعد به کتاب *جامعه‌ی نمایش* افزود. کل این کتاب با ترجمه‌ی بهروز صفدری به فارسی منتشر شده است (انتشارات آگاه) - م.

هیچ سودی ندارد که استقلالِ رأی این کتاب‌ها و نهان‌بینی پیامبرانه، یا فصاحتِ کلاسیکِ سبک‌شان، را ستایش کنیم. امروزه هیچ مؤلفی نمی‌تواند خود را با این فکر تسلی دهد که اثرش در قرنی دیگر خوانده خواهد شد، (توسط چه نوع انسان‌هایی؟) هیچ خواننده‌ای هم نیست که خود را با این خیال گول زند (از چه لحاظ؟) که جزء آن عده‌ی قلیلی است که آن اثر را پیش از دیگران می‌فهمند. این کتاب‌ها بیشتر باید به‌عنوان دستورالعمل، به‌عنوان ابزار مقاومت یا خروج [exodus] به‌کار روند - بسیار شبیه آن اسلحه‌های نامناسب و بی‌ربطی که شخص فراری قاپ می‌زند و عجولانه زیر کمر بندش جاسازی می‌کند (بنا بر تصویر زیبایی از دلوز). یا، چه بسا، به‌عنوان اثرِ یک استراتژیستِ یکه (عنوان شروح، به‌واقع، به سستی از این دست گریز می‌زند) - استراتژیستی که عرصه‌ی کنشش نه چندان میدان جنگ است که در آن بناست سپاهیان را آرایش داد، بلکه همان توان یا بالقوگی نابِ عقل [intellect] است. عبارتی از کارل فون کلاؤزویتس، نقل شده در چهارمین چاپِ ایتالیاییِ *جامعه‌ی نمایش*، این خصلت را به‌طور کامل بیان می‌کند:

در هر نوع نقد استراتژیک، مسئله‌ی اساسی آن است که خود را دقیقاً در متن منظر یا نقطه‌ی دیدِ کنشگران قرار دهیم. درست است که این کار اغلب بسیار دشوار است. بسیاری از نقدهای استراتژیک کاملاً ناپدید خواهند شد یا به تفاوت‌های کوچک در فهم تقلیل خواهند یافت، اگر که نویسندگان (بتوانند) خود را در همه‌ی آن شرایطی قرار دهند که کنشگران قرار گرفته‌اند.^۱

1. Karl von Clausewitz, cited in Guy Debord, *preface a la quatrieme edition italienne de Le Societe du Spectacle* (Paris Editions Champ Libre, 1979), pp. 15 – 16

جورجو آگامبن ۷۷

در این معنا، نه فقط شهریار ماکیاولی، بلکه همچنین اخلاق اسپینوزا رساله‌هایی درباره‌ی استراتژی‌اند: عملیات یا اپراسیون‌های *potentia intellectus sive de libertate* [قدرت عقل، یا آزادی].

فانتاسماگوریا [Phantasmagoria]

مارکس در لندن بود که اولین نمایشگاه جهانی با هیاهوی عظیم در هاید پارک در ۱۸۵۱ برگزار شد. در میان پروژه‌های متنوع ارائه‌شده، گردانندگان پروژه‌ی پاکستون [Paxton] را انتخاب کردند که پیشنهاد احداث سازه‌ی عظیمی را می‌داد سراپا ساخته‌شده از کریستال. در کاتالوک نمایشگاه، مریفیلد [Merrifield] نوشت که کریستال پالاس یا قصر بلورین «شاید تنها سازه‌ای در جهان باشد که در آن اتمسفر... برای بیننده‌ای که یا در متهی‌الیه غربی یا شرقی گالری مستقر است... قابل درک و محسوس است و از آن‌جا دورترین بخش‌های ساختمان پوشیده در هاله‌ای از نور آبی به نظر می‌رسند». بدین‌سان نخستین پیروزی بزرگ کالا تحت نشان شفافیت و فانتاسماگوریا، هر دو، به‌وقوع می‌پیوندد. علاوه‌برآن، راهنمای نمایشگاه جهانی ۱۸۶۷ پاریس این خصلت متناقض خارق‌العاده را مجدداً به صحنه می‌آورد: «عموم نیازمند ایده‌ای پرزرق و برق است تا تخیلش را برانگیزد... دوست دارد به دورنمایی سحرآمیز بنگرد و نه چندان به محصولات مشابهی که همگی یک‌جور چیده شده‌اند».

احتمال آن هست که مارکس هنگام نوشتن فصل موسوم به «بت‌وارگی کالا و رمز آن» در سرمایه، تأثیری را که از کریستال پالاس گرفته بود در ذهن داشته است. یقیناً از سر تصادف نیست که این فصل جایگاهی پایانی و مرزی [پایان بخش چهارم از قسمت اول جلد اول سرمایه] را اشغال می‌کند. انکشاف «رمز» کالا کلیدی بود که قلمرو افسون‌زده‌ی سرمایه را به‌روی تفکر ما گشود - رمزی که سرمایه همواره می‌کوشید آن را با قراردادنش در معرض دید همگان پنهان سازد.

بدون شناسایی این کانونِ غیرمادی — که در آن «محصولات کار» خود را در قالب ارزش مصرف و ارزش مبادله دپاره می‌کنند و «به کالاها بدل می‌شوند، اشیا حسّی‌یی که در عین حال فراحسّی یا اجتماعی‌اند»^۱ — احتمالاً آن همه تحقیقات انتقادی بعدی در سرمایه امکان‌پذیر نمی‌بود.

در دهه‌ی ۱۹۶۰، لیکن، تحلیل مارکسی از خصلت بت‌واره‌ی کالا، در فضای مارکسیستی، به‌نحو ابلهانه‌ای کنار گذاشته شد. در ۱۹۶۹، لویی آلتوسر در دیباچه‌ای بر چاپی عامه‌پسند از سرمایه، همچنان توانست خوانندگان را دعوت کند که فصل اول را قلم بگیرند، آن هم با ذکر این دلیل که نظریه‌ی بت‌وارگی ردّپایی «زننده» و «به‌غایت مضر» از فلسفه‌ی هگلی است.^۲

به همین دلیل است که ژستِ دیور بیش از پیش قابل ملاحظه می‌نماید آن‌جا که نظریه‌اش در باب جامعه‌ی نمایش را — یعنی در باب سرمایه‌داری‌یی که به سیمای افراطی خویش دست یافته است — دقیقاً بر همان «ردّپای زننده» استوار می‌سازد. «به تصویر بدل‌شدن» سرمایه‌داری چیزی نیست مگر واپسین مسخِ کالا، که در آن ارزش مبادله کاملاً بر ارزش مصرف سایه انداخته است و اکنون، پس از تحریفِ کلی تولید اجتماعی، قادر است به منزلتِ حاکمیتِ مطلق و غیرمسئول بر حیات در تمامیتش دست یابد. در این معنا، کریستال پالاس در هاید پارک، آن‌جا که کالا برای اولین بار پرده از رمز خود برداشت و آن را به معرض دید عموم گذاشت، نوعی پیش‌گویی نمایش، یا، به بیان بهتر، همان کابوسی است که در آن قرن نوزدهم رؤیای قرن بیستم را دید. نخستین

1. Karl Marx, *Capital*, Vol. 1 trans. Ben Fowkes (New York: Vintage Books, 1977) P. 165

2. Louis Althusser, "Preface to Capital Volum one", in *Lenin and Philosophy*, Trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press. 1971), P. 95, but see the whole essay, and especially pp. 81 and 88

جورجو آگامبن ۷۹

وظیفه‌ای که سیتوآسیونیست‌ها [Situationist] به خود نسبت دادند بیدارشدن از این کابوس بود.

شب والپورگیس^۱

اگر در قرن ما نویسنده‌ای باشد که دوبور به مقایسه‌ی خویش با او رضایت می‌داد، این نویسنده کارل کراوس [Karl Kraus] می‌بود. هیچ‌کس قادر نبوده است قوانین پنهانِ نمایش را آن‌گونه عیان سازد که کراوس در پیکار خود علیه ژورنالیست‌ها عیان ساخت — «در این اعصار پرهیاهویی که با سمفونی دهشتناکِ اعمالی مشهور می‌شوند که گزارش‌ها را تولید می‌کنند و [سمفونی دهشتناک] گزارش‌هایی که اعمال را موجب می‌شوند»^۲ و اگر بنا بود کسی چیزی نظیر نوعی صدای خارج از قاب را به تصور درآورد که در فیلم‌های دبور تصویر آن برهوتی از خاک و خُل را همراهی کند که همان نمایش [spectacle] است، هیچ‌چیز مناسب‌تر از صدای کراوس نمی‌بود. صدایی که — در آن خطابه‌های عمومی که افسون‌شان را الیاس کانتی توصیف کرده است — آنارشی تمام‌عیار و درنده‌خوی سرمایه‌داری ظفرمند را در اُپرتِ اوفنباخ^۳ می‌یابد و افشا می‌کند.

۱. Walpurgis Night در اصل جشنی است که در اکثر نقاط شمال و غرب اروپا در شب ۳۰ آوریل یا اول مه برگزار می‌شود و قدمتی چند صد ساله دارد. در آلمان این شب را شب ساحرگان نیز می‌نامند (Hexennacht) که بنا بر اقوال، در آن ساحرگان و عجزوگان بر کوه بلوکسبرگ گرد هم می‌آیند و فرارسیدن بهار را انتظار می‌کشند. این عنوان فصلی از *فلاوست* گوته (بخش اول) نیز است. آدولف هیتلر نیز در شب والپورگیس ۱۹۴۵ خودکشی کرد. م.

2. Karl Kraus, "In These Great Times", in *In Tese Grat Times*, Trans. Harry Zohn. (Montreal: Engendra Press, 1976), P.70

۳. *Jacques Offenbach*، آهنگ‌ساز و سلیست فرانسوی دوران رمانتیک. او یکی از بنیان‌گذاران فرم اپرت در اروپاست. موسیقی سبک و عامه‌پسند او در قرن نوزدهم معروف بود. م.

شاه‌بیتی که کراوس، در اثر به‌جامانده پس از مرگش، سومین شب والپورگیس، سکوت خویش در قبال ظهور نازیسم را با آن توجیه کرد، معروف است: «در مورد هیتلر، هیچ چیز به ذهنم نمی‌رسد.» این لطیفه‌ی [Witz] بی‌رحمانه، که کراوس در آن بی‌هیچ سهل‌گیری به محدودیت خودش معترف می‌شود، در عین حال معرف عجز طنز به هنگام مواجهه با به‌واقعیت - بدل شدن امر توصیف‌ناپذیر است. در مقام یک شاعر طنزپرداز، او حقیقتاً «یکی از واپسین پیروانی است که در خانه‌ی کهن زبان مقیم‌اند.» بی‌شک در دوبر نیز، به همان اندازه که در کراوس، زبان خود را به منزله‌ی تصویر و مکان عدالت عرضه می‌کند. مع‌الوصف، شباهت همین جا باز می‌ایستد. گفتار دوبر درست جایی آغاز می‌شود که طنز سکوت می‌کند. اکنون، خانه‌ی کهن زبان (و همراه با آن، سنت ادبی‌یی که طنز بر آن استوار است) سراپا تحریف و دستکاری شده است. در واکنش به این وضعیت، کراوس زبان را به مکان داوری جهان‌شمول [یا داوری واپسین در روز قیامت] بدل می‌سازد. دوبر در عوض زمانی آغاز به سخن گفتن می‌کند که داوری جهان‌شمول از قبل رخ داده است، و امر حقیقی صرفاً به‌عنوان سویه‌ای از امر کاذب باز شناخته شده است. داوری جهان‌شمول در زبان و شب والپورگیس در نمایش به‌طور کامل با یکدیگر انطباق می‌یابند. این انطباق یا همزمانی متناقض‌نما همان مکانی است که از آن‌جا صدای خارج از قاب او تا ابد طنین می‌اندازد.

وضعیت

یک وضعیت ساخته‌شده چیست؟ در اولین شماره‌ی اترناسیونال سیتوآسیونیست تعریفی بدین مضمون آمده: لحظه [یا سویه]‌ای از زندگی، ساخته‌شده به‌نحوی مشخص و سنجیده به میانجی سازماندهی جمعی یک محیط وحدت‌یافته و به میانجی نوعی بازی رخدادها. لیکن هیچ چیز گمراه‌کننده‌تر از آن نیست که یک وضعیت را به منزله‌ی لحظه‌ای ممتاز یا استثنایی به مفهوم زیباشناسی گرایانه

جورجو آگامبن ۸۱

بیندیشیم. وضعیت نه به - هنر - بدل شدن زندگی است و نه به - زندگی - بدل شدن هنر. سرشت حقیقی وضعیت را فقط زمانی می‌توانیم بفهمیم که آن را به لحاظ تاریخی در جایگاه راستینش قرار دهیم: یعنی، پس از پایان و خودتخریبی هنر، و پس از گذر زندگی از خلال محاکمه‌ی نیهیلیسم. «گذر به شمال غربی در درون جغرافیای زندگی حقیقی» نوعی نقطه‌ی عدم تمایز میان زندگی و هنر است، جایی که هر دو به‌طور همزمان مسخی تعیین‌کننده را از سر می‌گذارند. این نقطه‌ی عدم تمایز سیاستی را برمی‌سازد که سرانجام از پس رسالت‌هایش برمی‌آید. سیتوآسیون نیست‌ها یا وضعیت‌گرایان در مقابل سرمایه‌داری - که «به نحوی مشخص و سنجیده» محیط‌ها و رخدادها را به‌منظور کاستن از توان زندگی سازماندهی می‌کند - پروژه‌ای را پیش می‌کشند که مشخص و انضمامی، و با این حال متضاد آن، است. اوتوپای آن‌ها، بار دیگر، کاملاً مناسب روز است زیرا خود را در [مکان] رخ - دادن آن‌چه این اوتوپا قصد برانداختنش را دارد مستقر می‌سازد. بی‌شک هیچ چیز نمی‌تواند تصور بهتری در مورد یک وضعیت برساخته به‌دست دهد مگر آن صحنه‌نگاری عریان و بی‌چیزی که نیچه به یاری آن، در *دانش شاد*، آزمایش سرنوشت‌ساز [*experimentum crucis*] تفکرش را تحقق می‌بخشد. یک وضعیت برساخته وضعیت همان اتفاق است که در آن عنکبوت از دیوار بالا می‌رود و نور ماه از میان شاخه‌ها می‌تابد، دقیقاً در همان لحظه‌ای که - در پاسخ به پرسش اهریمن: «آیا می‌خواهی این لحظه بی‌نهایت بار از نو بازگردد؟» - گفته می‌شود: «بله، می‌خواهم»^۱ آن‌چه در این جا تعیین‌کننده است همان تغییر جهت یا جابه‌جایی مسیحایی است که جهان را به نحوی یکپارچه و تام و تمام تغییر می‌دهد و، در آن واحد، آن را کمابیش دست‌نخورده برجای می‌گذارد: در این جا همه چیز، به‌واقع، همانی که بود باقی مانده است، اما هویت خود را از دست داده است.

1. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* Trans Walter Kaufmann (New York: vintage Books, 1974), pp. 273 - 74

در کم‌دیا دل‌آرت، چارچوب‌ها و دستورالعمل‌هایی مخصوص هنرپیشگان وجود داشت بدین منظور که آنان وضعیت‌هایی را به‌وجود آورند که در آن‌ها ژست انسانی، زدوده‌شده از قوای اسطوره و تقدیر، سرانجام بتواند تحقق یابد. درک نقاب کمیک ناممکن خواهد بود اگر آن را صرفاً به‌منزله‌ی نوعی کاراکتر تعیین‌نیافته یا سترون‌شده و محروم از توان تفسیر کنیم. آرلکوین [Harlequin] و داکتر [Doctor] کاراکترهایی به همان سبک و سیاق نیستند که هملت و آدوسئوس: ماسک‌ها کاراکتر نیستند، بلکه ژست‌هایی‌اند که سیمای یک تیپ یا گونه را به‌خود گرفته‌اند، منظومه‌هایی از ژست‌ها. در این وضعیت، تخریب هویت نقش دوشادوش تخریب هویت هنرپیشه [کنشگر، actor] پیش می‌رود. این دقیقاً همین رابطه‌ی میان متن و اجرا، میان قوه و فعل یا کنش، است که در این‌جا بار دیگر به پرسش کشیده می‌شود. این امر از آن‌رو اتفاق می‌افتد که نقاب خود را بین متن و اجرا جای می‌دهد، و بدین‌سان آمیزه‌ای تمیزناپذیر از قدرت و کنش ایجاد می‌کند. و آن‌چه در این‌جا رخ می‌دهد — هم بر روی صحنه و هم در درون وضعیت بر ساخته — نه فعلیت یافتن یک توان یا بالقوگی بلکه آزادسازی یک توان نهانی است. ژست نام این فصل مشترک میان زندگی و هنر، فعل و قوه [کنش و توان]، عام و خاص، متن و اجرا، است. ژست لحظه یا سویه‌ای از زندگی است که از بافت و زمینه‌ی زندگی‌نامه‌ی فردی کسر شده است و به همان اندازه سویه‌ای از هنر است که از خثی‌بودگی زیباشناسی کسر شده است: ژست پراکسیس [کنش مولد] ناب است. ژست، که نه ارزش مصرف است نه ارزش مبادله، نه تجربه‌ی شخصی است نه رخداد غیرشخصی، همان روی دیگر کالا است که اجازه می‌دهد تا «بلورهای این جوهر اجتماعی مشترک» در درون وضعیت غرق شوند.

آوشویتس / تیمی سوآرا

احتمالاً یکی از آزاردهنده‌ترین جنبه‌های کتاب‌های دیور این واقعیت است که به‌نظر می‌رسد تاریخ خود را موظف به تصدیق بی‌وقفه‌ی تحلیل‌های این کتاب‌ها

جورجو آگامبن ۸۳

کرده است. بیست سال پس از *جامعه‌ی نمایش*، *شروح* (۱۹۸۸) از هر جهت نشان از دقت تشخیص و انتظارات آن کتاب قبلی داشت. در این میان، روند تاریخ به نحوی یکپارچه در همان جهت شتاب گرفته است: به واقع ظرف فقط دو سال پس از انتشار این کتاب، می‌توانیم بگوییم که امروزه سیاست جهانی چیزی نیست مگر به صحنه بردن شتابزده و نقیضه‌گون سناریویی که این کتاب حاوی آن بود. وحدت یافتن اساسی نمایش متراکم شده (دموکراسی‌های مردمی [اروپای] شرقی) و نمایش گسترش یافته (دموکراسی‌های غربی) در قالب نوعی نمایش یکپارچه و تام و تمام، اکنون، واجد بداهتی پیش‌پاافتاده است. این وحدت یافتن، که بر سازنده‌ی یکی از تزیینات مرکزی *شروح* بود، در آن زمان برای بسیاری مردمان امری متناقض می‌نمود. دیوارهای پابرجا و پرده‌های آهنین که دو جهان را از هم منفک ساخته بود ظرف چند روز یک‌سره از میان رفت. حکومت‌های اروپای شرقی گذاشتند حزب لنینیستی سقوط کند تا از این طریق نمایش یکپارچه شده بتواند به‌طور کامل در همه‌ی کشورها تحقق یابد. بر همین سیاق، غرب از مدتی قبل پیشاپیش توازن قوا و همچنین آزادی واقعی فکر و ارتباط را طرد کرده بود، آن هم به نام ماشین انتخاباتی اکثریت آرا و به نام نظارت رسانه‌ای بر افکار عمومی - هر دوی آن‌ها نیز در درون دولت‌های مدرن توتالیتار بسط و تحول یافتند.

تیمی سوارا، [شهری] در رومانی، معرف نقطه‌ی نهائی این فرآیند است، و سزاوار آن است که نام خود را به این چرخش جدید در سیاست جهانی دهد. پلیس مخفی علیه خودش تبانی کرد تا رژیم کهن نمایش - متراکم شده را سرنگون سازد، در حالی که تلویزیون، به عریانی و بی‌هیچ تواضع کاذبی، کارکرد سیاسی واقعی رسانه‌ها را نشان داد. بنابراین هم تلویزیون و هم پلیس مخفی موفق به انجام کاری شدند که نازیسم جرئت نکرده بود حتا تصورش را به ذهن خود راه دهد: مجاور ساختن آوشویتس و آتش‌سوزی رایشستاگ در قالب رخدادی

هیولایی. برای نخستین بار در تاریخ نوع بشر، اجساد را که به تازگی دفن شده یا بر روی میزهای سردخانه ردیف شده بودند، با دستپاچگی و شتابزدگی از زیر خاک درآوردند و شکنجه کردند تا بدین ترتیب، در برابر دوربین‌های ویدئویی، نسل‌کشی‌یی را شبیه‌سازی کنند که رژیم جدید را مشروعیت بخشد. آنچه سرتاسر جهان داشت به‌طور زنده بر صفحه‌ی تلویزیون تماشا می‌کرد، و می‌پنداشت که همان حقیقت واقعی است، درواقع ناحقیقت یا کذب مطلق بود؛ و، به‌رغم آن‌که آن تحریف‌سازی گاهی کاملاً واضح می‌نمود، مع‌الوصف نظام جهانی رسانه‌ها آن را به‌عنوان امری حقیقی مشروعیت بخشید، تا از این طریق معلوم گردد که امر حقیقی، در حال حاضر، چیزی نیست مگر سوره‌ای در متن حرکت ضروری امر کاذب. بدین ترتیب، حقیقت و کذب از یکدیگر تمیزناپذیر گشتند و نمایش صرفاً از طریق نمایش به خود مشروعیت داد.

تیمی سوآرا، در این معنا، آوشویتس عصر نمایش است: و همان‌طور که گفته شده است پس از آوشویتس نوشتن و فکرکردن همچون سابق غیرممکن است، بعد از تیمی سوآرا نیز تماشای تلویزیون به‌شیوه‌ی سابق دیگر ممکن نخواهد بود.

شخینا

امروزه، در عصر پیروزی تام و تمام نمایش، تفکر چگونه می‌تواند مرده‌ریگ دوبور را گردهم آورد؟ گذشته از همه، بدیهی است که نمایش زبان است، همان ارتباط‌پذیری و وجود زبانی آدمیان. این بدین معناست که یک تحلیل مارکسی منسجم باید این واقعیت را در نظر آورد که سرمایه‌داری (یا هر نامی که بخواهیم به فرآیندی بدهیم که امروزه بر تاریخ جهانی مسلط است) نه فقط قصد مصادره‌ی فعالیت مولد را داشت، بلکه همچنین، و بیش از همه، درصدد بیگانه‌سازی خود زبان بود، بیگانه‌سازی سرشت زبانی و ارتباطی آدمیان، بیگانه‌سازی آن لوگوسی که هراکلیتوس در بطن آن امر مشترک را شناسایی می‌کند. شکل افراطی مصادره‌ی امر مشترک همان نمایش است، به عبارت دیگر، همان سیاستی است

جورجو آگامبن ۸۵

که در آن زندگی می‌کنیم. ولی این همچنین بدین معناست که آنچه ما در نمایش با آن مواجه می‌شویم دقیقاً همان سرشت زبانی‌مان است که واژگون‌گشته [به ضد ما بدل شده] است. به همین دلیل (دقیقاً از آن‌رو که آنچه دارد مصادره می‌شود نفسِ امکانِ یک خیر مشترک است)، خشونتِ نمایش چنین ویرانگر است؛ اما، درست به همین دلیل، نمایش حاوی چیزی نظیر نوعی امکانِ مثبت است - و این رسالت ماست که این امکان را علیه نمایش به‌کار ببریم.

آنچه به غایت به این وضعیت شبیه است همان گناهی است که کابالیست‌ها [اصحاب قبلا] آن را «منزوی‌ساختنِ شخینا [یا سکینه]»^۱ می‌نامند و به آهر نسبتش می‌دهند - یکی از چهار ربی یا خاخامی که، بر طبق حکایتی [Haggadah] مشهور از تلمود، قدم به پردس (یعنی، معرفتِ اعلی) [Pardes] گذاشت. در این حکایت آمده: «چهار ربی قدم به بهشت نهادند: بن آزایی، بن زوما، آهر و ربی آکیبا... بن آزایی نگاهی انداخت و مرد... بن زوما نگریست و دیوانه شد... آهر شاخه‌ها را برید. ربی آکیبا صدمه‌ناپذیر بیرون آمد.»

شخینا آخرین فقره از ده سفیروت [Sefirot] یا صفات الوهیت است، همانی که خودِ حضورِ الهی را بیان می‌کند، تجلی‌اش یا مأوایش را بر زمین: «کلمه» اش را. «بریدنِ شاخه‌ها» به‌دست آهر نزد کابالیست‌ها با گناه آدم ابوالبشر یکی است، همو که به‌عوض تعمق در تمامیتِ سفیروت، ترجیح داد که فقط در آخرین‌شان تعمق کند و آن را از مابقی منزوی سازد - و بدین‌سان درخت دانش را از درخت حیات جدا کرد. همچون آدم، آهر نیز تا جایی معرفِ بشریت است که، با بدل‌ساختنِ معرفت به تقدیر خویش و به قدرت خاص خویش، معرفت و کلمه را، که چیزی نیستند مگر کامل‌ترین شکل تجلی خدا (همان شخینا)، از دیگر سفیروت‌ها که او خود را در آن‌ها منکشف

۱. برای درک بهتر این مفهوم در سنت عرفان یهودی رجوع کنید به:

گرشوم شولم، جریان‌های بزرگ در عرفان یهودی، ترجمه‌ی فریدالدین راحمه‌ر، انتشارات نیلوفر، تهران ۱۳۸۶-م.

می‌سازد منزوی می‌کند. در این جا این خطر هست که کلمه — یعنی نامستوری و انکشاف چیز — از آن چه آن را منکشف می‌سازد جدا گردد و نهایتاً به انسجامی خودآیین دست یابد. هستی منکشف شده و تجلی یافته — و از این رو، مشترک و تسهیم‌پذیر — از چیز منکشف شده جدا می‌گردد و جایی بین آن چیز و آدمیان قرار می‌گیرد. در این وضعیت تبعید، شخینا قدرت مثبت و ایجابی‌اش را از دست می‌دهد و زیان‌بخش می‌شود (به گفته‌ی کابالیست‌ها، «شیر شر» را می‌مکد).

بدین سان انزوای شخینا مبین وضعیت عصر تاریخی خودمان است. در همان حال که زیر سیطره‌ی رژیم کهن، بیگانگی ذات ارتباطی آدمیان خود را به منزله‌ی پیش‌فرضی که حکم نوعی کارکرد مشترک را داشت، جوهری ساخت و عینیت بخشید، در جامعه‌ی نمایش، دقیقاً همین انتقال‌پذیری، خود همین ذات ژنریک (یعنی، زبان در مقام *Gattungswesen* [وجود نوعی])، است که در ساحتی خودآیین منزوی و جدا افتاده می‌شود. آن چه مانع از ارتباط می‌شود نفس ارتباط‌پذیری است؛ آدمیان را همان چیزی از هم جدا نگه می‌دارد که وحدت‌شان می‌بخشد. ژورنالیست‌ها و دم و دستگاه رسانه‌ها (همچنین روان‌کاوی در ساحت خصوصی) بر سازنده‌ی دستگاه روحانیتی جدید برای [اداره‌ی] این قسم بیگانگی سرشت زبانی انسان‌هاست.

به واقع در جامعه‌ی نمایش، انزوای شخینا به مرحله‌ی نهائی خود می‌رسد، مرحله‌ای که در آن، زبان نه فقط خود را به منزله‌ی ساحتی خودآیین برمی‌سازد، بلکه همچنین دیگر هیچ چیزی را هرگز منکشف نمی‌کند — یا، به بیانی هنوز بهتر، هیچ بودگی یا نیستی همه‌ی چیزها را منکشف می‌کند. در زبان، چیزی از خدا، از جهان، از امر انکشاف یافته نیست؛ اما، در این پرده‌برداری افراطی نابودکننده، زبان (سرشت زبانی انسان‌ها) بار دیگر پنهان و جدا افتاده باقی می‌ماند. بدین سان زبان، برای آخرین بار، به آن قدرت ناگفته دست می‌یابد،

جورجو آگامبن ۸۷

قدرت نسبت دادن یک عصر تاریخی و یک دولت به خود: عصر نمایش، یا دولت نیهیلیسم تماماً تحقق یافته. از همین روست که امروزه قدرت استوار بر پیش فرض وجود نوعی شالوده در سرتاسر کره‌ی خاک در حال تزلزل است: امپراطوری‌های زمین، یکی پس از دیگری، برچیده می‌شوند و جای خود را به رژیم نمایش - دموکراتیکی می‌دهند که در حکم تکمیل شکل دولت است. حتا بیش از ضرورت‌های اقتصادی و رشد تکنولوژیکی، آنچه ملت‌های زمین را به جانب یک سرنوشت مشترک واحد سوق می‌دهد همان بیگانگی هستی زبانی است، ریشه‌کن کردن همه‌ی مردمان از سکونت حیاتی‌شان در زبان است. ولی درست به همین دلیل، عصری که در آن به سر می‌بریم، در عین حال عصری است که در آن برای نخستین بار امکان آن برای آدمیان به وجود آمده است که ذات زبانی خودشان را تجربه کنند - یعنی، تجربه کردن نه نوعی محتوای زبانی یا گزاره‌ای صادق، بلکه نفس زبان، و همچنین تجربه‌ی نفس واقعیت سخن گفتن. سیاست معاصر دقیقاً در حکم همین تجربه‌ی زبانی [*experimentum linguae*] ویران‌گر است که سنت‌ها و اعتقادات را، ایدئولوژی‌ها و ادیان را، هویت‌ها و اجتماعات را، در سراسر کره‌ی خاک، از هم می‌گسلد و تهی می‌سازد.

تنها آنانی که قادر خواهند بود این تجربه را به کمال برسانند - بدون آن‌که اجازه دهند آن‌چه خود را منکشف می‌سازد در آن هیچی که منکشف می‌سازد مستور بماند، بلکه خود زبان را به زبان بازگردانند - به نخستین شهروندان آن اجتماعی بدل خواهند شد که نه پیش فرضی دارد و نه دولتی. در این اجتماع، قدرت نابودکننده و تعیین‌کننده‌ی متعلق به آن‌چه مشترک است فرو خواهد نشست و شخینا دیگر شیر شرورانه‌ی جدافتادگی خویش را نخواهد مکید. همچون ربی آکیبا در حکایت تلمود، شهروندان این اجتماع قدم به بهشت زبان خواهند نهاد و صدمه‌ناپذیر از آن بیرون خواهند آمد.

تیا نانمن

سناریویی که سیاست جهانی پیش روی ما به اجرا درمی آورد در گرگ و میش شروح چگونه به چشم می آید؟ دولت نمایش یکپارچه (یا، دولت نمایشی - دموکراتیک) مرحله ی نهائی در تحول شکل دولت است، مرحله ای مصیبت بار که سلطنت ها و جمهوری ها، جباریت ها و دموکراسی ها، رژیم های نژادپرست و رژیم های مرفی، جملگی به سوی آن شتابان اند. اگرچه به نظر می رسد این وضع موجد احیای هویت های ملی می گردد، این جنبش جهانی عملاً تجسم بخش گرایشی به تأسیس گونه ای دولت پلیسی فراملی است که در آن، هنجارهای قانون بین الملل یکی پس از دیگری به طور ضمنی ملغی می شوند. نه تنها سال ها است که رسماً اعلام هیچ جنگی نشده است (تأییدی بر این پیش گویی اشمیت که در عصر ما هر جنگی به جنگ داخلی بدل شده)، بلکه اکنون حتا اشغال علنی یک دولت حاکم را می توان اقدامی استوار بر صلاحیت و قضاوت قانونی بین المللی معرفی کرد. تحت این شرایط، سرویس های مخفی - که همواره عادت داشته اند با نادیده گرفتن مرزهای حاکمیت های ملی عمل کنند - خود به الگوی سازماندهی سیاسی واقعی و کنش سیاسی واقعی بدل می شوند. برای نخستین بار در تاریخ قرن ما، رؤسای مهم ترین قدرت های جهانی مستقیماً از سرویس های مخفی می آیند: بوش [پدر] (رئیس سابق سازمان سیا) و گورباچف (از آدم های آندروپوف)؛ و هر چه بیشتر آن ها همه ی قدرت را در دست های خودشان متمرکز می کنند، قدرت نیز، در روند نوین نمایش، بیش از پیش به عنوان پیروزی دموکراسی تبرک می یابد. به رغم همه ی ظواهر، سازماندهی نمایشی - دموکراتیک جهانی که بدین سان در حال ظهور است، عملاً در معرض این خطر است که به بدترین جباریتی که تاریخ نوع بشر تاکنون تجسم بخشیده است، بدل گردد، جباریتی که مقاومت و مخالفت در برابر آن عملاً دشوار و دشوارتر می شود، تا آن جا که از آن پس،

جورجو آگامبن ۸۹

چنین سازمانی وظیفه‌ی مدیریتِ بقای نوع بشر در جهانی غیرقابل سکونت را بر عهده خواهد داشت. با این حال، نمی‌توان مطمئن بود که تلاشِ نمایش برای حفظ کنترل بر آن فرآیندی که، در وهله‌ی اول خود در به‌راه‌انداختنش سهیم بود، عملاً موفق باشد. دولتِ نمایش، گذشته از همه چیز، همچنان دولتی است که (همان‌طور که بدیو نشان داده، هر دولتی) خود را نه بر پایه‌ی پیوندهای اجتماعی، که علی‌الظاهر دولتِ بناست تجلی آن باشد، بلکه، برعکس، بر پایه‌ی انحلالِ این پیوندها، که خود از آن منع می‌کند، استوار می‌سازد. در تحلیل نهائی، دولت می‌تواند هر نوع دعوی به هویت را به رسمیت شناسد - حتا دعوی به نوعی هویتِ دولتی در درون خودش (و در زمانه‌ی ما، تاریخ روابط میان دولت و تروریسم تأییدی شیوا بر این واقعیت است). ولی آنچه دولت به هیچ‌رو قادر نیست با آن مدارا کند این است که تکیه‌ها [*singularities*] بدون ادعای یک هویت، تشکیلِ یک اجتماع دهند، این که آدمیان به یکدیگر متعلق باشند آن هم بدون هر نوع شرطِ بازنمایی‌پذیر برای تعلق یا عضویت (ایتالیایی بودن، عضو طبقه‌ی کارگر بودن، کاتولیک بودن، تروریست بودن، و غیره). و با این حال، دولتِ نمایش - مادامی که هر هویت واقعی را تهی و نابود می‌سازد، و عموم و افکار عمومی را جایگزینِ مردم و اراده‌ی همگانی می‌کند - دقیقاً همان چیزی است که در مقیاس توده‌ای از درون خودش تکیه‌هایی را تولید می‌کند که مشخصه‌شان دیگر هیچ نوع هویت اجتماعی یا هیچ شرط واقعی برای تعلق یا عضویت نیست: تکیه‌هایی که حقیقتاً تکیه‌های هر جورهِ [یا هر چه، *whatever*] اند. پیدااست که جامعه‌ی نمایش در عین حال جامعه‌ای است که در آن همه‌ی هویت‌های اجتماعی انحلال یافته‌اند و در آن، هر آنچه برای قرن‌ها معرفِ شکوه و بی‌نوایی نسل‌هایی بود که از پی هم قدم بر کره‌ی خاک می‌گذاشتند، اکنون همه‌ی اهمیت خود را از دست داده‌اند. هویت‌های متفاوتی که مشخصه‌ی تراژدی کمدی تاریخ جهانشمول‌اند همراه با

گونه‌ای پوچی فانتاسماگوریک و تخیلی در قالب یک خرده‌بورژوازی جهانی گرد هم آورده و به نمایش گذاشته شده‌اند - خرده‌بورژوازی‌یی که بر سازنده‌ی همان شکلی است که در آن، نمایش به نحوی نقیضه‌گرایانه پروژه‌ی مارکسی نوعی جامعه‌ی بی طبقه را تحقق بخشیده است.

به همین دلیل - اگر خطر کنیم و در این جا دست به نوعی پیش‌گویی زنیم - سیاستِ آتی دیگر پیکاری بر سر تصرف یا مهارِ دولت از طرفِ سوزده‌های اجتماعی جدید یا قدیمی نیست، بلکه، از آن بیش، پیکاری است میان دولت و نا - دولت (نوع بشر)، یعنی، انفصالی جبران‌ناپذیر میان تکیه‌ی هر جوهر و سازمان دولت.

این هیچ ربطی به مطالباتِ صرفِ جامعه در برابر دولت ندارد، چیزی که برای زمانی دراز دغدغه‌ی مشترکِ جنبش‌های اعتراضی عصر ما بود. تکیه‌های هر جوهر نمی‌توانند نوعی *societas* را در درون جامعه‌ی نمایش تشکیل دهند، زیرا آن‌ها واجد هیچ هویتی برای دفاع کردن و هیچ پیوند اجتماعی‌یی نیستند که به واسطه‌ی آن در جست‌وجوی تصدیق و به رسمیت‌شناسی باشند. بنابراین، پیکار علیه دولت به مراتب سازش‌ناپذیرتر است، زیرا این دولت است که همه‌ی محتواهای واقعی را از بین می‌برد، ولی - همه‌ی اعلامیه‌های تهی در باب تقدسِ حیات و حقوق بشر به کنار - همین دولت در عین حال هر نوع سرپا عاری بودن از هر هویتِ بازنمایی‌پذیر را صرفاً امری ناموجود اعلام می‌کند.

این همان درسی است که می‌شد از تیانانمن آموخت، اگر توجه واقعی به فاکت‌ها یا واقعیاتِ این رخداد معطوف شده بود. آنچه در مورد تظاهرات ماه مه چین بیش از همه چشم‌گیر بود، به واقع، غیبتِ نسبی محتواهای خاص و مشخص در مطالباتِ ایشان بود (انگاره‌های دموکراسی و آزادی عام‌تر از آن‌اند که بر سازنده‌ی هدفی واقعی برای پیکار باشند، و یگانه مطالبه‌ی مشخص، یعنی اعاده‌ی حیثیت از هو یا ثوبانگ، فوراً برآورده شد). به همین دلیل است که خشونتِ واکنشِ دولت به مراتب توضیح‌ناپذیرتر به نظر می‌رسد. لیکن، امکانِ آن هست که این عدم تناسب

جورجو آگامبن ۹۱

صرفاً ظاهری بوده باشد و دولت‌مردان چینی، از منظر خودشان، با کمالِ شفافیت عمل کرده باشند. در تیانانمن، دولت خود را مواجه با چیزی دید که نمی‌توانست و نمی‌خواست بازنمایی شود، ولی چیزی که مع‌الوصف خود را در مقام نوعی اجتماع و در مقام حیاتی مشترک عرضه کرد (قطع نظر از این که آیا کسانی که در آن میدان بودند عملاً بر این نکته واقف بودند یا نه). تهدیدی که دولت مایل نیست با آن کنار بیاید دقیقاً این واقعیت است که امر بازنمایی‌ناپذیر باید وجود داشته باشد و اجتماعی بری از پیش‌فرض‌ها یا شرایطِ تعلق و عضویت را تشکیل دهد (درست مثلِ کثرتِ نامنسجمِ کانتور^۱). تکیه‌ی هر جورهِ — این تکیه می‌خواهد صاحبِ خودِ متعلق‌بودن و همچنین صاحبِ در — زبان — بودنِ خاصِ خویش گردد، و بدین‌سان هر هویت و هر شرطی برای تعلق را رد می‌کند — پیشگامِ جدید، غیرسویژکتیو، و اجتماعاً نامنسجمِ سیاستِ آتی است. هر کجا این تکیه‌ها به‌شیوه‌ای صلح‌آمیز مشترک — بودنِ [یا: در — امر مشترک — بودن] خود را متجلی سازند، آن‌جا تیانانمنِ دیگری خواهد بود و، دیر یا زود، تانک‌ها دوباره پدیدار خواهند گشت.

(۱۹۹۰)

۱. *inconsistent multiplicity* یکی از مفاهیم ریاضیات گئورگ کانتور، ریاضیدان آلمانی. این اصطلاح همچنین یکی از مهم‌ترین ترم‌های هستی‌شناسی آلن بدیو را تشکیل می‌دهد و درواقع نامی است برای وجودِ محض یا همان وجود بماهو وجود، پیش از آن که وضعیتی و شمارشی در کار بوده باشد. در این حالت با کثرتی محض سر و کار داریم که، چه از پایین و چه از بالا، به‌هیچ نوع امر واحد (*the One*) نمی‌رسند. صفت نامنسجم نیز بر همین جنبه دلالت دارد. م.

چهره

همه‌ی موجودات زنده در ساحت امر گشوده به سر می‌برند: آن‌ها در جلوه [یا نمود و ظاهر، *appearance*] خود را عیان می‌سازند و می‌درخشند. لیکن تنها آدمیان می‌خواهند این گشودگی را به تملک خویش درآورند و مهار ظاهر خود و عیان بودن‌شان را به دست گیرند. زبان همین از آن خودساختن است که طبیعت را به صورت چهره درمی‌آورد. از این روی است که ظاهر برای آدمیان مسئله می‌شود: ظاهر میدان پیکاری در راه حقیقت می‌گردد.

چهره هم بی‌حفاظ بودن جبران‌ناپذیر آدمیان است و هم همان ساحت گشوده‌ای که در آن پنهان می‌شوند و پنهان می‌مانند. چهره یگانه جایگاه باهم بودن است، یگانه شهر ممکن. و بدین سبب است که آن‌چه در یک‌یک افراد درِیچه‌ای است گشوده به امر سیاسی، تراژدی - کمدی حقیقت است، که ایشان همواره از پیش در آن گرفتار آمده‌اند و باید برون‌شدی از آن پیدا کنند.

آن‌چه چهره فاش می‌سازد و عیان می‌کند نه چیزی است که بتوان در قالب گزاره‌ای دلالت‌کننده بر انواع (*sorts*) صورت‌بندی کرد و نه رازی مگوست که مقدر است

تا همیشه اظهارنکردنی و انتقال‌ناپذیر ماند. پرده برداشتن از چهره پرده برداشتن از خود زبان است. بنابراین، چنین پرده برداشتنی هیچ محتوای واقعی ندارد و هیچ حقیقتی را درباره‌ی این یا آن وضع وجود، درباره‌ی این یا آن جنبه‌ی آدمیان و جهان، به بیان نمی‌آورد: چیزی نیست جز گشودگی، جز انتقال‌پذیری. گام برداشتن در نور چهره یعنی همین گشودگی بودن - رنج بردن از آن، و آن را تاب آوردن.

بدین قرار، چهره، بالاتر از همه، شور پرده برداشتن است، شور زبان. طبیعت دقیقاً آن دمی چهره می‌یابد که احساس می‌کند زبان در کار پرده برداشتن از آن است. بی‌حفاظ شدن طبیعت و افشای راز آن به دست کلام، روی پوشاندن آن در پس محال بودن داشتن راز، بر چهره‌ی آن یا به صورت عفت رخ می‌نماید یا به صورت تشویش، یا به صورت بی‌شرمی یا به صورت فروتنی.

چهره با رخسار [Visage] انطباق ندارد. هر کجا چیزی به سطح بی‌حفاظی برسد و بکوشد بی‌حفاظ بودنش را در مشت گیرد، هر کجا موجودی که ظاهر می‌شود، در ظهور خویش غرقه گردد و برون‌شدی از آن جوید، چهره‌ای در کار است. (بدین قرار، هنر می‌تواند حتا به چیزی بی‌جان، به طبیعتی بی‌بهره از حیات، چهره بخشد؛ و از همین روی است که زنان ساحره، هنگامی که مأموران تفتیش عقاید به ایشان اتهام بوسیدن مقعد شیطان در روز سَبَت زدند، ادعا کردند که حتا آن‌جا نیز چهره‌ای در کار بود. و شاید همین است که این روزها سرتاسر زمین، که به دست اراده‌ی کور نوع بشر، به برهوتی لم‌یزرع بدل شده است، ممکن است به صورت چهره‌ای واحد درآید.)

من به چشمان کسی نگاه می‌کنم: یا این چشم‌ها به زمین دوخته می‌شوند - و این یعنی فروتنی، فروتنی از بابت خلئی که در پس نگاه کمین کرده است - یا متقابلاً

جورجو آگامبن ۹۵

به من می‌نگرند. ممکن است بی‌شرم به من دوخته شوند، و بدین وسیله خالی بودن خویش را فاش کنند به قسمی که گویی چشمِ مغاک‌گونه‌ی دیگری در پس آن بوده که از این خلأ خبر دارد و از آن چونان مکانی نفوذناپذیر برای مخفی شدن سود می‌جوید. یا ممکن است با وقاحتی معصومانه و بی‌احتیاط به من نگاه کنند، و بدین ترتیب در خلأ نگاه‌های ما به عشق و کلمه مجال بروز دهند.

آشکارگی مکان سیاست است. اگر هیچ‌گونه سیاست حیوانی در کار نیست، شاید از آن روی باشد که حیوانات همواره از پیش در ساحت امر گشوده جای دارند و نمی‌کوشند آشکارگی خویش را تصاحب کنند؛ به راحتی در آن می‌زیند، بی‌آن‌که به فکرش باشند. بدین سبب است که به آینه، به تصویر از آن جهت که تصویر است، علاقه ندارند. در مقابل، اما، آدمیان تصاویر را از اشیا جدا می‌کنند و بدان‌ها نامی می‌دهند، دقیقاً از آن روی که می‌خواهند خویش را بازشناسند، یعنی، می‌خواهند ظاهر خویش را تصاحب کنند. آدمیان، بدین قرار، ساحت گشوده را به صورت یک جهان درمی‌آورند، یعنی، به صورت آوردگاه پیکاری سیاسی که رحم و مروت نمی‌شناسد. این پیکار، که بر سر حقیقت است، نامش تاریخ است.

بارها و بارها در عکس‌های پورنو اتفاق می‌افتد که افرادی که عکس‌شان برداشته شده، با شگردی حساب شده، به دورین نگاه می‌کنند و بدین ترتیب نشان می‌دهند که از بی‌حفاظ در معرض نگاه بودن، آگاهی دارند. این حرکت دور از انتظار، قاطعانه، بر افسانه‌ی نهفته در بطن مصرف این قسم تصاویر خط بطلان می‌کشد که به موجب آن گمان می‌رود آن که نگاه می‌کند، بی‌آن‌که دیده شود، هنرپیشه‌ها را غافلگیر می‌کند: راست این است که هنرپیشه‌ها با حواس جمع نگاه فرد نظرباز را به مبارزه می‌خوانند و وادارش می‌کنند مستقیم به چشمان‌شان نگاه کند. درست در همان دم است که سرشت غیرجوهری

چهره‌ی بشری یکباره روشن می‌گردد. این که هنرپیشه‌ها به دوربین نگاه می‌کنند بدین معناست که ایشان نشان می‌دهند که ادا درمی‌آورند، وانمود می‌کنند؛ با این حال، به گونه‌ای متناقض‌نما ایشان درست به میزانی که این وانمودگری را عیان می‌کنند، واقعی‌تر به نظر می‌آیند. همین روال امروزه در تبلیغات به کار می‌رود: تصویر اگر خدعه و نیرنگ خود را بی‌پرده رو کند متقاعدکننده‌تر می‌نماید. در هر دو مورد، آن که نگاه می‌کند با چیزی مواجه می‌شود که بی‌هیچ ابهامی با ذات چهره، با خود ساختار حقیقت، پیوند دارد.

می‌توانیم تراژدی - کمدیِ ظاهر بنامیم این واقعیت را که چهره تنها و درست به میزانی که می‌پوشاند پرده برمی‌دارد، و به میزانی که پرده برمی‌دارد می‌پوشاند. بدین طریق، ظاهر که باید ضمیر آدمیان را آشکار کرده باشد برای ایشان بدل به متشابهی می‌شود که به آنان بی‌وفایی می‌کند و در آن دیگر نمی‌تواند خود را به جای آورند. درست به همین جهت که چهره یگانه حقیقت است، در عین حال، بی‌فاصله، جایگاه وانمایی و جایگاه قسمی بی‌تناسبی تقلیل‌ناپذیر است. اما از این نتیجه نمی‌شود که ظاهر آن‌چه را از پرده برون می‌آورد بدین وسیله مبدل نمی‌کند که آن را به گونه‌ای غیر از آن‌چه در واقع هست بنمایاند: آدمیان در حقیقت هیچ نیستند مگر همین تظاهر و تشویش در ظاهر. از آن‌جا که آدمیان هیچ ذاتی، هیچ ماهیتی، و هیچ تقدیر مشخصی، نه هستند و نه باید باشند، در تهی‌ترین و بی‌جوهرترین وضع ممکن به سر می‌برند: حقیقت همین است. آن‌چه از ایشان پنهان می‌ماند نه چیزی پس پشت ظاهر بلکه خودِ ظاهر گشتن است، این حقیقت که هیچ نیستند الا یک چهره. وظیفه‌ی سیاست بازگرداندنِ خودِ ظاهر به ظاهر، واداشتنِ خودِ ظاهر به ظهور، است.

چهره، حقیقت، و آشکارگی امروزه موضوعات قسمی جنگ داخلی جهان گسترند که آوردگاه آن حیات اجتماعی در تمامیت آن، اعضای گروه ضربتش رسانه‌ها،

جورجو آگامبن ۹۷

و قربانیانش همه‌ی مردمان زمین‌اند. سیاست‌مداران، تشکیلات رسانه‌ها، و صنعت تبلیغات به خصلت بی‌جوهرِ چهره و باهم‌بودنی که از دل آن می‌زاید پی برده‌اند و هم از این روی آن را به رازی رقت‌بار بدل می‌سازند که باید به هر قیمتی از مهارش خاطر جمع گردند. قدرتِ دولت امروزه دیگر بر پایه‌ی انحصارِ به‌کارگیری مشروعِ خشونت استوار نیست - انحصاری که دولت‌ها با اشتیاقی روزافزون با دیگر سازمان‌های غیرخودفرمان و فاقد حاکمیتی چون سازمان ملل متحد و انواع تشکیلات تروریستی قسمت می‌کنند؛ قدرت دولت‌ها اینک بالاتر از همه بر به‌دست گرفتنِ مهارِ ظاهر (مهار عقاید، *doxa*) سوار می‌شود. این واقعیت که سیاست خود را همچون حوزه‌ای خودآیین قوام می‌دهد با جداگشتنِ چهره در جهان نمایش (*spectacle*) دوشادوش است - جهانی که در آن ارتباط میان آدمیان رفته‌رفته از خود جدا می‌گردد. آشکارگی، بدین‌قرار، خود را به‌صورت ارزشی درمی‌آورد که در تصاویر خیالی و در رسانه‌ها انباشته می‌گردد، و این در حالی است که طبقه‌ی نوظهوری از مأموران دولت چهارچشمی چند و چون اداره‌ی آن را می‌پایند.

اگر آن‌چه آدمیان می‌بایستی به یکدیگر مستقل می‌ساختند [یا هم‌رسانی می‌کردند] همواره و تنها چیزی بود، هرگز سیاستی به مفهوم درست کلمه در کار نبود و چیزی جز مبادله و منازعه، و شماری علامت و پاسخ، در میان نمی‌آمد. اما از آن‌جا که آن‌چه آدمیان می‌باید به همدگر مستقل سازند قبل از هر چیز نوعی انتقال‌پذیری محض (یعنی، زبان) است، سیاست به‌صورت آن فضای تهی انتقال‌دهی ظاهر می‌شود که در آن چهره‌ی بشری، آن‌گونه که هست، پدیدار می‌گردد. دقیقاً همین فضای تهی است که سیاستمداران و کارگزاران رسانه‌ها برای به‌دست گرفتنِ مهارِ آن دست و پا می‌زنند، بدین‌وسیله که می‌کوشند آن را به‌صورت حوزه‌ای جدا و منفک نگاه دارند که از دسترس همه‌کس دور ماند و

اجازه ندهند خود انتقال‌دهی [یا هم‌رسانی] در معرض دید درآید. این بدان معناست که یک تحلیل مارکسی منسجم می‌باید این واقعیت را در نظر گیرد که سرمایه‌داری (یا هر نام دیگری که بخواهیم به روند مسلط بر تاریخ جهان در زمانه‌ی خود بدهیم) نه تنها در مسیر مصادره و غصب فعالیت تولیدی پیش می‌راند، بلکه همچنین و از آن مهم‌تر رفته‌رفته خود زبان، یعنی سرشت مبتنی بر انتقال‌دهی [یا هم‌رسانی] آدمیان، را از خود بیگانه می‌سازد.

چهره‌ی هر انسانی، حتا شریف‌ترین و زیباترین چهره‌ها، مادام که هیچ نیست الا انتقال‌پذیری محض، همواره بر لبه‌ی یک مفاک آویزان است. درست از همین روی است که دلخواه‌ترین و گشاده‌ترین چهره‌ها گاهی چنان می‌نمایند که گویی ممکن است ناگهان از هم پاشند، و بدین‌سان به پس‌زمینه‌ی بی‌شکل و بی‌انتهایی که تهدیدشان می‌کند مجال بروز دهند. اما این پس‌زمینه‌ی آشفته‌ی بی‌صورت هیچ‌چیز دیگری نیست مگر خود گشودگی و خود انتقال‌پذیری، زیرا این هر دو چنان به مثابه‌ی پیش‌فرض‌های خود بر ساخته می‌شوند که گویی یک چیزی بوده‌اند. تنها چهره‌ای که از گزند در امان می‌ماند چهره‌ای است که قادر باشد مفاک انتقال‌پذیری خود را همان‌طور که هست بپذیرد و آن را بی‌هیچ هراس یا اعتماد به نفس کاذبی آشکار سازد.

از این روی است که چهره به‌صورت یک بیان یا تجلی (*expression*) منقبض می‌گردد، در قالب یک شخصیت (*character*) صلب می‌گردد، و بدین‌ترتیب دم به دم بیشتر در خود غرق می‌شود. به محض آن‌که چهره دریابد که چیزی جز انتقال‌پذیری نیست و بدین اعتبار هیچ‌چیز ندارد تا به بیان درآورد — و بنابراین خموشانه در پس خویش واپس می‌نشیند، در درون هویت خاموش خویش — بدل به قیافه (*grimace*) می‌شود، همان که منش یا شخصیت نام می‌گیرد.

جورجو آگامبن ۹۹

منش آن توداری یا کم حرفی قوام بخش است که آدمیان در متن کلام نگاه می دارند؛ اما آن چه در این جا آدمی باید به تصرف در آورد چیزی جز قسمی نانهفتگی (*nonlatency*)، رؤیت پذیری محض، نیست: ساده بگوییم، یک رخسار. چهره چیزی است که از رخسار فراتر می رود: چهره بی حفاظی و آشکارگی رخسار با تمام عریانی آن است، ظفر یافتن بر منش است - کلمه است.

همه چیز برای آدمیان تقسیم می شود میان مناسب و نامناسب (رجوع کنید به فصل: *Proper and improper* و یادداشت هایی در باب سیاست)، صادق و کاذب، ممکن و واقعی: این بدان سبب است که آدمیان چیزی جز یک چهره نیستند یا نباید باشند. بدین سان هر ظاهری که آدمیان را هویدا سازد در نظر ایشان نامناسب و ساختگی می گردد، و وادارشان می کند به مواجهه با وظیفه ی بدل ساختن حقیقت مناسب خودشان. اما خود حقیقت چیزی از ظاهر [نمود] نامناسب ندارد: حقیقت همان قوه ی دریافت ایشان، همان آشکارگی ایشان، است. سیاست تمامت خواه روزگار مدرن، اما، اراده ی معطوف به تسلط تام و تمام بر خویش است: در این جا یا [نمود] نامناسب، به لطف اراده ی مهارگسیخته ی معطوف به مصرف و تحریف وقایع (که در دموکراسی های پیشرفته ی صنعتی روی داده)، قاعده ی خود را به همه جا گسترش می دهد، یا [نمود] مناسب، خواستار کنار زدن هرگونه نامناسبی می گردد (اتفاقی که در دولت های موسوم به توتالیتیر می افتد). در هر دوی این بدل های جعلی مسخره ی چهره، یگانه امکان به راستی بشری از کف می رود: یعنی، امکان به تملک خود در آوردن نفس نامناسب بودن (*impropriety*)، امکان آن که در چهره به سادگی نامناسبی مناسب خود را عیان سازید، و در شعاع نور آن گام بردارید.

چهره ی آدمی آن ثنویت را که در بطن ساختار خود قوام می یابد بازتولید می کند، یعنی ثنویت مناسب و نامناسب، ثنویت انتقال و انتقال پذیری، بالقوگی، و

فعل. چهره به‌دست پس‌زمینه‌ی اثرپذیر و منفعلی شکل می‌گیرد که خصلت‌های بیانگرِ اثرگذار و فعال بر روی آن پدیدار می‌گردند:

درست همان‌گونه که ستاره [ی داود] اضلاع خود و ترکیب اضلاع را در دو مثلث روی هم قرار گرفته به‌صورت یک خط واحد منعکس می‌کند، اندام‌های سیمای آدمی نیز به دو تراز بخش می‌شوند. چرا که نقاط حیاتی صورت، بالاتر از همه، نقاطی هستند که در آن‌ها صورت با جهان بالا، خواه به‌نحو منفعل خواه فعال، تماس می‌یابد، تراز پایه مطابق با اندام‌های اثرپذیر نظم می‌گیرد؛ آن‌ها چهره، نقاب چهره، یعنی پیشانی و گونه‌هایند که بینی و گوش‌ها به ترتیب به هر یک از آن‌ها تعلق دارند. بینی و گوش‌ها اندام‌های اثرپذیری محض‌اند... اولین مثلث، بدین قرار، به توسط نقطه‌ی میانی پیشانی، که نقطه‌ی مسلط بر سراسر چهره است، و نقطه‌ی میان گونه‌ها شکل می‌گیرد. حال، بر روی آن مثلث دومی قرار می‌گیرد که مرکب است از اندام‌هایی که فعالیت‌شان نقاب سخت و نامنعطفِ مثلث را تحریک می‌کند (*puickens*): چشم‌ها و دهان.^۱

در تبلیغات و پورنوگرافی (جامعه‌ی مصرفی)، چشم‌ها و دهان به پیش‌زمینه می‌آیند؛ در دولت‌های توتالیتار (بروکراسی)، پس‌زمینه‌ی منفعل چیرگی دارد (تصاویر گنگ و نارسای جباران در دفاتر کارشان). اما فقط بازیِ دوطرفه میان این دو تراز است که حیاتِ چهره را قوام می‌بخشد.

در زبان لاتین، دو کلمه هستند که از ریشه‌ی هندو-اروپایی واژه‌ای مشتق شده‌اند که به‌معنای «یک» است: *similis*، که مفید معنای شباهت است، و *simul* که به‌معنای «در یک زمان» است. بدین قرار، پس از *similitudo* (شباهت)،

1. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, New York, pp. 422 - 23

جورجو آگامبن ۱۰۱

Simultas را داریم، یعنی، واقعیتِ باهم بودن (که در عین حال متضمن رقابت و خصومت است)؛ و پس از *similare* (شبه بودن) *simulare* (نسخه برداشتن، تقلید کردن، که در عین حال متضمن تظاهر کردن، وانمود کردن، است).

چهره یک وانموده، *simulacrum*، نیست، بدین معنا که چیزی باشد که حقیقت را کتمان می کند یا می پوشاند: چهره *simultas* است، باهم - بودن رخسارهای کثیری که آن را برمی سازند، که در آن هیچ یک از رخسارها حقیقی تر از هیچ رخسار دیگری نیست. دست یازیدن به حقیقتِ چهره در حکم دست یازیدن به نه شباهت بلکه در یک - زمان - بودن رخسارهاست، یعنی، قدرت بی امانی که آن ها را کنار هم نگاه می دارد و هم - گام - بودن^۱ را قوام می بخشد. چهره ی خدا، بدین اعتبار، باهم بودگی (*simuttas*) چهره های بشری است: چهره ی خدا همان «تمثال ما» (*effigy*) است که دانه در «نور زنده ی» بهشت نظاره کرد.

چهره ی من برون سوی من است: نقطه ای بی اعتنا نسبت به همه ی ویژگی های من^۲، بی اعتنا به هر آنچه به معنای واقعی کلمه از آن فرد است و آنچه مشترک است، به آنچه درونی است و آنچه بیرونی است. در چهره، من با همه ی ویژگی هایم (گندمگون بودنم، بلندقامتی ام، رنگ پریدگی ام، عزت نفس داشتنم، عاطفی بودنم...) هستی دارم؛ اما این هستی داشتن مستقل از هر یک از این ویژگی ها که به من هویت می بخشد یا به من تعلق دارد روی می دهد. چهره آستانه ی ویژگی زدایی و هویت زدایی از همه ی حالات، و از همه ی کیفیات است - آستانه ای که در آن فقط کیفیات اند که علی الاطلاق قابل انتقال می شوند.

۱. *common, - being - in common* ضمناً به معنی زمین باز و فضای همگانی است. و دلالت ضمنی

دلرد به حضور چهره ها در یک فضای مشترک - م.

۲. *Properties*، به معنای دارایی ها و ویژگی هاست - اموال و خواص - م.

۱۰۲ وسایل بی‌هدف

و تنها آن‌جا که من چهره‌ای می‌یابم با قسمی برون بودگی مواجه می‌شوم و یک برون‌سو بر من رخ می‌دهد.

چهره‌ی خویش باشید و بس. به آستانه روید. تحت سلطه‌ی ویژگی‌ها یا قوه‌های خویش نمائید، پایین‌دستِ آن‌ها نمائید: با آن‌ها گام بردارید، در آن‌ها، فراسوی آن‌ها.

(۱۹۹۵)

بخش III

پلیس در مقام حاکم

یکی از سرراست‌ترین درس‌هایی که از جنگ خلیج آموخته‌ایم این است که مفهوم حاکمیت سرانجام در سیمای پلیس ادغام شده است. آن خونسردی‌یی را که همراه با آن، اجرای نوعی قانون نیک [*jus belli*] مشخصاً ویرانگر در پس «عملیات پلیسی» پنهان می‌شود، نمی‌توان نوعی رازورزی کلبی‌مشربانه تلقی کرد (همان‌طور که درواقع برخی منتقدان به‌حق برآشفته چنین کردند). چشمگیرترین مشخصه‌ی این جنگ، شاید، این بود که دلایل ارائه‌شده به‌قصد توجیه آن را نمی‌توان به‌منزله‌ی روبناهای ایدئولوژیکی لازم برای پوشاندن یک طرح و نقشه‌ی مخفی کنار گذاشت. برعکس، ایدئولوژی در این اثنا چنان عمیقاً در بطن واقعیت نفوذ کرده است که دلایل اعلام‌شده را باید به‌معنایی دقیقاً تحت‌اللفظی جدی گرفت - خاصه آن دسته از دلایلی که به ایده‌ی نظم نوین جهانی مربوط‌اند. لیکن این بدین معنا نیست که جنگ خلیج بر سازنده‌ی محدودیتی سودمند برای حاکمیت‌های دولتی بود، چرا که آنان مجبور شدند در مقام پلیس‌هایی در خدمت یک ارگانسم مافوق‌ملی عمل کنند (و این همان چیزی است که مدافعه‌گران و حقوق‌دانان فی‌المجلس، با سوءنیت، در اثبات آن کوشیدند).

نکته این‌جاست که نیروی پلیس — برخلاف عقیده‌ی عمومی — صرفاً در حکم کارگزار اداری اجرای قانون نیست؛ بلکه از آن بیش، پلیس شاید همان مکانی باشد که در آن، قرابت و مبادله‌ی تقریباً بر سازنده میان خشونت و قانون، که مشخصه‌ی سیمای شخص حاکم است، عریان‌تر و عیان‌تر از هر جای دیگر نشان داده می‌شود. مطابق با عرف حقوقی روم باستان، هیچ‌کس بنابه هیچ دلیلی نمی‌توانست بین دادرس کل [consul] که از حق اعمال زور [برای اجرای قانون] برخوردار بود، و پیشقراول قضات [licitor] حامل تبر قربانی (که برای اجرای مجازات مرگ به کار می‌رفت)، قرار گیرد و میان آن دو جدایی اندازد. این همجواری اتفاقی نیست. اگر حاکم، به‌واقع، همان یگانه کسی است که از طریق اعلام وضعیت استثنایی و تعلیق اعتبار قانون، نقطه‌ی عدم‌تمایز میان خشونت و حق [یا قانون] را تعیین می‌کند، پلیس همواره در درون یک وضعیت استثنایی مشابه عمل می‌کند. دلایل وجود «نظم عمومی» و «امنیت» که براساس آن‌ها پلیس مجبور است در مواجهه با هر موردی مبنایی خاص را برگزیند، تعیین‌گر نوعی منطقه‌ی عدم‌تمایز میان خشونت و قانون‌اند که دقیقاً گزینه‌ی منطقه‌ی مختص به شخص حاکم است. بنیامین به‌درستی به این نکته اشاره کرد که:

این نظر که اهداف خشونت پلیس همواره یکسان یا حتا مرتبط با اهداف قانون عمومی است، یک‌سر خطاست. برعکس، «قانون» پلیس به‌واقع نشانگر آن نقطه‌ای است که در آن، دولت، حال چه از سر ناتوانی و چه براساس به‌هم‌پیوستگی‌های درون‌ماندگار هر نظام قانونی، دیگر قادر نیست تحقق اهداف تجربی‌ی را که مایل است به هر قیمتی بدان‌ها دست یابد، از طریق نظام قانونی تضمین کند.^۱

۱. والتر بنیامین، «نقد خشونت». ترجمه‌ی کامل این مقاله در مجلد دوم کتاب *رخداد* (انتشارات گام نو)، آمده است. — م.

جورجو آگامبن ۱۰۷

از همین جاست نمایش سلاح‌ها که مشخصه‌ی پلیس در همه‌ی ادوار است. در این‌جا در معرض تهدید قرار گرفتن آنانی که قانون را زیر پا می‌گذارند آن‌قدرها اهمیت ندارد که نمایش آن خشونت حاکمانه‌ای که قرابت جسمانی میان دادرس کل و پیشقراول قضات گواه آن بود. این قسم نمایش سلاح، به‌واقع، در آرام‌ترین مکان‌های عمومی، و بالاخص در طی مراسم و تشریفات رسمی، رخ می‌دهد.

این همجواری میان حاکمیت و کارکرد پلیس در قالب آن تقدس مبهمی تجلی می‌یابد که، بنابر عرف باستان، وجه اشتراک سیمای شخص حاکم و سیمای جلاد بود. این همجواری هیچ‌گاه آشکارتر از آن لحظه‌ای نبوده است که مواجهه‌ای تصادفی در ۱۴ جولای ۱۴۱۸ رخ داد: به گفته‌ی یک وقایع‌نگار، دوک اهل بورگوندی [*Burgundy*] در کسوت یک فاتح و در رأس سپاهیان خویش تازه وارد پاریس شده بود که گذرش در خیابان به کوکولوش [*Cocueluche*] جلاد می‌افتد، همان کسی که در طی آن روزها سخت برای او کار می‌کرده. بنابر حکایت، جلاد، که آغشته به خون بود، به حاکم نزدیک شد و، در حالی که دستش را به سمت وی می‌برد، بانگ زد: '*Mon beau frère!*' [برادر خوش سیمای من!] بنابراین، ورود مفهوم حاکمیت به درون سیمای پلیس به‌هیچ‌رو اطمینان‌بخش

نیست. مؤید این نکته همان واقعیتی است که هنوز هم مورخان رایش سوم را شگفت‌زده می‌کند، این‌که قلع و قمع یهودیان، از آغاز کار تا به آخر، منحصرراً نوعی عملیات پلیسی تلقی می‌شد. همه می‌دانیم که تا به حال حتا یک سند هم پیدا نشده که ثابت کند تصمیم به این نسل‌کشی را یک ارگان حاکم گرفته است: از این لحاظ، تنها سندی که در اختیار داریم گزارش کنفرانسی است که در ۲۰ ژانویه ۱۹۴۲، در گروسر وانزی [*Grosser Wannsee*]، برگزار شد و افسران رده‌های میانی و رده‌های پایین پلیس را گرد هم آورد. در میان آن‌ها، فقط نام آدولف آیشمان — رئیس قسمت بی-۴ از بخش چهارم گشتاپو — قابل توجه است. قلع و قمع یهودیان فقط از آن‌رو توانست چنین روشمند و مرگبار باشد که

به مثابه نوعی عملیات پلیسی تلقی شد و به انجام رسید؛ اما، برعکس، نسل کشی، دقیقاً از آن رو که یک «عملیات پلیسی» بود، امروزه، در چشمان نوع بشر متمدن، هر چه توحش آمیزتر و ننگ آورتر به نظر می رسد.

به علاوه، انتصاب شخص حاکم به مقام پلیس پیامد دیگری هم دارد: این عمل به مجرم کردن حریف ضرورت می بخشد. اشمیت نشان داده است که چگونه، مطابق با قانون عمومی اروپا، اصل *par in parem non habet iurisdictionem* [میان دو [امر] برابر، هیچ گونه اختیار قانونی برای محاکمه وجود ندارد. به این معنا که فی المثل هیچ دولتی نمی تواند در مورد یک دولت دیگر حکم صادر کند] امکان آن را متفی ساخت که حاکمان دولت های دشمن بتوانند در مقام مجرم یا جانی محاکمه شوند. اعلام جنگ نه باعث تعلیق ضمنی این اصل و نه تعلیق آن توافقاتی شد که تضمین می کردند جنگ علیه دشمنی که واجد شأنی برابر دانسته شده، مطابق با مقررات دقیق رخ دهد (که یکی از آن ها تمایز گذاری قاطع میان ارتش و جمعیت غیر نظامی بود). لیکن در عوض، آنچه ما از جنگ جهانی اول بدین سو با چشمان خود شاهد آن بوده ایم فرآیندی است که طی آن دشمن، نخست و پیش از هر چیز، از قلمرو بشر غیر نظامی [و واجد حقوق شهروندی] حذف می شود و داغ جنایتکار می خورد؛ فقط در وهله دوم است که قلع و قمع دشمن از طریق نوعی «عملیات پلیسی» ممکن و مجاز می گردد. چنین عملیاتی موظف به رعایت هیچ نوع قاعده ای حقوقی نیست و لاجرم نمی تواند هیچ رقم تمایزی میان جمعیت غیر نظامی و سربازان، و به همان اندازه میان مردم و حاکم جنایت کارشان، قائل شود، و بدین ترتیب به باستانی ترین شرایط جنگ گرایی رجعت می کند. لیکن، لغزش تدریجی حاکمیت به جانب تاریک ترین مناطق قانون پلیسی دست کم یک جنبه ی مثبت دارد که شایسته ی ذکر در این جاست. آنچه سردمداران دولت — که با چنین تعصبی به مجرم ساختن دشمن شتافتند — هنوز دریافته اند این است که این مجرم ساختن هر دم قادر

جورجو آگامبن ۱۰۹

است معکوس شود و خود ایشان را هدف قرار دهد. امروزه هیچ سردمدار دولتی بر روی زمین وجود ندارد که، در این معنا، عملاً یک جانی نباشد. امروزه، آنانی که بر حسب اتفاق باید ردای حزن‌انگیز حاکمیت را بر تن کنند می‌دانند که احتمالاً روزی همکاران‌شان با آن‌ها مثل مجرم رفتار خواهند کرد. و بی‌شک ما آن کسانی نخواهیم بود که به حال‌شان دل بسوزانیم. به واقع، حاکمانی که با میل و رغبت راضی شدند که خود را در کسوت پاسبان‌ها و جلادان عرضه کنند، اکنون سرانجام قرابت اصیل‌شان با جانی را نشان می‌دهند.

(۱۹۹۲)

یادداشت‌هایی در باب سیاست

سقوط حزب کمونیست شوروی و حاکمیت عیان‌گشته‌ی دولت سرمایه‌سالار - دموکراتیک در سرتاسر کره‌ی خاک‌زمینه را از دو مانع ایدئولوژیکی عمده‌ای پاک ساخت که سدّ راه ازسرگیری فلسفه‌ی سیاسی درخورِ روزگار ما بود: از یک‌سو استالینسم، و از سوی دیگر ترقّی‌گرایی و دولت مشروطه یا مبتنی بر قانون اساسی. اینک تفکر، برای نخستین‌بار، با رسالت خاص خویش رویارو می‌شود، آن هم بی‌هیچ توهم و بهانه‌ی احتمالی. بدین‌سان، آن «دگرگونی عظیم» که بر سازنده‌ی مرحله‌ی نهائی شکل دولت است، درست در برابر چشمان ما رخ می‌دهد: این دگرگونی‌یی است از آن دست که می‌رود تا حکمرانی‌های زمین (جمهوری‌ها و سلطنت‌ها، جباریت‌ها و دموکراسی‌ها، فدراسیون‌ها و دولت‌های ملی) را یکی پس از دیگری به جانب دولتِ نمایش یکپارچه و منسجم (گی دو بور) و به جانب «پارلمانتاریسم کاپیتالیستی» (آلن بدیو) سوق دهد. به همان طریق که دگرگونی عظیم نخستین انقلاب صنعتی ساختارهای اجتماعی و سیاسی و به همان اندازه مقولات قانونی رژیم‌های

سابق را ویران ساخت، اکنون نیز اصطلاحاتی نظیر حاکمیت، حقوق، ملت، مردم، دموکراسی و اراده‌ی همگانی به واقعیتی ارجاع می‌دهند که دیگر هیچ ربطی به آنچه این مفاهیم روزگاری معرف آن بودند، ندارند - و آنانی که به استفاده‌ی غیرانتقادی از این مفاهیم ادامه می‌دهند، به‌واقع نمی‌دانند دارند از چه چیزی حرف می‌زنند. ربط اجماع و عقاید عمومی با اراده‌ی همگانی همان‌قدر ناچیز است که ربط «پلیس بین‌المللی» که امروزه سرگرم نبرد با جنگ‌هاست، با حاکمیت قانون عمومی اروپایی [*jus publicum Europaeum*]. سیاست معاصر معادل همین آزمون ویرانگر است که نهادها و باورها، ایدئولوژی‌ها و ادیان، هویت‌ها و جماعت‌ها را در سرتاسر کره‌ی خاک از هم می‌گسلد و تهی می‌کند تا سپس بدین ترتیب فرم و قالب به‌تمامی ورافتاده‌شان را از نو عَلم کند و مستقر سازد.

بنابراین تفکر آینده‌مجبور خواهد بود بکوشد تا مضمون هگلی - کوژفی (و مارکسی) پایان تاریخ و به همان اندازه مضمون هایدگری ورود به درون رخداد (*Ereignis*) به‌منزله‌ی پایان تاریخ هستی را جدی بگیرد. با توجه به این مسئله، امروزه صف‌بندی میدان نبرد به طریق زیر صورت گرفته است: در یک‌طرف، کسانی قرار دارند که به پایان تاریخ بدون پایان دولت فکر می‌کنند (یعنی نظریه‌پردازان مابعد‌کوژفی یا پست‌مدرن معتقد به تحقق فرآیند تاریخی نوع بشر در قالب یک دولت جهان‌شمول همگن)؛ در طرف دیگر، کسانی قرار دارند که به پایان دولت بدون پایان تاریخ فکر می‌کنند (یعنی همه‌ی انواع ترقی‌گرایان). هیچ‌یک از این مواضع از پس رسالت خویش برنمی‌آید، زیرا فکرکردن به انقراض دولت بدون تحقق غایت تاریخی همان‌قدر ناممکن است که فکرکردن به شکلی از تحقق تاریخ که در آن، فرم تهی حاکمیت دولت همچنان تداوم یابد. درست همان‌طور که نز

اول در برابر بقای سرسختانه‌ی فرم دولت سرپا ناتوان از آب درمی‌آید، فرمی که گذاری نامتناهی را پشت سر گذاشته است، تز دوم نیز با مقاومت بیش از پیش قدرتمند نمونه‌های تاریخی (از گونه‌ای ملی، دینی، یا قومی) برخورد پیدا می‌کند. این دو موضع، گذشته از هر چیز، به لطف گسترش نمونه‌های سنتی دولت (یعنی نمونه‌هایی از نوع تاریخی) تحت لوای نوعی ارگانسیم تکنیکی - حقوقی با وظیفه‌ای مابعدتاریخی، می‌توانند به‌خوبی همزیستی داشته باشند.

فقط آن تفکری که قادر است به پایان دولت و پایان تاریخ در آن واحد و همزمان فکر کند، و یکی را علیه دیگری بسیج کند، از عهده‌ی این رسالت برخوردار آمد. این همان چیزی است که هایدگر متأخر می‌کوشید آن را - هر چند به‌شیوه‌ای تماماً نارضایت‌بخش - به یاری ایده‌ی یک *Ereignis* خطاب قرار دهد، ایده‌ی نوعی رخداد غایی که در آن، آنچه از چنگ تقدیر تاریخی به تصرف درمی‌آید و تحویل گرفته می‌شود، همان نفس پنهان - بودن اصل تاریخی است، یعنی نفس تاریخ‌مندی. نمی‌توان صرفاً بدین سبب که تاریخ معرف چیزی نیست مگر خود همین مصادره‌ی طبیعت بشری به‌واسطه‌ی دنباله‌ای از دوره‌ها و تقدیرهای تاریخی، چنین نتیجه گرفت که تحقق و تصرف غایت تاریخی موردنظر گویای آن است که اکنون فرآیند تاریخی نوع بشر در قالب نظامی قاطع نظم و نسق یافته است (نظامی که مدیریت آن را می‌توان به یک دولت کلی و جهان‌شمول همگن سپرد). این امر، از آن بیش، گویای آن است که خود تاریخ‌مندی آنارشیک [بنیان‌ستیز] که - پس از برنهادن به‌منزله‌ی یک پیش‌فرض - دوره‌های گوناگون و فرهنگ‌های تاریخی را به تقدیر موجودات انسانی زنده بدل کرده است، اکنون ضرورتاً باید فی‌نفسه و در کل به تفکر درآید. به بیان دیگر، این امر مبین آن است که اینک انسان‌ها وجود تاریخی خودشان، یعنی

بی‌خودبودگی^۱ شان، را از آن خود می‌کنند. به‌جا - و - باخود - شدن (طبیعت) امر بی‌خود (زبان) را نمی‌توان براساس دیالکتیک *Anerkennung* [به‌رسمیت‌شناسی] صوری کرد یا باز شناخت، زیرا این امر، در عین حال، در حکم بی‌خود - شدن (زبان) باخود (طبیعت) است.

بنابراین، با فرض این که دولت چیزی نیست مگر پیش‌فرض و بازنمود پنهان‌بودن *archē* تاریخی، مصادره‌ی تاریخ‌مندی هنوز قادر نیست شکل دولت به خود بگیرد. از آن بیش، این مصادره باید عرصه را به‌روی نوعی سیاست و حیات بشری غیردولتی و غیرحقوقی بگشاید - سیاست و حیاتی که هنوز باید تماماً به تفکر درآیند.

مفاهیم حاکمیت و قدرت بر سازنده [یا قانون‌گذار]، که در کانون سنت سیاسی ما قرار دارند، باید کنار گذاشته شوند یا، دست‌کم، مجدداً به‌تمامی موضوع تفکر قرار گیرند. به‌واقع آن‌ها همان نقطه‌ی عدم تفاوت یا مرز مبهم میان حق [یا قانون] و خشونت، طبیعت و لوگوس [یا عقل]، امر با خود و امر بی‌خود محسوب می‌شوند، و در این مقام معرف خصیصه یا ارگانی از نظام حقوقی یا

۱. *improperiety*. بازی بی‌را که آکلمن به تبعیت از هایدگر با مفهوم *Ereignis* می‌کند، در انگلیسی و فارسی نمی‌توان رساند. *Ereignis* که به‌معنای رخداد (*event*) است، به‌طور تحت‌اللفظی «از آن خود - بودن» معنا می‌دهد. این کلمه از فعل *ereignen* به‌معنای «از آن خود کردن» یا همان «تصاحب کردن» ساخته می‌شود، که در آن، *eigen* معادل «خاص خود» یا «از آن خود»، یا همان *proper* در انگلیسی است. *eigentum* نیز معادل *Property* انگلیسی و «مایملک» یا «دارایی» فارسی است. «آن‌چه از آن خود است». همچنین بر ساخته‌های ترمینولوژیک دیگری نیز در زبان هایدگر از این کلمه به‌دست می‌آید، نظیر *eigentlich* که معادل انگلیسی آن *authentic* است و می‌توان آن را، گذشته از برگردان سراسر «اصیل»، به «باخویش یا باخود» ترجمه کرد. از سوی دیگر، *improper* (*Proper*) به‌معنای «نامناسب یا بی‌جا» («مناسب یا به‌جا») است؛ بر همین اساس در ترجمه‌ی حاضر، این کلمه به «بی‌خود» ترجمه شده است که هم به‌معنای فوق است، یعنی چیزی بی‌خاصیت و بی‌جا، و هم پیوندش را با «خودبودگی» و «اصالت» حفظ کرده است. م.

جورجو آگامبن ۱۱۵

دولت نیستند؛ از آن بیش، آن‌ها معرف ساختار آغازین خویش‌اند. حاکمیت در حکم ایده‌ی نوعی شبکه‌ی تعیین‌ناپذیر میان خشونت و قانون، میان موجود زنده و زبان، است - شبکه‌ای که ضرورتاً شکلی پارادوکسیکال به خود می‌گیرد، یعنی شکل نوعی تصمیم در مورد [اعلام] وضعیت استثنا (اشمیت) و منع یا بند [ban] (نانسی)، وضعیتی که در آن، قانون (زبان) با موجود زنده از طریق کناره‌گرفتن از آن مرتبط می‌گردد، از طریق رها - از - بند - نگه‌داشتن و وانهادن [a-bandoning] آن به حیطه‌ی خشونت خودش، حیطه‌ی نامرتب‌بودگی خودش. حیات مقدس - حیاتی که قانون، در وضعیت استثنا، آن را پیش‌فرض خود می‌گیرد و [در عین حال] آن را مطرود نگه می‌دارد - حامل زبان‌بسته‌ی حاکمیت است، همان سوژه‌ی حاکم واقعی.

بنابراین، حاکمیت معادل نگهبانی است که از عیان‌شدن آستانه‌ی تعیین‌ناپذیر موجود میان خشونت و قانون، طبیعت و زبان، جلوگیری می‌کند. در عوض، ما باید نگاه‌مان را دقیقاً به همان چیزی خیره سازیم که مجسمه‌ی عدالت (که، بنا بر تذکر مونتسکیو، از قضا درست در لحظه‌ی اعلام وضعیت اضطراری پرده‌بردای شد) بنا نبود آن را ببیند، یعنی آنچه امروزه بر هر کسی آشکار است: این که وضعیت استثنا قاعده است، این که حیات برهنه بی‌هیچ واسطه‌ای حامل شبکه‌ی حاکمیت است و، در این مقام، در زمانه‌ی حاضر به آن نوع خشونت و وانهادن شده که به مراتب بیش از آنچه برای بدل‌شدن به امری بی‌نام و نشان و روزمره لازم است، حی و حاضر و اثربخش است.

اگر امروزه قدرتی [potenza] اجتماعی وجود داشته باشد، این قدرت ضرورتاً باید تا اعماق ناتوانی و عجز [impotenza] خودش را ببیند، باید از هرگونه اراده به برنهادن یا حفظ کردن قانون سر باز زند، باید در همه‌جا پیوند میان خشونت و قانون، میان موجود زنده و زبان را که بر سازنده‌ی حاکمیت است، درهم شکند.

در همان حال که دولت در حال افول اجازه می دهد تا پوسته‌ی پوکش همه جا در مقام نوعی ساختار ناب حاکمیت تداوم یابد، جامعه به منزله‌ی یک کل نیز، به عوض، به نحو برگشت ناپذیری به قالب جامعه‌ی مصرف کننده احاله شده است، یعنی، جامعه‌ای که در آن، یگانه هدف تولید زیستن آسوده است. نظریه پردازان حاکمیت سیاسی، از قبیل اشمیت، در دل تمام این موارد مطمئن ترین نشانه‌ی پایان سیاست را مشاهده می کنند. به نظر هم نمی رسد که توده‌های مصرف کننده در سراسر کره‌ی خاک خبر از هیچ نوع شکل جدیدی از دولتشهر بدهند (حتا وقتی خیلی ساده دوباره به سوی آرمان‌های قومی و دینی کهن پس روی نمی کنند).

لیکن، مسئله‌ای که سیاست جدید با آن روبه روست دقیقاً این است: آیا داشتن یک اجتماع سیاسی که منحصراً به قصد کسب لذت تمام و کمال از حیات دنیوی نظم و نسق یافته باشد امکان پذیر است؟ ولی آیا، اگر دقیق تر بنگریم، هدف فلسفه دقیقاً همین نیست؟ و وقتی تفکر سیاسی مدرن با ماریسیلیوس اهل پادوا تولد یافت، آیا دقیقاً به مدد کشف دویاره‌ی غایات سیاسی مبتنی بر مفاهیم ابن رشد گرایانه‌ای نظیر «حیات کافی [یا بسنده]» و «نیک زیستن» تعریف نشد؟ بار دیگر، والتر بنیامین، در «قطعه‌ی الهیاتی - سیاسی» بی هیچ تردیدی این واقعیت را تصدیق می کند که «نظام قلمرو دنیوی باید بر شالوده‌ی ایده‌ی سعادت یا خوشبختی بنا شود».^۱ تعریف مفهوم «زندگی سعادت بار» [happy life] در حکم یکی از وظایف اساسی تفکر آینده باقی می ماند (و این وظیفه باید طوری به انجام رسد که میان این مفهوم و هستی شناسی جدایی نیفتد، زیرا: «بودن: ما هیچ تجربه‌ای از آن نداریم مگر خود زیستن»).

از این رو، «زندگی سعادت بار»ی که فلسفه‌ی سیاسی بناست بر پایه‌ی آن استوار گردد، دیگر نه می تواند حیات برهنه باشد، که حاکمیت آن را به منزله‌ی

1. Walter Benjamin, "Theologico - Political Fragment," in *Reflections*, Trans Edmund Jephcott (New York: Schocken Books, 1986), P. 312

جورجو آگامبن ۱۱۷

نوعی پیش فرض برمی نهد و مسلم می گیرد تا آن را به موضوع خودش بدل سازد، و نه زائده‌ای برای علم و زیست‌سیاست مدرن که امروزه همگان بیهوده در تلاش‌اند تا آن را مقدس سازند. از آن بیش، این «زندگی سعادت‌بار» باید در حکم نوعی «حیات بسنده‌ی» مطلقاً دنیوی باشد که به کمال قدرت خویش و کمال ارتباطی بودن یا هم‌سانی‌پذیری خویش دست یافته است - حیاتی که دیگر حاکمیت و قانون هیچ سیطره‌ای بر آن ندارند.

آن سطحی از درون‌ماندگاری [*immanence*] که مکان بر ساخته شدن تجربه‌ی سیاسی جدید است، در حکم مصادره و بیرون آوردن نهائی زبان از چنگ دولت نمایش است که آن را به مرحله‌ی عمل درآورده است. در همان حال که در رژیم کهن، به واقع، از خودبیگانگی ماهیت ارتباطی انسان‌ها در هیئت نوعی پیش فرض عینیت یافت، که به عنوان بستر مشترک (ملت، زبان، دین، و غیره) عمل می‌کرد، در دولت‌های معاصر، این دقیقاً همین ارتباطی بودن [*communicativity*]، همین ماهیت ژنریک یا فراگیر و عام (زبان) است که به منزله‌ی ساحتی خودآیین بر ساخته می‌شود، آن هم تا آن حد که به عامل اساسی در چرخه‌ی تولید بدل می‌گردد. بنابراین، آنچه مانع از ارتباط می‌شود خود ارتباط‌پذیری یا هم‌سانی‌پذیری است: آدمیان توسط همان چیزی که وحدت‌شان می‌بخشد از یکدیگر جدا شده‌اند.

لیکن این امر همچنین بدین معناست که ما از این طریق با سرشت زبانی خویش در هیئتی معکوس گشته روبه‌رو می‌شویم. بدین خاطر، (دقیقاً از آن‌رو که آن‌چه در این جا مصادره می‌شود نفس امکان‌پذیر بودن امر مشترک یا همگانی [*the Common*] است)، خشونت نمایش تا این حد ویرانگر است؛ اما، دقیقاً به همین خاطر، نمایش همچنان حاوی چیزی نظیر نوعی امکان ایجابی است - و رسالت ما استفاده از این امکان برضد آن [نمایش] است. به واقع عصری که

در آن به سر می‌بریم در عین حال عصری است که در آن، برای نخستین بار، این امکان که آدمیان ماهیت زبانی خودشان را تجربه کنند فراهم شده است - یعنی نه صرفاً تجربه‌ی نوعی محتوای زبانی یا گزاره‌ای صادق، بلکه تجربه‌کردنِ نفسِ واقعیتِ سخن‌گفتن.

تجربه‌ی موردنظر در این جا واجد هیچ نوع محتوای عینی نیست و نمی‌توان آن را در قالب گزاره‌ای راجع به حالتی از اشیا یا وضعیتی تاریخی صورت‌بندی کرد. این تجربه نه با یک حالت از زبان، بلکه با یک رخدادِ زبان سر و کار دارد؛ این تجربه ملازم این یا آن گرامر نیست بلکه - به اصطلاح - با نفسِ *factum loquendi* [واقعیتِ زبانی] ملازم است دارد. بنابراین، چنین تجربه‌ای را باید به منزله‌ی آزمایشی مربوط به نفسِ واقعیتِ تفکر، یعنی، قدرت یا قوه‌ی تفکر، برپا ساخت (به زبان اسپینوزا: آزمایشِ *de potentia intellectus, sive de libertate* [قوه‌ی عقلی، یا آزمایشِ آزادی]).

آنچه در این آزمایش محل نزاع است به هیچ رو ارتباط یا هم‌رسانی به عنوان تقدیر و هدف خاصِ آدمیان یا به عنوان شرط منطقی - استعلایی سیاست نیست (چنان که در شبه‌فلسفه‌های ارتباط شاهد آن‌ایم)؛ آنچه به واقع محل نزاع است، برعکس، همان یگانه تجربه‌ی مادیِ ممکنِ ژنریک - بودن است (یعنی، تجربه‌ی *compearance* [هم‌نمودی]) - اصطلاح پیشنهادی ژان - لوک نانس - یا، به زبان مارکسی، تجربه‌ی عقل عام). از همین روست که نخستین پیامدِ حاصل از این آزمایش همانا واژگونی بدیل‌های کاذبِ اهداف و وسایل است که هر نوع اخلاق و هر نوع سیاست را فلج می‌کنند. یک غایت‌مندی عاری از وسایل (خیر و زیبا به مثابه غایات فی‌نفسه)، به واقع، همان قدر موجد بیگانگی است که آن میانی‌بودگی یا حدّ - وسط - بودنِ [mediality] که صرفاً در نسبت با یک هدف معنادار می‌شود. مسئله‌ی اصلی در تجربه‌ی سیاسی نه یک هدف والاتر، بلکه نفس در - زبان - بودن به منزله‌ی میانی‌بودگی ناب است. سیاست همانا

جورجو آگامبن ۱۱۹

عیان ساختن نوعی میانی بودگی است: سیاست عبارت است از عمل مشهود ساختن نفس یک وسیله. سیاست نه ساحت یک هدف فی نفسه است و نه ساحت وسایل وابسته به یک هدف؛ بلکه برعکس، سیاست ساحت یک میانی بودگی ناب بی هیچ هدفی است، میانی بودنی که بناست حوزه‌ی کنش بشری و تفکر بشری باشد.

دومین پیامد آزمایش زبانی این است که ما باید، ورای مفاهیم از آن خود کردن و مصادره، به امکان و جهات نوعی استفاده‌ی آزاد [free use] بیندیشیم. پراکسیس و تأمل سیاسی امروزه منحصرأ در چارچوب دیالکتیک امر بی خود و امر باخود به عملکرد خویش ادامه می‌دهند - دیالکتیکی که در آن، یا امر بی خود و نامناسب حاکمیت خویش را در همه جا می‌گستراند، آن هم به لطف اراده‌ای بی حد و حصر به ابطال و مصرف (چنان که در دموکراسی‌های صنعتی شده رخ می‌دهد)، یا امر باخود و مناسب خواستار حذف هرگونه بی خودبودگی می‌شود (چنان که در دولت‌های یکپارچه‌گرا و توتالیتیر رخ می‌دهد). اگر ما، در عوض، امر مشترک (یا، به زعم دیگران، امر یکسان یا همان [the Same]) را به عنوان نقطه‌ی عدم تمایز [یا بی تفاوتی] میان نامناسب و مناسب تعریف کنیم - یعنی، به عنوان چیزی که هرگز نمی‌توان آن را بر حسب مفاهیم مصادره یا تصاحب درک کرد، بلکه صرفاً می‌توان آن را در مقام استفاده فهمید - آن گاه مسئله‌ی سیاسی اصلی و اساسی چنین خواهد بود: «آدمی چگونه از یک مشترک استفاده می‌کند؟» (احتمالاً هایدگر نیز هنگامی که عالی‌ترین مفهوم خود را نه تصاحب و نه مصادره، بلکه تصاحب یک مصادره [appropriation of a expropriation] تعریف کرد، چیزی نظیر همین نکته را در ذهن داشت).

مقولات جدید تفکر سیاسی - اجتماع غیراجرایی، هم نمودی، برابری، وفاداری، عقلی بودن توده‌ای، مردم آینده، تکین بودگی هر جور [whatever singularity]

۱۲۰ وسایل بی‌هدف

یا هر چیز دیگری که ممکن است خوانده شوند — قادر به بیان مسئله‌ی سیاسی‌یی که با آن مواجه‌ایم خواهند بود فقط در صورتی که قادر باشند مکان، سبک و سیاق، و معنای این تجربه از رخداد زیان را صورت‌بندی کنند، تجربه‌ای که بناست در حکم استفاده‌ی آزاد از امر مشترک، و معادلِ ساحتِ وسیله‌ی ناب باشد.

(۱۹۹۲)

در این تبعد (روزنگاری‌های ایتالیایی، ۹۴-۱۹۹۲)

به ما می‌گویند جان به‌در بردگانی که از اردوگاه‌ها باز آمدند — و همچنان باز می‌آیند — هیچ داستانی برای باز گفتن نداشتند و، تا بدان حد که شاهدان راستینِ ماقع بودند، نمی‌کوشیدند آنچه را خود تجربه کرده و به چشم دیده بودند بر زبان آورند و به کسی منتقل کنند، گفتم ایشان خود نخستین کسانی بودند که در واقعی بودن بلاهایی که برشان آمده بود دچار تردید شدند، انگار که کابوسی را به‌جای رویدادی واقعی گرفته باشند. اینان می‌دانستند — و هنوز هم می‌دانند — که در آوشویتس یا در اومارسکا^۱ «فرزانه‌تر، نیک‌تر، ژرف‌تر، انسان‌تر، یا بشردوست‌تر» نشده بودند؛ می‌دانستند که به هنگام خروج از اردوگاه‌ها سراپا برهنه، از درون تهی، و سرگشته بودند. و هیچ دل‌شان نمی‌خواست در آن‌باره با کسی حرف بزنند. به‌رغم همه‌ی تفاوت‌های چشم‌ناپوشیدنی، ما نیز

۱. *Omarska*، شهر کوچکی است در شمال غربی بوسنی و هرزگوین، دلرای معدن آهنی قدیمی و یک کلرخانه‌ی ذوب آهن، در طی جنگ خون‌بار بوسنی، در آن‌جا اردوگاه کلر اجباری لومارسکا دایر شد در نخستین ماه‌های جنگ، به سال ۱۹۹۲، ۶۷۷ اردوگاه و بازداشت‌گاه در سرتاسر بوسنی تأسیس شد شبه‌نظامیان صرب که بعداً نیروهای پلیس جمهوری صربسکا (*Srpska*) را تشکیل دادند، به‌طرز غیرقانونی بیش از هفت‌هزار بوسنیایی و کروات ساکن بوسنی را در جریان پاکسازی قومی در لومارسکا به اسارت در بند کردند.

دچار این حس بدگمانی و دودلی نسبت به شاهد بودن خویش می شویم. چنان می نماید که هیچ یک از چیزهایی که در طی این سال ها با گوشت و پوست خود لمس کرده ایم جواز سخن گفتن به ما نمی دهند.

هر زمان که تمایز میان عمومی و خصوصی معنایش را از کف بدهد، بدگمانی نسبت به حرف ها و گفته های خویش در افراد سر برمی آورد. ساکنان اردوگاه ها دقیقاً با چشمان خود چه دیدند؟ رویدادی سیاسی - تاریخی (نظیر آن چه، محض نمونه، سربازان و رزمندگان در نبرد واترلو تجربه کردند)، یا تجربه ای، به معنای واقعی، خصوصی بود؟ نه این بود نه آن. اگر فردی یهودی در آوشویتس یا زنی بوسنیایی در اومارسکا بود، او نه بر اثر انتخابی سیاسی بلکه به جهت خصوصی ترین و انتقال ناپذیرترین وجه وجود فرد، یعنی خون و بدن زیستی خویش، پای در اردوگاه نهاده بود. از این حیث، اردوگاه به راستی عرصه ای آغازنده ی مدرنیته است: نخستین فضایی که در آن رویدادهای عمومی و خصوصی، حیات سیاسی و حیات زیستی، به گونه ای درمی آمیزند که از هم تشخیص داده نمی شوند. ساکن اردوگاه، مرد یا زن، از آن جا که از اجتماع سیاسی جدا افتاده و تا مرتبه ی حیات برهنه سقوط کرده (آن هم حیاتی «که ارزش زیستن ندارد»)، شخصی است دارای وجودی مطلقاً خصوصی. و با این همه یک لحظه هم قادر نیست در قلمرو این وجود خصوصی پناه جوید، و دقیقاً همین تمیزناپذیری [حیات خصوصی و عمومی] است که اضطراب بی همتای اردوگاه را شکل می دهد.

کافکا نخستین کسی بود که با موشکافی این گونه ی خاص از مکان را توصیف می کند، عرصه ای که از آن پس کاملاً برای ما آشنا شده است. چیزی که فراز و فرودهای یوزف کا. را توامان مخوف و مضحک می نماید، این واقعیت است که بارزترین نمونه ی یک رویداد عمومی - محاکمه در دادگاه - به صورت واقعه ای سرپا خصوصی عرضه می شود که در آن اتاق دادگاه در جنب اتاق خواب قرار دارد. همین نکته است که محاکمه ی کافکا را کبابی حاوی پیش گوئی پیامبرگونه

جورجو آگامبن ۱۲۳

می‌سازد، و نه درواقع — یا، نه فقط — تا آن‌جا که پای اردوگاه‌ها در میان است. در دهه‌ی ۱۹۸۰ چه تجربه‌ای را از سر گذراندیم؟ واقع‌های خصوصی آمیخته به انزوا و هذیان؟ یا که نه، برهه‌ای سرشار از رویدادهای جمعی، مقطعی سرنوشت‌ساز نه فقط در تاریخ ایتالیا که در تاریخ کره‌ی خاکی نیز هم؟ چنان است که گویی همه‌ی آن‌چه در طی این سال‌ها تجربه کرده‌ایم، در ناحیه‌ی مبهم بی‌تفاوتی روی داده که در آن همه چیز درهم‌برهم و نامفهوم می‌گردد. برای مثال، وقایع *Tagentopoli* [«دیار رشوه‌خواری»]، دوران فضاحت‌بار و دیرپای فساد در ایتالیا، رویدادهایی عمومی بودند یا خصوصی؟ اعتراف می‌کنم که پاسخ این پرسش برای شخص من روشن نیست. اگر تروریسم به‌راستی یکی از برهه‌های مهم تاریخ سیاسی سال‌های اخیر ما را رقم زده است، چگونه ممکن است چنین پدیده‌ای اکنون تنها به لطف ناملایمات زندگی داخلی پاره‌ای افراد و در قالب توبه‌کاری، گناه، و تغییر کیش و آیین به تراز وجدان آدمیان می‌رسد؟ متناظر با این فرو غلتیدن حوزه‌ی عمومی به درون حوزه‌ی خصوصی، همچنین، نظاره‌گر عمومی شدن تماشایی و نظرگیر حوزه‌ی خصوصی هستیم: سرطان سینه‌ی فلان ستاره‌ی اروپا یا مرگ سنا (*Senna*) ناملایماتی عمومی‌اند یا خصوصی؟^۱ و چگونه آدمی می‌تواند بدن ستاره‌ی پورنوگرافی را لمس کند، در حالی که یک وجب در آن نمانده که عمومی نشده باشد؟ و با این همه امروز ناگزیر باید از یک چنین ناحیه‌ی بی‌تفاوتی — که در آن به کنش‌های تجربه‌ی بشری چوب حراج می‌زنند — کار خود را آغاز کنیم. و اگر بر آن‌ایم که این ناحیه‌ی مبهم تمیزناپذیری را «اردوگاه» باید خواند، در آن صورت باز از اردوگاه است که باید آغاز کنیم.

۱. *Agrtan Senna*؛ قهرمان برزیلی مسابقات اتومبیل‌رانی و از چهره‌های پرجاذبه و محبوب مردمی. او در سی و چهار سالگی در جریان مسابقه‌ی بزرگ سن مارینو جان داد. مرگ او یکی از پراسر و صدادترین رویدادهای رسانه‌ای بود. م.

چیزی که این روزها یک ریز و پی در پی در حوزه های مختلف به گوش می رسد این است: اوضاع رفته رفته از حد تحمل درمی گذرد، کاری باید کرد، تغییر اوضاع ضرورت دارد. البته آنان که این حرف ها را بیشتر از هر کس دیگر بر زبان می رانند، دولت مردان و عنان داران مطبوعات اند که می خواهند روند تغییر را در مسیری بیندازند که در پایان به واقع هیچ چیز تغییر نکند. تا آن جا که به اکثریت ایتالیایی ها برمی گردد، از قرار معلوم چنان در سکوت غرق تماشای وقایع تحمل ناشدنی اند که گویی جملگی جلو صفحه ی یک تلویزیون بزرگ خشک شان زده و به همین منوال مخفیانه مراقب اوضاع اند. اما در ایتالیای امروز دقیقاً چه چیز تحمل ناپذیر است؟ همین سکوت — یعنی، این واقعیت که کل یک ملت خود را صم بکم در برابر سرنوشت خویش می بیند — است که از همه چیز تحمل ناپذیرتر است. یادتان باشد که هر وقت دهان باز می کنید تا حرفی بزنید قادر نیستید به ریسمان هیچ سستی درآویزید و انگار هیچ یک از کلمه هایی که مولای درزشان نمی رود به دردتان نمی خورد: آزادی، پیشرفت، دموکراسی، حقوق بشر، حکومت قانون مدار. حتا اوراق هویت تان که قرار است معرف فرهنگ ایتالیایی یا روحیه ی اروپایی باشد، به کاری نمی آید. باید تقلا کنید و این وضع تحمل ناپذیر را وصف کنید، بی آن که طنابی به دست تان باشد تا خود را به مددش از این چاه تاریک بیرون کشید. چاره ای نخواهید داشت جز وفادار ماندن به آن سکوت بغرنج و ناموجه. به تحمل ناپذیر بودن آن سکوت تنها با وسایلی پاسخ می توانید گفت که در متن و بطن آن جای دارند.

تاکنون هیچ عصری این همه تمایل نداشته در وضعی که همه چیز را تحمل ناشدنی می یابد با همه چیز بسازد و سر کند. همان مردمی که هر روز چیزهایی را می بلعند که اصلاً قابل خوردن نیست، هربار که مجبور می شوند عقیده و نظر شخصی شان را درباره ی مشکلی بر زبان آورند این کلمه — یعنی

جورجو آگامبن ۱۲۵

تحميل ناپذير — را حاضر و آماده بر لبان خویش دارند. اما همین که در عمل خطر می‌کنند تا تعریفی از آن به دست دهند یگانه چیزی که در پایان تحميل ناپذیر می‌یابند این است که بدن انسانی شکنجه یا مثله شود، و به جز آن با هر چه بگوئید می‌توان سوخت و ساخت.

یکی از علت‌هایی که ایتالیایی‌ها امروزه سکوت پیشه کرده‌اند، های و هوی پرقیل و قال رسانه‌هاست. همین که رژیم سابق پای در سرایش سقواط گذاشت، مطبوعات و رادیو تلویزیون یک صدا بر ضد آن سر به شورش برآوردند. انگار نه انگار که تا دیروز سازمان‌دهندگان اصلی موافقت با رژیم بودند. بدین ترتیب، رسانه‌ها به معنای واقعی کلمه مردم را ساکت کردند و نگذاشتند واقعیات موجود به راه حرف‌هایی بروند که آهسته‌آهسته و با جد و جهد فراوان دوباره کشف شده بودند.

به موجب یکی از قوانین نه چندان سری جامعه‌ی نمایشی - دموکراتیکی که در آن به سر می‌بریم، هر زمان قدرت به طرز جدی دچار بحران گردد، عنان‌داران رسانه‌ها آشکارا حساب خود را جدا می‌کنند از رژیمی که جزء لازم و لاینفک آن‌اند، تا بتوانند مهار و افسار نارضایتی عمومی را به دست گیرند مبادا از دل آن انقلابی سر برآورد. همیشه لازم نیست، مثل اتفاقی که در تیمی‌سوارا (Timisoara)^۱ افتاد، یک رخداد را شبیه‌سازی کنند؛ کافی است (مثلاً، همچون کاری که بسیاری روزنامه‌نگاران ماه‌ها انجام می‌داده‌اند، با اعلام این که انقلاب همین حالا به وقوع پیوسته است) نه تنها امور واقع را پیش‌بینی بلکه در همان حال عواطف و

۱. Timisoara: تیمی سوارا یا مطابق با تلفظ رومانیایی آن، تیمی‌شوارا شهری است واقع در غرب رومانی. در ۱۶ دسامبر ۱۹۸۹، مردم شهر به دفاع از کشیش کالوینیست مجاری به نام لاشلو توکس برخاستند که مأموران امنیتی و پلیس مخفی سعی در تبعیدش داشتند. فردای آن روز، قیامی مردمی بر ضد رژیم کمونیستی نیکلای چووشسکو پا گرفت که سرآغاز انقلاب ۱۹۸۹ رومانی بود که یک هفته بعد به سقوط نظام کمونیستی در رومانی انجامید. م.

احساسات شهروندان را ارزیابی کنند، با این تمهید که پیش از راه‌یافتن وقایع به حوزه‌ی گفتار و ژست آدمیان آن‌ها را در صفحه‌ی اول روزنامه‌ها منعکس سازند، پیش از آن‌که وقایع در گفت‌وگوها و تبادل نظرهای روزانه به گردش افتند و گسترش یابند. هنوز خاطرم هست تأثیر فلج‌کننده‌ی کلمه‌ی شرم (*Shame*) را وقتی که تیترو صفحه‌ی اول یکی از روزنامه‌های رژیم شد، فردای روزی که اجازه‌ی اقامه‌ی دعوی قانونی علیه بتینو کراسی صادر نشد.^۱ یافتن کلمه‌ی مناسب برای چاپ در صفحه‌ی اول یکی از روزنامه‌های صبح تأثیر بی‌همتایی دارد، احساس اطمینان خاطر مجدد و در همان حال احساس دل‌سردی و سرخوردگی، و قسمی سرخوردگی قوت‌قلب‌دهنده، یعنی، احساس آنانی که قوای‌شان را برای بیان و اظهار مافی‌الضمیر خویش از کف داده‌اند، امروزه در ایتالیا غلبه دارد.

ما ایتالیایی‌ها امروزه در وضع غیبت مطلق مشروعیت به‌سر می‌بریم. مشروعیت ملت - دولت‌ها، البته، چند صباحی در همه‌جا گرفتار بحران شده بود، و آشکارترین علامت چنین بحرانی دقیقاً تلاش و تقلای وسواس‌گونه‌ای بود تا بر پایه‌ی قانونمندی، از طریق افزایش بی‌سابقه‌ی قواعد و مقررات، جای خالی آن‌چه را در چارچوب مشروعیت از کف رفته بود پر کنند. اما در هیچ‌جا زوال و تباهی به حد مفراطی نرسیده است که رفته‌رفته داریم بدان عادت می‌کنیم. اکنون هیچ قدرت یا مرجع اقتدار عمومی در کار نیست که پوچی و حقارت درونی خود را عریان به نمایش نگذارد. مراجع قضایی تنها بدین علت از این

۱. *Bettino Craxi*؛ رهبر حزب کمونیست ایتالیا از ۱۹۷۶ تا ۱۹۸۷، و نخست‌وزیر آن کشور از ۱۹۸۳ تا ۱۹۸۶. در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، در کانون رسوایی *Tangentopoli* [رشوه‌آباد] قرار داشت، متهم به فساد مالی شد، و از ایتالیا به تونس گریخت و همان‌جا در ۶۶ سالگی - اوایل هزاره‌ی سوم - مرد. [او در پاسخ به همه‌ی اتهام‌های مربوط به رشوه‌خواری حرف عجیبی زد: «مرا به جهت اقدام‌های خلاف قانونی دادگاهی کرده‌اند که من تنها کسی نیستم که آن‌ها را مرتکب شده‌م. رشوه هزینه‌ای است که برای سیاست باید پرداخت.»] - م.

جورجو آگامبن ۱۲۷

روند تباهی جان سالم به در برده‌اند که، همچون الهگان انتقام (*Erinyes*) در تراژدی یونانی که سرآخر کارشان اشتباهی به نوعی کم‌دی کشیده، تنها نقش یکی از مصادیق مجازات و انتقام را بازی کرده‌اند.

البته این بدان معناست که ایتالیایی رفته‌رفته دیگر بار به‌صورت همان آزمایشگاه سیاسی محرمانه‌ای درمی‌آید که در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ بود. درست به همان‌گونه که حکومت‌ها و نیروهای مسلح سرتاسر جهان آن زمان با مشارکت مشفقانه (و کمترین چیزی است که می‌توان گفت، زیرا آن‌ها در آزمایش‌ها همکاری فعال داشتند) مشاهده کردند که چگونه یک سیاست تروریستی با اهداف خوب می‌تواند در نقش ساز و کار مشروعیت مجدد دادن به نظامی از اعتبار افتاده به کار رود، هم‌اینک همان چشم‌ها با کنجکاوی نظاره می‌کنند که چگونه یک قدرت تأسیس‌شده و بر ساخته ممکن است روند گذار به قانون اساسی تازه‌ای را بدون گذشتن از قدرتی مؤسس و بر سازنده هدایت کند. بالطبع، در این جا سر و کار آدم با آزمایش ظریف و دقیقی است که در طی آن ممکن است بیمار زنده نماند (و تازه آن لزوماً بدترین نتیجه‌ی حاصل از آزمایش نخواهد بود).

در دهه‌ی ۱۹۸۰، آنانی که از توطئه‌ها سخن می‌گفتند متهم به متحجر بودن (*oldthink*) می‌شدند. این روزها، شخص رئیس‌جمهور است که در ملاء عام وزارت اطلاعات و دستگاه جاسوسی دولت را محکوم می‌کند، پیش از آن‌که کل کشور بر ضد قانون اساسی و نظم عمومی توطئه کرده باشد، و همچنان به توطئه ادامه دهد. نادرستی این اتهام تنها با توجه به یک نکته‌ی جزئی رو می‌شود: همان‌طور که صاحب‌نظری درست به‌موقع خاطرنشان کرده است، در روزگار، همه‌ی توطئه‌ها در عمل به‌نفع نظم تأسیس‌شده‌ی موجودند، نظیر قباحات چنین محکوم کردنی را تنها در وقاحت بلندپایه‌ترین ارگان دولت سراغ می‌توان گرفت که با بی‌شرمی تأیید می‌کند دستگاه‌های اطلاعات و جاسوسی خودش به جان

شهروندان سوءقصد‌هایی کرده‌اند و یادش می‌رود اضافه کند این اقدام‌ها به‌خاطر صلاح کشور و حفظ امنیت، نهادهای عمومی و دولتی آن انجام گرفته است. بیانیه‌ای که رئیس یکی از حزب‌های بزرگ دموکرات در اختیار رسانه‌ها قرار داد، و به موجب آن قضاتی که علیه او اعلام جرم می‌کردند فی‌الواقع به زیان خودشان توطئه می‌چیدند، نفوذناپذیرتر است و با این همه از روی بی‌خبری حاوی حقایقی درباره‌ی آینده است. در طی مرحله‌ی پایانی تکامل شکل دولت، هر ارگان و بخش دولتی درگیر توطئه‌ای بی‌وقفه و همچنین مهارناپذیر بر ضد خود و بر ضد جمیع ارگان‌ها و بخش‌های دیگر است.

این روزها اغلب از روزنامه‌نگاران و سیاستمداران (و بالاخص از شخص رئیس‌جمهور) می‌شنویم که به شهروندان نسبت به وقوع بحرانی فرضی در «احساس دولت» هشدار می‌دهند. سابقاً بیشتر از «خرد دولت» حرف می‌زدند - که بوترو (*Botero*) بدون تزویر و ریا چنین تعریفش کرده بود: «دولت قسمی سلطه‌ی ثابت بر یک قوم است و خرد دولت دانشی است که به مدد آن سلطه‌ای از این دست را می‌توان بنیان نهاد، حفظ کرد و گسترش داد.» در پس این لغزیدن از عقل به احساس [*sense*] از حوزه‌ی امور عقلانی به امور غیرعقلانی، چه موجبی هست؟ از آن‌جا که امروزه سخن گفتن از «خرد دولت» موجبی جز وقاحت و بی‌شرمی ندارد، نظام قدرت به جست‌وجوی واپسین امکان به‌روزی و رفاه برخاسته، متها به «معنایی [*sense*]» که هیچ‌کس به‌راستی نمی‌داند کجا بایدش جست، چیزی که آدم را به‌یاد مفهوم حس غرور و افتخار در رژیم سابق می‌اندازد. اما دولتی که خرد [و عقلانیت] خود را از کف داده و منبسط شده، در همان حال حواسش نیز زایل و فاقد شعور و آگاهی گشته است، حال، موجودی کر و کور است و کورمالان راه زوال خود را می‌پیماید، و پروایی ندارد که اتباع خویش را به‌زور به جانب تباهی و نابودی می‌کشاند.

جورجو آگامبن ۱۲۹

ایتالیایی‌ها امروزه از چه توبه می‌کنند و از کدام کار پشیمان‌اند؟^۱ نخستین کسانی که توبه کردند مافیایی‌ها، و اعضای گروه تروریستی بریگاده‌های سرخ [فعال در دهه‌ی ۷۰] بودند، وزان پس شاهد افزایش تصاعدی و مدام قیافه‌هایی بوده‌ایم که در عزم خویش عبوس و جدی و در تزلزل خویش مصمم بوده‌اند. در مورد مافیایی‌ها، چهره‌ی افراد در تاریکی ظاهر می‌شود تا اطمینان حاصل آید که کسی به جای شان نمی‌آورد، و — تو گویی، از بیشه‌زاری در کام شعله‌های آتش — «صرفاً صدایی» به گوش مان می‌خورد. این همان صدای هول‌انگیز وجدان است که این روزها ندایش را از زوایای تاریک می‌شنویم، انگار که زمانه‌ی ما هیچ تجربه‌ی اخلاقی دیگری به جز توبه و ندامت سراغ ندارد. ولی این درست همان موضعی است که در آن زمانه‌ی ما بر عدم انسجام خویش خیانت می‌کند. به واقع توبه در حکم یکی از خائنانه‌ترین مقولات اخلاقی است — و حتا روشن نیست که اصلاً بتوان آن را در شمار مفاهیم اخلاق راستین آورد. مشهور است که اسپینوزا با چه لحن آمرانه و تحکم‌آمیزی، در کتاب *اخلاق*، توبه را از مجموعه‌ی حقوق شهروندی بیرون نهاد. او می‌نویسد، آن‌که توبه می‌کند از دو جهت مایه‌ی شرم و ننگ است: نخست بدین جهت که دست به کاری زده که باید از آن توبه کند، و دوم بدین جهت که از آن توبه کرده است. لیکن توبه زمانی بلافاصله به صورت یک معضل خودنمایی کرد که به تدریج بر کل اصول عقاید و اخلاقیات مذهب کاتولیک در قرن بیستم با قدرت سایه افکند. چگونه آدمی

۱. آگامبن در این جا به پدیده‌ی جنجال‌برانگیز *Penhtismo* اشاره می‌کند، که در سرتاسر دهه‌ی ۱۹۹۰ افکار عمومی را در ایتالیا سخت برانگیخت. *Pentiti*؛ «فرست‌طلبان» یا، لفظاً «آنانی که توبه کرده‌اند» و «توابین» اعضای سابق تشکیلات جنایات سازمان یافته یا تشکلات سیاسی و دست چپی یا راستی‌اند که تصمیم می‌گیرند در ملاعام از عقاید خود برائت جویند و دیگر اعضای تشکیلات یا تشکلات خویش را در خلال بازجویی‌هایی پلیس یا دادگاه لو بدهند و در ازای آن از مصونیت قضایی یا تخفیف در مجازات حبس بهره‌مند گردند. م.

می تواند صادقانه بودن توبه را تعیین کند؟ در پاسخ به این پرسش، دو جبهه‌ی متخاصم به سرعت تشکیل شد: یک طرف، کسانی بودند که به تأسی از پتر آبلار می گفتند به چیزی جز توبه و ندامت قلبی نیاز نیست؛ و در جبهه‌ی مقابل، «توبه‌فرمایان» (*penitentials*) بودند که حالت باطنی سویدای وجود فرد توبه‌کار برای‌شان مهم نبود در مقام مقایسه با انجام بی‌ابهام اعمال ظاهری. بدین ترتیب، کل مسئله بی‌درنگ دچار دور و تسلسلی شد که در آن اعمال ظاهری می‌بایست بر صادقانه بودن توبه گواهی می‌داد و ندامت باطنی و قلبی می‌بایست صداقت اعمال را تضمین می‌کرد. محکمه‌های امروز بر طبق همین منطق عمل می‌کنند، که به موجب آن متهم ساختن رفقای خویش تضمینی است بر صادقانه بودن توبه و توبه‌ی باطنی و قلبی آن اتهام‌پستن را قابل وثوق و اعتماد می‌سازد.

گذشته از این همه، تصادفی نیست که توبه آخرالامر سر از دادگاه درآورده است. راست این است که توبه از همان آغاز به صورت مصالحه‌ای مبهم و مشکوک میان اخلاقیات و قانون ظاهر می‌شود. به مدد توبه، دینی که به وجهی مبهم با قدرت‌های دنیوی سازش کرده و کنار آمده بود می‌کوشد این قسم مصالحه را با برقراری نوعی رابطه‌ی هم‌ارزی میان آیین توبه [در نزد کشیش] (*penance*) و مجازات به حکم قانون، و به همان گونه میان جرم و گناه توجیه کند. اما یقینی‌ترین گواه تباهی جبران‌ناپذیر هرگونه تجربه‌ی اخلاقی، خلط میان مقولات اخلاقی - دینی و مفاهیم حقوقی - قضایی است. هر کجا امروزه بحث اخلاقیات به میان می‌آید، مردمان بی‌درنگ از مقولات حقوقی و قانونی حرف می‌زنند، و هر کجا قوانینی وضع و دادگاهی تشکیل می‌شود، در عوض، مفاهیم اخلاقی‌اند که چون تیغی آخته به دست یساولان قانون از غلاف بیرون می‌آیند.

جدیت ساختگی و ریاکارانه‌ای که سیاستمداران مدعی جدایی دین از دنیا با آن از گنجاندن توبه در متن قوانین و قواعد به مثابه یکی از افعال بی‌چون و چرای وجدان استقبال می‌کنند، نشانه‌ی اوج بی‌مسئولیتی ایشان است. اگر راست است

جورجو آگامبن ۱۳۱

که آنانی که بر اثر فشار عقیده‌ای فاقد اصالت مجبور می‌شوند کل تجربه و دریافت باطنی خویش را بر پایه‌ی مفهومی کاذب و موهوم به خطر افکنند در حقیقت مشتی مفلوک‌اند، این هم راست است که شاید ایشان را هنوز خُردک‌امیدی در کار باشد. اما برای عنان‌داران رسانه‌ها که نقش نخبگانی اخلاق‌گرا را بازی می‌کنند و برای اربابان اندیشه در قلمرو تلویزیون، که تندیس‌های پوشالی پیروزی‌های خویش را بر شالوده‌ی تیره‌روزی و تیره‌بختی گروه اول برپای داشته‌اند، برای این گروه دوم، خیر، به‌راستی هیچ‌امیدی در کار نیست.

تمثال‌های ارواح برزخ در خیابان‌های ناپل. دیروز یکی از بزرگ‌هایش را نزدیک ساختمان دادگستری دیدم که تقریباً همه‌ی تندیس‌های کوچک ارواح دست‌بریده‌ی برزخی را در خود داشت. بر سطح زمین درازکش بودند؛ دیگر به نشان استغاثه برنمی‌خاستند - علائم بی‌مصرف شکنجه و عذابی مهیب‌تر از آتش دوزخ.

ایتالیایی‌ها از چه شرم‌زده‌اند و خجل؟ جالب توجه است که در جریان جر و بحث‌های عمومی، همین که بحث داغ می‌شود و کار بالا می‌گیرد، حتا در خیابان‌ها و در کافه‌ها نیز، جمله‌ی «شرم‌کن!» و «خجالت بکش!» چگونه لقلقه‌ی زبان عام و خاص شده است، آدم خیال می‌کند نتیجه و برهان قاطع همه‌ی بحث‌ها در این عبارت خلاصه می‌شود. احساس شرم و خجلت، بی‌گمان، پیش‌درآمدِ توبه است، و توبه در ایتالیای امروز برگ برنده است. اما هیچ‌یک از آنانی که شرم و خجلت را به رخ دیگران می‌کشند، به‌راستی از ایشان توقع ندارند که بی‌درنگ از خجالت سرخ شوند و اعلام کنند که از کرده‌ی خویش پشیمان شده و توبه کرده‌اند. برعکس، فرض این است که ایشان توبه نخواهند کرد. اما چنان می‌نماید که در این بازی غریب که همه این‌جا در آن شرکت دارند، اولین کسانی که در استفاده از آن فرمول موفق شوند. حق به جانب‌شان

خواهد بود. اگر توبه است که نسبت ایتالیایی ها را با نیکی و خیر شکل می دهد، شرم است که بر نسبت شان با حق و حقیقت حکم می راند. و اگر توبه یگانه تجربه ی اخلاقی ایشان باشد، بر همین قیاس هیچ نسبت دیگری با ظاهر حقیقت نمایی شرم ندارند. ولی در این جا با شرمی سر و کار داریم که عمرش بیشتر است از آنانی که بایستی احساس شرم کرده باشند، شرمی که به پایه ی حقیقتی قضایی به قالبی عینی و غیرشخصی درآمده است. در دادگاهی که به توبه نقش قاطع و تعیین کننده داده اند، شرم یگانه حقیقتی است که قضاوت را می توان بر پایه اش به کرسی نشاند.

مارکس هم به نوعی به احساس شرم اعتماد داشت. هنگامی که آرنولد روگه ایراد گرفت که از دل شرم هیچ انقلابی هرگز بیرون نیامده، مارکس پاسخ داد که شرم، خود، نقداً قسمی انقلاب است و آن را «نوعی از خشم که خود را هدف می گیرد» تعریف کرد. ولی آنچه او در نظر داشت «شرم ملی» بود که به احساس شرم مردمانی خاص در قبال دیگر مردمان مربوط می گردد، خجلت آلمان ها در برابر فرانسوی ها. البته، پریمو لوی نشان داده که امروزه قسمی «شرم انسان بودن» در کار است، احساس خجلتی که به نحوی از انحا گریبان هر بنی بشری را گرفته است. مراد او شرم ناشی از اردوگاه ها بود - شرمی که هنوز که هنوز است با آدمیان همراه است. شرم ناشی از این واقعیت تلخ که آنچه نبایستی اتفاق می افتاد اتفاق افتاد. و شرمی از همین سنخ است که، همان طور که به درستی خاطر نشان شده، امروز به هنگام رویارویی با سیل عظیم ابتذال فکری احساس می کنیم، به هنگام تماشای برخی شوهای تلویزیون، به هنگام مواجهه با قیافه ی مجریان آن ها و لبخندهای حاکی از اعتماد به نفس حضرات «کارشناسی» که سر دماغ و سرحال توانایی های کذایی خود را در خدمت بازی سیاسی رسانه ها قرار می دهند. آنانی که این شرم خاموش و بی کلام از انسان

جورجو آگامبن ۱۳۳

بودن را احساس کرده‌اند در اندرون خود نیز هرگونه پیوند با قدرت سیاسی حاکم بر حیات خویش را گسلانده‌اند. احساس شرمی از این دست سرچشمه‌ی افکار ایشان و سرآغاز قسمی انقلاب است و آنان را در هجرت و تبعیدی قرار می‌دهد که پایانش را معلوم نمی‌توان کرد.

(در لحظه‌ای که چاقوی مأموران اعدام در آستانه‌ی دریدن تن یوزف کا. قرار دارد، در دم واپسین او موفق می‌شود با آخرین جهش زمام شرمی را به دست گیرد که پس از او زنده خواهد ماند).^۱

هیچ چیز تهوع‌آورتر از وقاحت و بی‌شرمی کسانی نیست که پول را به یگانه‌علت وجودی خویش بدل ساخته‌اند و مرتباً مترسک بحران اقتصادی را می‌جنبانند: پولدارها این روزها جامه‌های ساده و ژنده به تن می‌کنند تا به فقرا هشدار دهند که ایثار و قربانی دادن تکلیفی است که برای همه‌کس واجب است. و سربه‌راهی و گوسفندمنشی به‌راستی حیرت‌آور است؛ آنانی که بی‌احساس خود را شریک جرم قرض‌هایی که دولت بالا آورده ساخته‌اند، اکنون با تقدیم تمام پس‌اندازهای‌شان به دولت در ازای اوراق قرضه، ضربات هشدار دهنده را دریافت می‌کنند بی‌آن‌که به روی خود بیاورند، و خود را مهبای قناعت پیشه‌کردن در روزهای سخت آینده می‌سازند. و با این همه آنانی که هنوز اندک شرری از روشن‌بینی در نهادشان باقی است می‌دانند که بحران همیشه در جریان است و بحران مستمر محرک درونی سرمایه‌داری در مرحله‌ی کنونی آن است، به همان‌گونه که وضعیت استثنایی [یا اضطراری] امروزه ساختار عادی و بهنجار قدرت سیاسی است. و درست به همان

۱. کافکا در واپسین سطرهای محاکمه می‌نویسد هنگامی که یکی از دو دژخیم گلوی کا. را گرفته و دیگری چاقویش را در قلب او فرو برده و دوبار چرخانده، و در حالی که کا. با چشم‌های بی‌سو شونده‌اش آن دو را، چانه به چانه هم، نزدیک خویش می‌دید، یک‌دفعه می‌گوید «مثل سگا». «انگار منظورش شرمی بود که می‌بایستی بیشتر از او عمر می‌کرد». م.

ترتیب که وضعیت استثنایی ایجاد می کند که بخش های روزافزونی از سکنه از حقوق سیاسی محروم باشند و فی الواقع در حد نهائی همه ی شهروندان تا حد حیات برهنه سقوط کنند، بحران نیز که هم اینک حالت دائمی می یابد لازم می آورد که نه تنها مردمان جهان سوم روز به روز فقیرتر گردند بلکه درصد فزاینده ای از شهروندان جوامع صنعتی شده نیز حاشیه نشین و بی کار باشند. و امروزه روز هیچ دولت به اصطلاح دموکراتی در کار نیست که رسوا نشده و تا خرخره در گنداب یک چنین تولید انبوه فلاکت و مسکنت بشری بی فرو نرفته باشد.

مکافات آنانی که از عشق دور می شوند، تفویض قدرت قضاوت بدیشان است: اینان ناگزیر خواهند بود دریاره ی یکدیگر قضاوت و حکم صادر کنند. چنین است معنای حکومت قانون بر حیات بشر در زمانه ی ما: همه ی دیگر قدرت های مذهبی و اخلاقی توان و نیروی خود را از کف داده اند و تنها در مقام تجویز یا تعلیق مجازات به حیات خود ادامه می دهند و به هیچ عنوان قادر به توقیف یا تحریم قضاوت نیستند. بدین ترتیب، هیچ چیز نکبت بارتر از این مُجرا بودن بی قید و شرط مقولات قضایی در جهانی نیست که در آن مقولات مزبور دیگر نمودگار هیچ محتوای اخلاقی قابل درکی نیستند: مُجرا بودن [being – in – force] آن ها به راستی به همان پایه بی معناست که قیافه ی دربان قانون در حکایت تمثیلی کافکا مرموز و شناختی است. این فقدان معنا، که واضح ترین حکم ها را مصداق *non liquet* [سکوت قانون]^۱ می سازد، در اعتراف های کراکسی و اعترافات همه ی آنانی که تا دیروز بر مسند قدرت بودند و بر ما حکومت می راندند سرریز می کند و به کلی از پرده برون می آید، یعنی دقیقاً لحظه ای که آن ها باید از قدرت کناره گیرند و زمام امور را به دست دیگرانی بسپارند که برتر از خودشان نبودند. بدان جهت است که در این جا اعتراف کردن

۱. این اصطلاح حقوقی برای توصیف وصفی به کار می رود که در آن هیچ قانون قابل اجرایی یافت نمی شود، یعنی دادگاه به این نتیجه می رسد که برای وضع پیش آمده هیچ پاسخی در چارچوب قوانین حاکم موجود نیست. م.

جورجو آگامبن ۱۳۵

به جرم مستقیماً در حکم فراخوانی همگانی است که به موجب آن هر کس شریک جرم هر کس دیگر تلقی می‌شود، و جایی که همه کس گناهکار است قضاوت و دواری در چارچوب قوانین به لحاظ حقوقی محال است (حتا خداوند هم در روز قیامت اگر بنا بود همه کس محکوم و مجرم شناخته شود از صدور حکم سر باز می‌زد). قانون در این جا به حکم آغازین اصلی خویش رجعت می‌کند که — طبق نظر پولس رسول — تناقض درونی خود را عیان می‌کند: گناهکار باشید.

هیچ چیز روشن تر از این تفوقِ قانون گویای افول قطعی اخلاقِ مبتنی بر عشق در مسیحیت نیست، عشق در مقام قدرتی که آدمیان را متحد می‌توانست کرد. اما نهاد دیگری که خود را در این جا رسوا می‌کند کلیساست که هرگونه نیت مسیحایی را بی‌چون و چرا از مسیح باز می‌ستاند. چرا که مسیحا چهره‌ای است که در آن دین با مسئله‌ی قانون رودررو می‌ایستد، جایی که دین و شریعت پای در روز سرنوشت ساز حساب می‌گذارند. رخداد مسیحایی نه تنها در چارچوب آیین یهود که در بستر عقاید مسیحی و شیعی نیز، به واقع، پیش از همه از قسمی بحران و استحاله‌ی رادیکالِ نظامِ تماماً قانون‌مدارِ شریعت و سنت دینی نشان دارد. *قانون* قدیم (شریعت موسی) که تا آن لحظه معتبر بود اینک از اعتبار می‌افتد؛ اما روشن است که مسئله بر سر جای‌گزین کردنِ قانونی جدید نیست که امر و نهی‌های متفاوت اما دارای ساختارِ مشابه با امر و نهی‌های گذشته خواهد داشت. پارادوکس‌های مسیح‌باوری از همین جا مایه می‌گیرد، پارادوکس‌هایی که شَبَتای زوی (Sabbatai Zevi) چنین بیان می‌کند: «تحقق شریعت موسی همانا تخطی از آن است.»^۱ و مسیح (با لحنی جدی‌تر از پولس) در قاعده‌ی ذیل بیان می‌کند: «نیامدم تا شریعت را نسخ کنم، بلکه تا آن را به تحقق بخشم.»

۱. Sabbatai Zevi؛ ساباتای یا شبتای زوی (۱۶۷۶ - ۱۶۲۶) خاخم و عارف یهودی قرن هفده که ادعا کرد همان منجی موعود قوم یهود است. گرشوم شولم کتایی درباره‌ی او با عنوان *مسیح‌های صوفی* نوشته است. م.

کلیسا که به سازشی پایدار با قانون رسیده است، رخداد مسیحایی را در قالبی صلب و ثابت می‌ریزد و بدین ترتیب جهان را تسلیم قدرت قضاوت می‌کند. قدرتی که البته کلیسا با حقه‌بازی در قالب انواع کلاه شرعی^۱ و بخشایش گناهان به شرط توبه آن را قبضه می‌کند. (مسیحا به این سم بخشایش هیچ نیازی ندارد: «گناه‌هایی را که از ما سر زده ببخشای، به همان گونه که می‌بخشاییم آنانی را که در حق ما گناه می‌کنند.» این قاعده هیچ چیز دیگری نیست مگر پیش‌بینی تحقق و به کمال رسیدن مسیحایی قانون.) رسالتی که مسیح‌باوری بر دوش سیاست مدرن نهاده بود — فکر کردن به اجتماعی بشری که (تنها) متکی به چهره و نماد قانون نباشد — هنوز که هنوز است چشم در راه ذهن‌هایی است که بتوانند آن را به عهده گیرند.

امروز، حزب‌های سیاسی خود را «ترقی‌خواه» معرفی می‌کنند و ائتلاف‌های به اصطلاح چپ‌گرا در شهرهای بزرگ در انتخابات برگزار شده به پیروزی رسیده‌اند. نکته‌ی جالب توجه اشتغال خاطر زائد الوصف برندگان انتخابات است به این که خود را عنان‌داران جامعه جلوه دهند و به هر قیمتی نیروهای اقتصادی و سیاسی و مذهبی گذشته را دوباره اطمینان خاطر و قوت قلب بخشند. وقتی ناپلئون مملوک‌ها^۲ را در مصر مغلوب ساخت، اولین کارش آن بود که آدم‌های سرشناس و بانفوذی را که ستون فقرات رژیم سابق به شمار می‌آمدند فراخواند و به آگهی‌شان رساند که در دوران زمامداری حاکم جدید امتیازات ایشان محفوظ و جایگاه اجتماعی‌شان دست نخورده خواهد ماند. از آن جا که در

۱. *indult*؛ مجوز شرعی که در صورت صدور از جانب پاپ، کارهایی را مجاز می‌سازد که در قانون عرفی کلیسا روا نبوده است. م.

۲. *Mamluks*؛ مملوک به سربازان برده‌ای اطلاق می‌شد که به دین اسلام می‌گرویدند و به خلفای مسلمان و سلاطین ایوبی در طی قرون وسطی خدمت می‌کردند با گذشت زمان، ایشان به کاست (*Caste*) نظامی نیرومندی بدل شدند و در چند نوبت قدرت را در دست گرفتند، از جمله در قرن سیزدهم که سلطنت مملوکین را در مصر بنیاد گذاشتند. م.

جورجو آگامبن ۱۳۷

این جا سر و کارمان با تجاوز و غلبه‌ی نظامی یک کشور بیگانه نیست، وقتی می‌بینیم رئیس حزبی که در گذشته‌ای نه چندان دور از روی عادت خود را کمونیست می‌خواند امروز با چه تعصبی به بانکداران و سرمایه‌داران قوت قلب می‌دهد و از شوک وارد آمده بر بازار بورس و لیر یاد می‌کند، حداقل چیزی که می‌توان در این باره گفت، بی‌تناسب بودن آن همه تعصب است. قدر مسلم این است که: این سیاستمداران درست به این علت که اراده کرده‌اند به هر قیمتی برنده شوند کارشان به باخت می‌کشد. میل به عنان‌داری^۱ و ذی‌نفوذی ایشان را به همان ورطه‌ای خواهد افکند که اخلاف‌شان را افکنده بود.

مهم است که بتوانیم بین ناکامی و بدنامی تفاوت بگذاریم. کام‌یابی راست در انتخابات سیاسی ۱۹۴۴ برای چپ در حکم ناکامی و شکست بود ولی این امر به خودی خود با بدنامی و رسوایی ملازمه نداشت. اگر این شکست، چنان که در واقعیت دیدیم، با بدنامی و رسوایی همراه شد، از آن روی بود که از مرحله‌ی نهائی فرآیند پیچیده‌ای نشان داشت که سال‌ها پیش آغاز شده بود. بدنامی در کار بود زیرا ناکامی و شکست پایان پیکاری بر سر مواضع مخالف و ضد نبود، بلکه تنها تعیین می‌کرد که این بار نوبت چه کسی بود تا اصول ثابت و یکسان ایدئولوژی نمایش، بازار و کسب و کار را به موقع به اجرا درآورد. این [ملازمه‌ی ناکامی و بدنامی] شاید هیچ چیز دیگری نباشد مگر یکی از پیامدهای ضروری خیانت [به اصول] که بسیار پیش از این در سال‌های سلطه‌ی استالین آغاز شده بود. شاید چنین باشد. به هر روی آنچه در این جا به ما مربوط می‌گردد تنها روند تحول است که در پایان دهه‌ی ۱۹۷۰ آغاز گشته است. درواقع، از آن پس بود که فساد

۱. آگامبن کلمه‌ی *establishment* را به اصل انگلیسی‌اش در متن می‌آورد (در فارسی، آن را به عنان‌داران برگردانده‌ایم) - م.

کامل اذهان این شکل از ریاکاری و ندای خرد و عقل سلیم را به خود گرفته که امروزه تحت نام ترقی خواهی عمل می کنند.

ژان کلود میلنر^۱، در یکی از کتاب های تازه اش، به روشنی «ترقی خواهی» را اصلی معرفی و تعریف می کند که به نام آن فرآیند ذیل روی داده است: سازش کاری. انقلاب عادت کرده به این که باید با سرمایه و با قدرت از در سازش درآید، به همان گونه کلیسا ناگزیر شد با جهان مدرن بسوزد و بسازد. بدین قرار، شعاری که راهبرد ترقی خواهی را در طی مسیر رسیدن به قدرت پیش برده نرم نرم شکل گرفت: با همه چیز باید تمکین کرد، هر چیز را باید با ضدش آشتی داد، شعور را با تلویزیون و تبلیغات، طبقه ی کارگر را با سرمایه، آزادی بیان را با دولت نمایش، محیط زیست را با توسعه ی صنعتی، علم را با افکار عمومی، دموکراسی را با ماشین انتخابات، وجدان ناآرام و زیرپا گذاشتن اصول را با حافظه و پای بندی به اصول.

امروز می توان دید که راهبردی از این دست به کجا کشیده است. چپ فعالانه در همه ی حوزه ها در مهیا ساختن همان ابزارها و شرایط موافقتی همکاری کرده است که راست، به محض قبضه ی قدرت، برای دستیابی بی دردسر به اهداف خویش به آن ها نیاز خواهد داشت.

درست به همین نحو بود که سوسیال دموکراسی آلمان پیش از واگذاری قدرت به نازیسم طبقه ی کارگر را خلع سلاح جسمی و روحی کرد. و در حالی که از شهروندان خیرخواه می خواهند که چهارچشمی مراقب اوضاع باشند و منتظر حمله های مستقیم دشمنان خیالی، راست پیشاپیش از مرزها گذشته، از راه رخنه ای که خود چپ در باروهای دفاعی ایجاد کرده بود.

۱. *Jean Claude Milner*؛ فیلسوف، نویسنده و متفکر فرانسوی (متولد ۱۹۴۱) و از پژوهشگران برجسته در

زمینه ی پرسش های زبان شناسی. م.

جورجو آگامبن ۱۳۹

سیاست در یونان باستان به وضوح میان *zoē* و *bios* تمایز می گذاشت، میان حیات طبیعی و حیات سیاسی، میان آدمیان در مرتبه‌ی دیگر موجودات زنده، که جای‌شان در خانه است، و آدمیان در مقام سوژه‌های سیاسی، که جای‌شان در دولت‌شهر (*Polis*) است. خوب، ما دیگر هیچ تصویری از تمایزی این‌گونه نداریم. دیگر نمی‌توانیم تمایز بگذاریم بین *zoē* و *bios* بین حیات زیست‌شناختی‌مان در مقام موجوداتی زنده و هستی سیاسی‌مان، میان آن‌چه قابل گفتن و اظهار داشتن است و آن‌چه گفتنی و اظهار کردنی نیست. همان‌طور که فوکو جایی نوشته است، ما حیواناتی هستیم که در سیاست‌مان نفسِ حیات‌مان در مقام موجوداتی زنده در خطر است. زندگی کردن در وضعیت استثنایی که هم‌اینک قاعده شده است بدین معنا نیز هست: بدنِ زیست‌شناختی خصوصی ما دیگر از بدن [یا بدنه‌ی] سیاسی ما قابل تمیز نیست، تجربه‌هایی که روزگاری بنا به عُرف سیاسی خوانده می‌شد که یکباره در بدنِ زیست‌شناختی ما محبوس گشت، و تجربه‌های خصوصی ناگهان برون از ما در قالبِ بدنه‌ی سیاسی رخ می‌نمایند. ناگزیر شده‌ایم عادت کنیم در فکر کردن و نوشتن همه چیز را باهم خلط کنیم، بدن‌ها را با امکان‌ها، برون را با درون، آن‌چه را بی‌کلام است با آن‌چه کلماتی برای حرف زدن دارد، آن‌چه را در بند است با آن‌چه آزاد است، نیاز را با میل. باید اعتراف کرد که این همه در حکم تجربه کردن ناتوانی و سترونی مطلق بوده است، تجربه‌ی بی‌وقفه‌ی انزوا و زیان‌بندآمدگی، آن هم دقیقاً در موقعیت‌هایی که از ما توقع همراهی و سخن گفتن می‌رفته. این قسم ناتوانی و سترونی را با مت‌های توان خود در محاصره‌ی همه‌جانبه‌ی غوغای رسانه‌هایی تاب آورده‌ایم که در کار ترسیم فضای جهان‌گستر نوینی بوده‌اند که در آن استثنا بدل به قاعده شده است. اما با شروع از این قلمرو عدم قطعیت و از این ناحیه‌ی پرابهام عدم تمیز است که باید امروز یک‌بار دیگر راه رسیدن به سیاستی دیگر، بدنی دیگر، کلامی دیگر، را پیدا کنیم. من حاضر نیستم به هیچ

دلیلی از این عدم تمایز میان عمومی و خصوصی، بدن زیست‌شناختی و بدنه‌ی سیاسی، میان *zoē* و *bios*، صرف‌نظر کنم. این جاست که باید دوباره فضای خویش را بیابم - این جا و نه هیچ‌جای دیگر. فقط سیاستی که از این قسم آگاهی و هشیاری بیاغازد، می‌تواند خاطر مرا جلب خود سازد.

یادم می‌آید سال ۱۹۶۶ که در سمیناری درباره‌ی هراکلیتوس در لوتور (*Le Thar*) شرکت کرده بودم، از هایدگر پرسیدم که تا حالا چیزی از نوشته‌های کافکا خوانده‌اید. در پاسخم گفت از انگشت‌شمار داستان‌هایی که از او خوانده بود بیش از همه داستان کوتاه *Der Bau*^۱ (سوراخ) رویش اثر گذاشته بود. حیوان بی‌نامی که قهرمان داستان به‌شمار می‌رود - موش کور، روباه، یا آدمی‌زاد - با وسواس تمام مشغول کندن سوراخ و بناکردن پناهگاهی زیرزمینی است که آرام‌آرام به‌جای حصنی امن و محکم، تله‌ای بدون هیچ راه گریز از کار درمی‌آید. ولی آیا این نقد حال ما و توصیف دقیق اتفاقی نیست که در فضای سیاسی ملت - دولت‌های غرب افتاده است؟ خانه‌ها - «وطن‌ها» - بی که این دولت‌ها با جان‌کندن بنا کرده‌اند در پایان چیزی جز تله‌هایی مرگبار برای همان «مردمانی» از کار درنیامد که قرار بود در آن‌ها مأوا گزینند.

پس از پایان جنگ جهانی اول، مثل روز روشن بود که ملت - دولت‌های اروپایی دیگر هیچ‌یک از رسالات تاریخی محول شده را بر عهده نخواهند داشت. این که تجارب بزرگ تمامیت‌خواهانه‌ی قرن بیستم را تنها ادامه و اجرای آخرین رسالات ملت - دولت‌های قرن نوزدهمی - یعنی، تحقق کامل ناسیونالیسم و امپریالیسم - در نظر گیریم، حاصلی جز بدفهمی کامل ماهیت این قسم تجربه‌ها ندارد. مسائل حادث‌تر دیگری در میان است، زیرا مسئله بر سر بدل ساختن هستی و حیات ساختگی مردمان به‌صورت یک رسالت [تاریخی]

۱. *Bau* به‌معنای سوراخی است که برخی جانوران به‌خصوص خرگوش، در دل خاک حفر و از آن به‌عنوان کنام استفاده می‌کنند. م.

جورجو آگامبن ۱۴۱

و بر عهده گرفتن آن بوده است - یعنی، در یک کلام، حیات برهنه گشته‌ی آن‌ها. از این حیث، نظام‌های تمامیت‌خواه قرن ما در حقیقت روی دیگر طرز فکر هگلی - کوژفی راجع به پایان تاریخ‌اند: نوع بشر هم‌اکنون به غایت و فرجام تاریخی خویش رسیده است و تنها کار انجام نشده سیاست‌زدایی از جوامع بشری است، خواه از طریق گسترش بی‌قید و شرط حکم‌رانی *oikonomia* [تدبیر منزل یا اقتصاد] و خواه از طریق پذیرفتن خود حیات زیست‌شناختی به‌عنوان برترین رسالت سیاسی. اما به محض آن‌که منزل می‌شود سرمشق (پارادایم) سیاسی - اتفاقی که در هر دو صورت می‌افتد - آن‌گاه امر با خود، یا همان ویژه‌ترین و درونی‌ترین ساحت ساختگی حیات، با مخاطره‌ی بدل شدن به تله‌ای مرگبار درگیر می‌شود. و این همان تله‌ای است که امروز در آن روزگاران می‌گذرد. در یکی از مهم‌ترین بندهای اخلاق نیکوماخوس، ارسطو این پرسش را پیش می‌کشد که آیا چیزی نظیر *ergos*، نوعی در - کنش - بودن، نوعی اجرایی - بودن، کاری از آن بشر، وجود دارد یا این که بشر فی‌نفسه *argōs*، یعنی کار [یا وظیفه‌ی خاصی] ندارد، بی‌کار است [*inoperoso*]

همان‌گونه که در مورد یک نی‌نواز یا مجسمه‌ساز یا هنرمند، و در کل هر که وظیفه‌ای را به انجام می‌رساند یا کاری می‌کند، خوب بودن و ادای وظیفه منوط به انجام کار و وظیفه‌ی خاص خویش [*ergon*] است، خوب بودن و وظیفه‌شناسی آدمی [به‌طور کلی] نیز به‌نظر می‌رسد منوط به کار و وظیفه‌ی خاص او باشد. پس آیا ممکن است در حالی که نجار و کفاش هر یک وظیفه‌ی خاص خود و حوزه‌ی کاری ویژه‌ای دارند، انسان بماند انسان هیچ کارکردی از آن خویش نداشته باشد، بلکه طبیعت او را موجودی عاطل و باطل بدون هیچ کار و وظیفه‌ای ساخته باشد [*argōs*]

۱. *aikos*، *oikonomia* به‌معنای منزل یا خانه و *nomos* به‌معنای قانون یا اداره، و بر روی هم معادل کلمه‌ی *economg* (اقتصاد) در زبان یونانی - م.

سیاست همان چیزی است که با بی‌کاری [*inoperosità*] ذاتی نوع بشر، با بدون - کار - بودن ریشه‌ای جماعات بشری، متناظر است. سیاست از آن روی هست که آدمیان *argos* [بدون کارکرد ویژه و مشخص] اند که نمی‌توان با هیچ عمل ویژه‌ای تعریف‌شان کرد - یعنی، موجوداتی در حالت بالقوگی محض که هیچ هویتی یا رسالتی ممکن نیست آن‌ها را زیر بال گیرد (این است منظور سیاسی راستین مکتب ابن‌رشد که رسالت سیاسی آدمی را به بالقوگی عقل پیوند می‌زند). بالاتر و آن‌سوتر از قاعده‌ی جهان‌گستر تدبیر منزل یا/ویکونومیای حیات برهنه، موضوع بحث اصلی سیاست آتی آن است که چگونه این *argia*، این بالقوگی و بی‌عملی ذاتی، را می‌توان بدون تبدیل آن به رسالتی تاریخی پذیرا شد، یا به عبارت دیگر چگونه سیاست ممکن است هیچ نباشد الا پرده برداشتن از نه تنها غیاب کار در نوع بشر بلکه فاش نمودن نیمه - بی‌اعتنایی خلاقانه‌ی نوع بشر نسبت به هر رسالتی، و تنها در این معناست که سیاست می‌تواند به نحوی منسجم نسبت تام و تمام خود را با سعادت نگاه دارد.

ای. ام. فورستر حکایت می‌کند که در خلال یکی از گفت‌وگوهایش با سی. پی. کاوافی (*Cavafi*) در اسکندریه از این شاعر می‌شنود که «شما انگلیسی‌ها نمی‌توانید حال و روز ما را درک کنید: ما یونانی‌ها مدت‌ها پیش ورشکست شدیم.» من معتقدم یکی از معدود چیزهایی که امروز می‌توان با یقین اعلام کرد این است که، از آن پس، همه‌ی مردمان اروپا (و، چه بسا، همه‌ی مردمان زمین) ورشکست شده‌اند. ما [در دوران] پس از شکست مردمان زندگی می‌کنیم، درست به همان‌گونه که اپولینر درباره‌ی خودش می‌گفت: «من در زمانه‌ای زیستم که شاهان می‌مردند.» هر ملتی به طریق خاص خود جاده‌ی ورشکستگی را پیموده است، و بی‌گمان توفیر می‌کند که ورشکسته‌شدن برای آلمان‌ها یعنی هیتلر و آوشویتس، برای اسپانیایی‌ها یعنی جنگ داخلی، برای فرانسوی‌ها رژیم

جورجو آگامبن ۱۴۳

ویشی، برای برخی دگر یادآور دهه‌ی نکبت‌بار و کسادزده‌ی ۱۹۵۰ است، و برای صرب‌ها یعنی تجاوزکاری‌های او مارسکا؛ در پایان، آن‌چه برای ما اهمیت حیاتی دارد تکلیف تازه‌ای است که از شکستی چنین به میراث برده‌ایم. شاید حتا اطلاق تکلیف یا رسالت بدان درست نباشد، زیرا دیگر مردمی در کار نیست که آن را به عهده گیرد. همان‌طور که شاعر اسکندریه‌ای اگر امروز این‌جا بود شاید با لبخند می‌گفت: «اکنون، دست‌کم، می‌توانیم همدیگر را درک کنیم، آخر شما هم ورشکست شده‌اید.»

(۱۹۹۵)

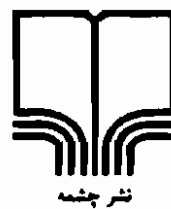
Means Without End

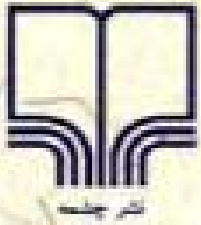
Notes on Politics

Giorgia Agamben

Translated by:

Omid Mehregan & Saleh Najafi





ISBN 978-964-362-419-4



9 789643 624194

۲۵-تولمان تحقیق و بررسی - ۶۵

این کتاب به لحاظ فشردگی و ایجاز در طرح مضامین خاص آگامبن در میان کتاب‌های او جایگاه کمابیش یکتایی دارد. بسیاری از این مضامین یا پیش‌تر به‌طور کامل بسط داده شده‌اند (و در این جا سویه‌هایی دیگر از آن‌ها در زمینه‌هایی متفاوت به‌کار بسته شده‌اند) یا موضوع کارهای آتی آگامبن‌اند. بنابراین می‌توان گفت این کتاب کوچک تا اندازه‌ای زیادی حاوی همه‌ی دغدغه‌ها و مضامین اصلی تفکر آگامبن‌اند، از مفهوم قدرت دولت و حاکمیت در سنت غربی گرفته تا الاهیات و ماتریالیسم، والتر بنیامین و سیاست مسیحایی، سن‌پل و مارکس، ایده‌ی زبان و ایده‌ی تفکر و...

- از مقدمه مترجم -