

مقاله‌ی زیر برگرفته از سخنرانی‌ای است که در تابستان 2013 در مرکز فرانسه توسط جورجو آگامبن ارائه شد. در پاسخ به شورش‌ها و جنبش‌های اشغالی اخیر، از قاهره و استانبول تا لندن و نیویورک، آگامبن در این مقاله می‌کوشد تا فهم خود از امر سیاسی و، بطور اخص، انگاره‌ی قدرت برانداز (Potenza destituente) را به‌گونه‌ای شفاف بسط دهد. (1) در تقابل با برخی تلاش‌ها برای مَهر تأییدزدن بر قدرت برسازنده‌ای (constituent power) که مستقل از نسبت‌اش با قدرت برساخته (constituted power) تبیین می‌شود، به‌زعم آگامبن، هر دو ساختار دولتی مبتنی بر استثناء را بازتولید می‌کنند و مطلقاً متافیزیکی هستند. درحالی‌که، قدرت برانداز مد نظر وی طرح کلی نیرویی را به‌دست می‌دهد که، در همان بدو شکل‌گیری، ماشین دولتی را از کار می‌اندازد. به‌نظر آگامبن، با ارائه‌ی شرحی معقول از وابستگی متقابل حیات و شکل و همچنین وجود و کنش است که می‌توان، و رای هم‌هی مناسبات، بر بن‌بست کنونی غلبه کرد. در نهایت، آگامبن نه تنها نشان می‌دهد چگونه می‌توان غیرقابل‌مهار شد، بلکه به بالقوه‌گی تداوم آن نیز می‌پردازد.



1. زمانی‌که کار بر روی دیرینه‌شناسی سیاست را، که در نهایت در پروژه‌ی هومو ساکِر بسط یافت، آغاز کردم، قصدم چه بود؟ برای من مسأله تصحیح یا انتقاد از فلان مفهوم و نهاد سیاست غرب نبود. بلکه پیش و

بیش از هر چیز قصد ایجاد تغییر در خود عرصه‌ی سیاست بود. (قرن‌ها سیاست همان‌جایی می‌ایستاد که ارسطو، بعد هابز و مارکس تعیین کردند.)

بنابراین، نخستین حرکت من برای پژوهش‌شناسایی حیات برهنه بود به‌مثابه‌ی نخستین مرجع و تکیه‌گاه سیاست. خاستگاه سیاست غرب بر یک استثناء *ex-ceptio* استوار است، بر حذف ادغامی حیات بشری در قالب حیات برهنه. غرابت‌های این عمل را در نظر آورید: حیات فی‌نفسه سیاسی نیست، بلکه می‌باید حذف شود و هم‌زمان به‌واسطه‌ی حذف‌اش ادغام گردد. حیات، یعنی امر غیرسیاسی (*l'Impolitico*)، می‌باید از طریق عمل پیچیده‌ای سیاسی شود که ساختار یک استثناء را دارد. بدین اعتبار، خودآیینی سیاست بر تقسیم، مفصل‌بندی و استثنای حیات استوار است. از همان آغاز، سیاست غرب زیست‌سیاسی است.

2. در *هوموساگر I* به ساختار استثناء پرداختم که از ارسطو آغاز می‌شد. استثناء یک حذف ادغامی است. با وجود این‌که، مثال یک ادغام حذفی است (مثال از مجموعه‌ای که به آن ارجاع می‌دهد حذف می‌شود، چون که بدان تعلق دارد)، استثناء از طریق حذف‌اش در وضعیت عادی ادغام می‌شود.

همین حذف ادغامی است که تعریفی از ساختار اصلی *arche* به دست می‌دهد. دیالکتیک بنیان که معرف هستی‌شناسی غربی از زمان ارسطو تاکنون است فهمیده نمی‌شود مگر این‌که دریابیم این دیالکتیک به‌عنوان یک استثناء عمل می‌کند، استثناء به همان معنایی که می‌دانیم. استراتژی همواره همان است: چیزی تقسیم، حذف، و اساساً نفی می‌شود و از طریق این حذف به‌مثابه‌ی بنیان ادغام می‌شود. این درخصوص حیات هم صدق می‌کند، که به شیوه‌های مختلف بیان می‌شود - حیات نباتی، حیات حسی، حیات ذهنی، که با حذف نخستین [یعنی حیات نباتی] این حیات می‌تواند به‌مثابه‌ی بنیانی برای بقیه عمل کند - درخصوص وجود نیز، که به انحاء مختلف بیان می‌شود (*to on legetai pollakos*)، یکی نقش بنیان را ایفا خواهد کرد.

درون استثناء حاکم که سنگ بنای نظام قضایی - سیاسی غرب است، آنچه به‌واسطه‌ی حذف‌اش ادغام می‌شود حیات برهنه است. نکته‌ی حائز اهمیت این است که حیات برهنه را نباید با حیات طبیعی اشتباه گرفت. حیات، از طریق تقسیم و جذب‌اش در دستگاه *dispositif* استثناء، شکل حیات برهنه را به خود می‌گیرد، حیاتی که تقسیم شده و از شکل‌اش جدا گشته است. بدین تعبیر، تأکید بخش پایانی *هوموساگر I* مبنی بر این‌که «عمل بنیادین قدرت حاکم تولید حیات برهنه به‌مثابه‌ی اصلی‌ترین عنصر سیاست است» را باید در پرتو همین توضیح دریافت. و همین حیات برهنه (یا حیات «مقدس»)، اگر *sacer* اساساً به حیاتی اطلاق شود که بدون ارتکاب قتل کشته می‌شود) است که در ماشین قضایی - سیاسی غرب همچون آستانه‌ی مفصل‌بندی میان *zoe* و *bios* عمل می‌کند، میان حیات طبیعی و حیات از حیث سیاسی مشروط. اگر از همان ابتدا نتوانیم دستگاه *dispositif* استثناء حیات برهنه را غیرفعال سازیم، دیگر نخواهیم توانست به بُعد دیگری از

حیات پردازیم.

(اگر دستگاه استثناء را به بشرپیدایی (anthropogenesis) ربط دهیم، شاید بتوانیم از طریق ساختار ابتدایی رخداده زبان بر آن نور بتابانیم. زبان، زمانی که رخ می‌دهد، هم حیات و جهان را از خود جدا می‌سازد هم آن دو را در خود ادغام می‌کند. به زبان مالارمه، این آغازی است که اساس آن را نفي جملگی اصول یا موقعیت خود [این آغاز] در آرچه تشکیل می‌دهد. از این رو، *ex-ceptio*، یعنی حذف ادغامی امر واقعی از لوگوس و در لوگوس، ساختار اولیه‌ی رخداده زبان است.)

3. تحقیقات تکمیلی درباره‌ی کارکرد جنگ داخلی در یونان باستان به روشن شدن مکانیسمی مدد رسانده است که از طریق آن حیات «سیاسی» می‌شود. کریستین مایر نشان می‌دهد که چطور در یونان قرن پنجم پیش از میلاد مسیح از طریق آنچه وی «سیاسی‌شدن» (*Politisierung*) شهروندی می‌خواند مفهوم قانون‌مندی دستخوش یک دگرگونی شد. هرچند در گذشته، عضویت در یک گروه اجتماعی عمدتاً براساس انواع مختلفی از شرایط و مراتب تعریف می‌شد (نجیب‌زادگان و اعضای گروه‌های مذهبی، دهقانان و بازرگانان، بزرگان خانواده‌ها و خویشان، ساکنان شهر و روستا، اربابان و رعایا) و شهروندی به همراه حقوق و وظایف مربوطه در مرتبه‌ی دوم قرار داشت، حال شهروندی به معنای واقعی به معیار سیاسی هویت اجتماعی بدل می‌شود. به قول او:

«این‌چنین بود که هویت شهروندی مشخصاً یونانی و سیاسی زاده شد. توقع این‌که شهروندان «همچون شهروندان» (*bürgerlich*)، یعنی، به معنای یونانی کلمه، «سیاسی» رفتار کنند، شکلی نهادی یافت. افراد وفادار به گروه‌های دیگر، از قبیل آنانی که اجتماعات اقتصادی، حرفه‌ای، کاری، مذهبی و غیره را تشکیل می‌دادند، به‌طور جدی با این هویت به مخالفت برخاستند. شهروندان در دموکراسی‌های یونانی تا جایی که خود را وقف حیات سیاسی می‌کردند، خود را در شهر *polis* سهیم می‌دانستند، امری که شالوده‌ی همبستگی‌شان بود... شهر *Polis* و حقوق شهروندی *Politeia* بدین معنا یک‌دیگر را تعریف می‌کردند. از این رو، برای طیف نسبتاً وسیعی از شهروندان سیاست به یک محتوای حیاتی و شکلی از حیات بدل شد... شهر به سپهری بدل شد از آن شهروندان، سپهری که مشخصاً از خانه و سیاست تمییزپذیر بود، سپهری جدا از «قلمرو ضرورت» (*anankaia*)»
(Meier, 1979, page 204).

طبق نظر مایر، این فرآیند سیاسی‌شدن شهروندی به‌طور آخص یونانی است، فرآیندی که، با انواع و اقسام

دخل و تصرفات، از یونان به سیاست غرب منتقل شده است. از منظر مورد توجه ما، آن قسم سیاسی شدن که مایر از آن سخن می‌گوید در بستر تنشی استقرار یافت که بین منزل *oikos* و شهر *polis* در جریان بود، تنشی که فرآیندهای متضاد و دوقطبی سیاسی شدن و سیاست‌زدایی معرف آن هستند.

4. از طریق پژوهش‌های نیکول لورو در «جنگ در خانواده» و شهر دویپاره می‌توان به کارکرد جنگ داخلی در یونان پی برد.

در اینجا سیاست خود را به منزله‌ی عرصه‌ی تنش‌هایی عرضه می‌کند که از *oikos* به *polis* می‌رود، از خانه‌ی غیرسیاسی به مثابه‌ی سکونت‌گاه *zoe*، به شهر به‌عنوان تنها مکان کنش سیاسی. به‌منظر لورو مکان اصلی سکون *stasis* در خانواده قرار دارد و سکون جنگی است میان اعضای یک خانواده، که به یک *oikos* تعلق دارند. من در عوض به این نتیجه رسیده‌ام که مکان سکون همان آستانه‌ی میان *oikos* و *polis*، یا خانواده و شهر است. سکون، یا جنگ داخلی، بر سازنده‌ی آستانه‌ی است، که با عبور از آن وابستگی خانوادگی در هیأت شهروندی سیاسی می‌شود، و در مقابل، شهروندی نیز در قالب همبستگی خانوادگی سیاست‌زدایی می‌شود.

فقط از این زاویه است که می‌توان سند منحصر به‌فردی که قانون سولون نام دارد را درک کرد، قانونی که با *atimia* (یعنی محروم کردن فرد خاطی از حقوق مدنی) شهروندی را مجازات می‌کرد که در جنگ داخلی برای یکی از دو جناح ننگیده بود (طبق گفته‌ی ارسطو، «آن کس که به‌هنگام جنگ داخلی در شهر *stasiazouses tes poleos*، به‌نفع یکی از دو طرف سلاح برنمی‌دارد *thetai ta opla* با بدنامی *atimos einai* مجازات می‌شود و از سیاست حذف می‌گردد *tes poles me metechain*»).

به‌منظر می‌رسد این قانون بی‌تردید جایگاه جنگ داخلی را در شهر یونانی مورد تأیید قرار می‌دهد، جنگ داخلی به‌منزله‌ی آستانه‌ی برای سیاسی شدن/سیاست‌زدایی. گرچه این فقط پلوتارک، آئولوس جلیوس و اسپیرو نبودند که به این سند اشاره کردند، بلکه ارسطو نیز با دقتی ویژه بدان پرداخته بود (*Ath. Const.*, VIII, 5)، اما معنای سکون *stasis* که تلوياً از این سند مستفاد می‌شود گویا آن‌چنان برای مورخان مدرن سیاست مشوّش است که اغلب کنار گذاشته می‌شود (حتی نیکول لورو نیز که در کتاب بدان اشاره می‌کند در مقاله‌اش سخنی از آن به میان نمی‌آورد).

عدم شرکت در جنگ داخلی به‌منزله‌ی اخراج از *polis* و محدود شدن به *oikos* است، تا

شهروندی citizenship به وضعیت غیرسیاسی زندگی شخصی تقلیل یابد. مسلماً این بدان معنا نیست که یونانیان نظر مساعدی به جنگ داخلی داشتند: بلکه سکون همچون شناساگری عمل می‌کند که عنصر سیاسی را در وهله‌ی نهایی فاش می‌سازد، آن هم به‌عنوان آستانه‌ی سیاسی شدن که خود تعیین‌کننده‌ی خصلت سیاسی یا غیرسیاسی یک موجود خاص است. از آن رو که تنش‌ها (سیاسی/غیرسیاسی، polis/oikos)، همان‌طور که تاکنون دیده‌ایم، مقارن هستند، آن آستانه‌ای که در آن این تنش‌ها استحاله یافته و قلب می‌شوند، یا متصل و منفصل می‌گردند، خصلتی تعیین‌کننده می‌یابد.

5. در حین انجام تحقیقاتم بر من عیان شد که مفاهیم بنیادین سیاست دیگر تولید و پراکسیس نیستند، بلکه ناکارآمدی inoperativity و فایده use هستند. جای یک تأمل فلسفی درباره‌ی مفهوم «فایده» خالی است. «فایده» و «استفاده‌کردن» اصطلاحاتی هستند که مدرنیته دلالت ضمنی «فایده‌گرایانه‌ی» محکمی بدانان بخشیده، امری که معنای اصلی‌شان را نیز دگرگون ساخته است. با بررسی فعل یونانی chresthai که به «استفاده‌کردن» ترجمه می‌شود درمی‌یابیم که این فعل به‌نظر معنایی مستقل ندارد، بلکه معنای خود را از اصطلاحی اخذ می‌کند که در پی می‌آید، آن را می‌توان در حالت مفعول با واسطه یا یک ترکیب اضافی یافت، و هرگز نمی‌توان آن را در حالت مفعول مستقیم دید.

Chresthai theoi، که تحت‌لفظی می‌شود «استفاده‌کردن از خدا» = مشورت‌گرفتن از یک روحانی

Chresthai nostou، که تحت‌لفظی می‌شود «استفاده‌کردن از بازگشت» = تجربه‌کردن نوستالژیا

Chresthai logoi، که تحت‌لفظی می‌شود «استفاده‌کردن از زبان» = سخن‌گفتن

Chresthai symphorai، که تحت‌لفظی می‌شود «استفاده‌کردن از شوربختی» = بداقبال بودن

Chresthai gynaiki، که تحت‌لفظی می‌شود «استفاده‌کردن از یک زن» = برقراری رابطه‌ی جنسی با یک زن

Chresthai you polei، که تحت‌لفظی می‌شود «استفاده‌کردن از شهر» = شرکت‌جستن در حیات سیاسی

Chresthai keiri، که تحت‌لفظی می‌شود «استفاده‌کردن از دست» = با مشت ضربه‌ای زدن

فعل *chresthai* فعلی است که دستوردانان آن را در زمره‌ی افعال «وسط» middle verbs طبقه‌بندی می‌کنند، یعنی افعالی که نه معلوم‌اند نه مجهول، بلکه هم معلوم‌اند هم مجهول. تحقیق بنویست در مورد افعال وسط نشان می‌دهد، گرچه افعال معلوم حاکی از فرآیندی هستند که با آغاز از فاعل (subject) و خارج از او تحقق می‌یابند، «فعل وسط ... فرآیندی را نشان می‌دهد که در خود فاعل متمرکز می‌شود: فاعل نسبت به

فرآیند درونی است» (Benveniste, 1971, page 168). با ارائه‌ی مثال‌هایی چند از افعالی که تنها به‌شکل فعل وسط (*media tantum*) استعمال دارند به‌خوبی می‌توان موقعیت غریب فاعل را نشان داد، موقعیت غریبی که فاعل درون فرآیندی قرار دارد که خود عامل آن است: *gignomai*، به لاتین *nascor*، [به‌معنای] متولدشدن؛ فعل لاتین *morior*، به‌معنای مردن؛ *penomai*، فعل لاتین *patior*، به‌معنای رنج‌کشیدن؛ *Keimai*، دروغ‌گفتن؛ *phato*، فعل لاتین *loquor*، سخن‌گفتن؛ *godere*، *fruor*، *fungor*، و غیره: در جملگی این موارد، «فاعل مکان این فرآیند است، حتی اگر این فرآیند، همچون فعل لاتین *furor* یا فعل سانسکریت *manyate*، به یک مفعول (*object*) نیاز داشته باشد؛ فاعل مرکز و در عین حال عامل این فرآیند است: او چیزی را به سرانجام می‌رساند که در او به سرانجام می‌رسد» (page 168).

ضدیت با افعال معلوم در آن‌دسته از افعال وسطی بارز است که در حالت معلوم نیز کاربرد دارند: *koimatai*، «او می‌خوابد»، که در آن فاعل نسبت به آن فرآیند درونی است، سپس به *koima* بدل می‌شود، «او (کسی یا چیزی) را می‌خواباند، باعث خوابیدن کسی می‌شود»، در این‌جا مکان این فرآیند دیگر در فاعل نیست و فرآیند به‌گونه‌ای متعدی به کلمه‌ی دیگری تسری می‌یابد که به مفعول بدل می‌شود. این‌جا فاعل، «که بیرون از این فرآیند قرار گرفته، حال همچون یک بازیگر بالای سر آن می‌ایستد»، (Benveniste, 1971, page 168) و متعاقباً عمل باید یک مفعول (ابژه) بیرونی را به‌عنوان هدف خود برگزیند. چند خط پایین‌تر، در بحث مربوط به رابطه‌ی فعل وسط با فعل معلوم، بنویسند به رابطه‌ی ویژه‌ی می‌پردازد که فعل وسط بین فاعل و فرآیندی قائل می‌شود که فاعل هم عامل و هم مکان آن است: «بحثی مطرح است در رابطه با وضعیت فاعل با نظر به فرآیند، بسته به این‌که آیا این فرآیند نسبت به فاعل درونی است یا بیرونی، [دیگر] این‌که آیا فرآیند را می‌توان همچون یک عامل در نظر گرفت، آن‌هم بسته به این‌که فرآیند، در حالت معلوم، یک عمل را عملی می‌کند، یا این‌که، در حالت وسط، متأثر از عملی دیگر [*il effectue en s'affectant*] عملی می‌شود» (page 168).

بباید تأملی کنیم درباره‌ی فرمول تکیني که بنویسند از طریق آن می‌کوشد معنای فعل وسط را شرح دهد: متأثر از عملی دیگر عملی می‌شود (*il effectue en s'affectant*). از طرفی، فاعلی که عملی را به انجام می‌رساند، چون آن را به انجام رسانده، به‌گونه‌ای متعدی بر یک مفعول اثر نمی‌گذارد، بلکه پیش از هر چیزی به خود در فرآیند اشاره می‌کند و آن را از خود متأثر می‌سازد؛ از طرف دیگر، دقیقاً به همین دلیل، فرآیند یک توپولوژی تکین را فرض می‌گیرد، که در آن فاعل بالای سر عمل نمی‌ایستد، بلکه خود مکان وقوع آن است. همان‌طور که در نام‌گذاری مشهود است، فعل وسط خود در فضایی نامعین میان فاعل و مفعول (عامل *agent* به‌گونه‌ای هم مفعول است هم مکان کنش) (2) و معلوم و مجهول قرار می‌گیرد

(عامل متأثر از عمل خویش است).

از این زاویه‌ی «وسط»، بهتر می‌توانیم دلیل این را درک کنیم که چرا فعل *chresthai* نمی‌تواند با مفعول بی‌واسطه بیاید، بلکه همیشه با مفعول باواسطه یا ترکیب اضافی می‌آید. فرآیند از یک فاعل معلوم به سوی مفعول مجزاً از عمل‌اش نمی‌رود، بلکه پای فاعل را در خود وسط می‌گذرد، به همان شکلی که خود در مفعول نیز مندرج است و بدان «داده‌شده است».

حال می‌توان کوشید معنای *chresthai* را تعریف کرد: این فعل مبین رابطه‌ای است که شخص با خود دارد، تأثیری که فرد مادامی آن را دریافت می‌کند که با یک موجود خاص در ارتباط است. آن که *synphorai chretai* [از شوربختی‌اش استفاده می‌کند] خود را همچون شخصی نگون‌بخت تجربه می‌کند، خود را به‌عنوان شخصی نگون‌بخت برمی‌سازد و نشان می‌دهد؛ آن کس که *utitur honore* خود را با انجام وظیفه یا اطاعت از دستور اثبات و تعریف می‌کند؛ او که *nosthoi chretai* [از یک بازگشت استفاده می‌کند] خود را متأثر از میل به بازگشت تجربه می‌کند.

در نتیجه، حاصل استحال‌هی ریشه‌ای هستی‌شناسی (هستی‌شناسی در حالت وسط) مفهوم «سوژه» است. نه سوژه‌ای که از یک ابژه استفاده می‌کند، بلکه سوژه‌ای که خود را تنها از طریق استفاده‌کردن برمی‌سازد، همان با دیگری در ارتباط بودن. سوژه‌ای که در این استفاده برساخته می‌شود اخلاقی و سیاسی است، مادامی‌که این سوژه با یک تن دیگر در ارتباط است بر تأثیر دریافتی از وی گواهی می‌دهد. استفاده، بدین معنا، تأثیری است که یک تن مادامی آن را دریافت می‌کند که با تنی دیگر (یا با تن خود به‌مثابه‌ی دیگری) در ارتباط است.

6. در باب مفهوم ناکارآمدی (*inoperativity*). ناکارآمدی به‌معنای سکون نیست، بلکه نام عملیاتی است که کارها (ی اقتصادی، مذهبی، زبانی و غیره) را غیرفعال ساخته و ناکارآمدی‌شان را موجب می‌شود. قضیه بازگشت به مسأله‌ای است که ارسطو در *اخلاق نیکوماخوسی* (1097b, 22 sqq) به‌طور گذرا مطرح می‌کند، آن‌گاه که، در متن تعریف ابژه‌ی *episteme politike*، علم سیاست، می‌پرسد آیا، آن‌گونه که یک نوازنده‌ی فلوت، مجسمه‌ساز، نجار، یا هر پیشه‌ور دیگری کاری (*ergon*) متناسب با شغل‌اش انجام می‌دهد، برای انسان نیز به‌معنای واقعی چیزی شبیه یک *ergon* وجود دارد یا این‌که وی در مقابل *argos*، فاقد کار یا ناکارآمد است.

در این متن، *Ergon* انسان صرفاً به‌معنای «کار» نیست، بل همان چیزی است که *energeia*، فعالیت، یا در-عمل-بودنی درخور انسان معنا می‌دهد. از این‌رو، این پرسش که آیا انسان واجد یا فاقد کار است اهمیتی

استراتژیک و تعیین‌کننده دارد، زیرا نه تنها امکان تعیین یک ماهیت و ذات حقیقی برای انسان بدان بستگی دارد، بلکه، همان‌طور که می‌دانیم، تعریف خوش‌بختی و سیاست او نیز بر آن استوار است. در نتیجه، این مسأله معنایی وسیع‌تر دارد، و مستلزم امکان شناسایی *energeia*، یا در-عمل-بودن انسان به‌مثابه‌ی انسان، مستقل و ویرای اشکال اجتماعی و انضمامی‌ای است که وی می‌تواند متصور شود.

ارسطو خیلی زود از ایده‌ی *argia* یا ناکارآمدی ذاتی انسان دست می‌کشد. در مقابل، من کوشیدم، با رجوع به یک سنت باستانی که در آرای این رشد و دانته رؤیت می‌شود، به انسان همچون موجود زنده‌ای بیان‌دیشم که کار ندارد، یعنی از حرفه‌ی خاصی برخوردار نیست: به‌مثابه‌ی موجودی برخوردار از بالقوه‌گی ناب (*potenza*)، که هیچ هویت و کاری نمی‌تواند آن را به ته رساند. این ناکارآمدی ذاتی انسان را نباید به‌منزله‌ی توقف کل فعالیت انگاشت، بلکه آن را می‌باید همچون فعالیتی فهمید که عبارت است از ناکارآمدسازی کارها و تولیدات انسانی، و گشوده نگاه‌داشتن آن‌ها برای یک استفاده یا فایده‌ی احتمالی جدید. ضرورت دارد اولوی‌تی را که سنت چپ به تولید و کار (*labor*) بخشیده است زیر سؤال بریم و این پرسش را مطرح کنیم که آیا تلاش برای تعریف فعالیت حقیقتاً انسانی در وهله‌ی نخست مستلزم نقد این انگاره‌ها نیست.

عصر مدرن، که از مسیحیت آغاز می‌شود - و خدای خالق‌اش از همان آغاز خود را در تقابل با خدای بی‌کار *deus otiosus* پیاگان‌ها تعریف می‌کرد (3) - اساساً قادر نیست ناکارآمدی را جز در شکل منفی تعلیق کار در نظر آورد. بنابراین یکی از شیوه‌های فکرکردن به ناکارآمدی ضیافت [*la festa*] بوده است، که در مورد شنبه‌ی یهودیان اساساً به‌منزله‌ی تعلیق موقتی فعالیت مولد، یا *melacha* درک می‌شد.

اما آنچه ضیافت را متمایز می‌سازد نه فقط کارهای انجام‌نگرفته در آن، بلکه عمدتاً این واقعیت است که آنچه در آن انجام می‌پذیرد ناتمام و ناکارآمد می‌گردد، از «اقتصاد» خویش، یا از دلایل و مقاصد رها و تعلیق می‌شود که طی روزهای هفته بدن عمل معنا می‌بخشیدند (و انجام‌دادن، بدین اعتبار، تنها نمونه‌ی افراطی این چنین تعلیقی است). اگر کسی چیزی می‌خورد، فقط به‌خاطر خوردن نیست؛ اگر چیزی می‌پوشد، تنها برای پوشش یا پناه‌گرفتن در برابر سرما نیست؛ اگر از خواب بیدار می‌شود، صرفاً برای خاطر سر کار رفتن نیست؛ اگر قدمی می‌زند، فقط برای این نیست که می‌خواهد جایی برود؛ اگر سخنی می‌گوید، تنها برای تبادل اطلاعات نیست؛ اگر چیزهایی را مبادله می‌کند، صرفاً برای داد و ستد نیست.

ضیافتی وجود ندارد که، تا حدی، پای یک عنصر برانداز (*destitutive*) را وسط نکشد، یعنی، ضیافتی وجود ندارد که پیش از هر چیز با ناکارآمدسازی کارهای انسان آغار نشده باشد. طبق شرح پیتر (Giuseppe Pitre، 1841-1916)، در مراسم سیسیلی ضیافت مردگان، مردگان (یا زنی پیر به‌نام

استرینا، برگرفته از کلمه‌ی لاتین *strena*، به معنای هدایایی که در مراسم ضیافت آغاز سال نو بین افراد ردوبدل می‌شد) از خیاطان، تجار و نانوایان دزدی می‌کردند تا بعد به کودکان ارزانی دارند (نظیر این در هر ضیافتی که هدایا را شامل می‌شود نیز دیده می‌شود، مانند مراسم هالووین، که در آن کودکان ادای مردگان را در می‌آورند). در هر ضیافت کارناوالی، همچون مراسم رومی ساتورنالییا، مناسبات اجتماعی موجود تعلیق و واژگون می‌شدند: نه فقط بردگان می‌توانستند بر اربابان خویش حکم برانند، بلکه قدرت نیز در دستان شاه قلابی‌ای قرار داده می‌شد (*saturalicius princeps*) که جای شاه قانونی را می‌گرفت. بدین طریق، ضیافت، پیش از هر چیز، خود را با ازکار انداختن ارزش‌ها و نیروهای موجود آشکار می‌ساخت. به قول لوسین، «ضیافت‌های باستانی بدون رقص وجود ندارند»، لیکن آیا رقص چیزی نیست جز همان رهنیدن بدن از حرکات سودجویانه، قسمی نمایش ایماها در ناکارآمدی ناب‌شان؟ و صورتک (که در ضیافت‌ها یک نقش را به طرق گوناگون ایفا می‌کند) چیست جز آنچه که چهره را خنثی و بی‌اثر می‌کند؟ تنها از این منظر است که ضیافت می‌تواند پارادایمی در اختیارمان بگذارد به منظور فکرکردن به ناکارآمدی به‌مثابه‌ی مدلی برای سیاست.

ارائه‌ی یک مثال اجازه می‌دهد تا چگونگی فهم این «عملیات ناکارآمد» را توضیح دهیم. فی‌الواقع، آیا شعر چیزی نیست جز عملیاتی که در زبان رخ می‌دهد، عملیاتی که مبتنی است بر ناکارآمدسازی و ازکار انداختن کارکرد خبری و ارتباطی زبان، بدین منظور که برای استفاده‌ی جدید احتمالی گشوده بماند؟ آنچه شعر از برای بالقومگی سخن‌گفتن بدان نایل می‌شود، سیاست و فلسفه باید برای قدرت عمل به انجام رسانند. ناکارآمدسازی عملیات بیولوژیک، اقتصادی و اجتماعی، معلوم می‌کند که بدن انسان به انجام چه کارهایی تواناست، و آن را برای یک استفاده‌ی جدید احتمالی گشوده نگاه می‌دارد.

7. اگر امروزه مسأله‌ی هستی‌شناختی بنیادین نه کار بلکه ناکارآمدی است، و اگر ناکارآمدی بتواند، باین‌حال، تنها از طریق یک کار مستقر شود، آن‌گاه مفهوم سیاسی متناظر با آن دیگر نمی‌تواند «قدرت برساننده» [potere costituente] باشد، بل همان است که می‌توان «قدرت برانداز» [Potenza] *destituente* نامید. همچنین اگر انقلاب‌ها و شورش‌ها را با قدرت برساننده، یا خشونتی که قانون جدید را بنیان می‌گذارد و برمی‌سازد، یکی بگیریم، برای تفکر درباب یک قدرت برانداز باید کاملاً استراتژی‌های دیگری را متصور شویم، که تشریح و تعریف آن وظیفه‌ی سیاست آینده است. قدرتی که صرفاً فقط با خشونت ساقط می‌شود دیگر بار در شکلی دیگر قد علم خواهد کرد، آن‌هم در دیالکتیک ناگزیر و بی‌وقفه‌ی میان قدرت برساننده و قدرت برساخته، خشونتی که قانون را می‌سازد و خشونتی که حافظ آن است.

مسأله فکرکردن به مفهومی است که تازه قرار است در تأمل سیاسی معاصر هویدا شود. در همین راستا،

ترونتي در يك مصاحبه به ايده‌ي يك «ptere destituyente» اشاره مي‌کند بي آن‌که به هر طريق بکوشد تعريفی از آن ارائه دهد. او از سنتي مي‌آيد که در آن شناسايي يك سوېژکتيوپته عنصر بنيادين سياست محسوب مي‌شود، بنابراین به‌نظر مي‌رسد که آن را به دوره‌ي افول سوېژکتيوپته‌هاي سياسي پيوند مي‌زند. براي ما، که از اين دوره‌ي افول و با زير سؤال بردن همين مفهوم از سوېژکتيوپته آغاز مي‌کنيم، مسأله خود را با کلمات ديگري عرضه مي‌کند.

بنيامين نيز در مقاله‌ي نقد *خسونت*، چنين «برانداختن» ي را در سر مي‌پروراند، وي مي‌کوشيد شکلي از خسونت را شرح دهد که به اين ديالکتیک تن نمي‌دهد: «از پي درهم‌شکستن اين حلقه که گرفتار طلسم آشکال اسطوره‌اي قانون است، از پي برانداختن (*Entsetzung*) قانون به‌همراه همهي خسونت‌هايي که مبناي آنند، چنان‌که آنان نيز متکي به قانون‌اند، و نهايتاً از پي براندازي خود خسونت دولتي، یک عصر تاريخي نو ظهور مي‌کند» (4) (Benjamin, 1977, page 202). حال «برانداختن قانون» به چه معناست؟ و خسونت براندازي که فقط برسازنده نيست چيست؟

تنها آن قدرتي به‌طور کامل بي‌اثر مي‌شود که ناکارآمد و خلع‌گشته است. بنيامين اين «قدرت برانداز» را در اعتصاب عمومي پرولتري مي‌يابد، که سورل آن را در تقابل با اعتصاب عمومي سياسي قرار مي‌دهد. گرچه توقف کار در اعتصاب عمومي سياسي با خسونت همراه است، «چراکه صرفاً موجب جرح‌وتعديل‌هايي بيروني در شرايط کار مي‌شود، شکل دوم [يعني اعتصاب عمومي پرولتري] در مقام وسيله‌ي ناب از خسونت بري است» (5) (Benjamin, 1977, page 194). در واقع، اين قسم اعتصاب مستلزم ازسرگيري کار «پس از اعطاي برخي امتيازات بيروني و انجام اين يا آن جرح‌وتعديل» نيست، بلکه آنچه هست تصميم براي ازسرگيري آن نوع کاري است که سراپا دگرگون شده باشد، کاري که ديگر تحت سيطره‌ي دولت نيست؛ يعني «زير-ورودني که اين نوع اعتصاب، بيش از آن که علت آن باشد (*veranlasst*)، نقطه‌ي اوج و فرجام آن است (*vollzieht*). تفاوت بين *veranlassen*، به‌معنای «موجب‌شدن، باعث‌شدن»، و *vollziehen*، به‌معنای «تحقق‌بخشيدن، فرجام چيزي بودن»، مبيّن تضادي است بين قدرت برسازنده، که تخريب مي‌کند و همواره از نو اشکال جديدي از قانون را مي‌آفريند، آن‌هم بدون اين‌که کاملاً آن را براندازد، و قدرت برانداز، که با خلع قانون یکبار براي هميشه، بي‌واسطه واقعيدي جديد را رسماً آغاز مي‌کند. «به همين دليل، اقدام به اعتصاب از نوع اول قانون‌ساز است، و دومي بر عکس آنارشيستي است» (page 194). (6)

یک مثال براي استراتژي برانداز که نه مخرب است نه ويرانگر مواجهه‌ي پل با مسأله‌ي شريعت (قانون) است. پُل نسبت ميان مسيح و شريعت را با فعل *katargein* توضيح مي‌دهد، که به معنای ناکارآمدساختن

(argos) یا غیرفعال کردن است (فرهنگ تزاروس استین در خصوص معنای این فعل اینگونه توضیح می‌دهد: *redo aergon et inefficacem, facio cessare ab opera suo, tollo, aboleo*). پس پُل می‌تواند بنویسد که مسیح «هرگونه قانون (*potere*)، سلطه و قدرت (*potenza*) را ناکارآمد (*katargese*) می‌سازد» (1 Corinthians 15:24) و در عین حال، این‌که «مسیح غایتی *telos* است که فرجام و تحقق شریعت است» (رومیان 10:4): در این‌جا ناکارآمدی و تحقق کاملاً با هم مطابقت دارند. در فرازی دیگر، او از مؤمنانی سخن می‌گوید که «نسبت به شریعت ناکارآمد گشته‌اند» (رومیان 5-6: 7) (7). برگردان مرسوم این فعل به «تخریب یا ملغی کردن» غلط است (در ولگاته یا همان انجیل لاتین این فعل با احتیاط بیش‌تر به *evacuare* [به معنای تهی شدن یا رهاشدن از چیزی] ترجمه شده است)، بیش‌تر به این دلیل که پُل در قطعه‌ای مشهور اعلام می‌کند که بر آن است تا «با قاطعیت از شریعت دفاع کند» (*nomon istanomen* - رومیان 3:31). لوتر، با شهودی که اهمیتش از چشمان هگل نیز دور نماند، *katargein* را به *aufheben* ترجمه می‌کند؛ یعنی، فعلی که هم به معنای «ملغی کردن» است هم «حفظ کردن».

به هر حال، با اطمینان می‌توان گفت که برای پُل مسأله امحای شریعت نیست، شریعتی که «مقدس و عادلانه» است، بلکه مسأله غیرفعال‌سازی عمل آن در نسبت با گناه است، زیرا به واسطه‌ی شریعت است که مردم بر گناه و آزمندی آگاهی می‌یابند: «به راستی اگر شریعت نگفته بود: آزمندی مکن! در نمی‌یافتم آزمندی چیست. لیک گناه فرصت را غنیمت شمرد و به واسطه‌ی حکم، آزمندی‌های از هر دست را در من برانگیخت (*kateirgasato*، فعال ساخت یا به کار انداخت)» (رومیان 7:8).

ایمان مسیحایی همین به‌کار افتادن قانون یا شریعت را بی‌اثر و ناکار می‌کند، آن‌هم بدون این‌که شریعت را ملغی کند. شریعتی که از آن «قاطعانه دفاع می‌شود» شریعتی است بری از قدرت حکم - یعنی، شریعتی که دیگر واجد احکام و کار نیست (*nomos ton entolon* - رساله به افسوسیان 2:15; *ton ergon* - رومیان 3:27)، بلکه شریعت ایمان است (*nomos pisteos* - رومیان 3:27). و ایمان در ذات خود کار نیست، بلکه تجربه‌ی کلام [مسیح] است («ایمان از موعظه زاده می‌شود و موعظه با کلام مسیح انجام می‌پذیرد» - رومیان 10:17).

از طرف دیگر، پُل، در قطعه‌ای تعیین‌کننده از رساله‌ی اول به کورنتیان فصل 7، شکل - حیات مسیحی را از طریق فرمول *hos me* (گویی نه) شرح می‌دهد: «ای برادران، شما را می‌گویم که وقت تنگ است. زین پس آنان که زن دارند، چنان بزیند که گویی زن ندارند؛ آنان که می‌گیرند، چنان که گویی نمی‌گیرند؛ آنان که در شادی‌اند، چنان که گویی در شادی نیستند؛ آنان که می‌خرند، چنان که گویی مالک نیستند؛ آنان که از این جهان بهره می‌برند چنان که گویی به راستی بهره نمی‌برند. چرا که چهره‌ی این جهان در گذر است».

این «گویی نه» برانداختنی است بدون امتناع. زندگی کردن در قالب گویی نه معادل غیرفعال سازی هر گونه کیفیت قضایی و اجتماعی است، آن هم بدون این که هویتی جدید وضع شود. بدین تعبیر، یک شکل - حیات همان چیزی است که پی گیرانه شرایط زندگی ای را خلع می کند که در بستر آن خود را درحال زیستن می یابد، البته بدون این که آن شرایط را نفي کند، فقط از آن ها بهره می جوید. به قول پُل، اگر به هنگام دعوت خویش بنده بودی، غمت نباشد. و حتی اگر می توانی آزاد گردی، از وضع بندگی خویش کمال بهره را بجوی (رساله اول به گرتیان 7:21). «بهره» در این جا نامی است برای آن بالقوه گی خلع کننده در شکل مسیحی حیات، که «طرح این جهان» را برمی اندازد (to schema tou kosmou toutou).

این همان بالقوه گی براندازی است که هم سنت آنارشیستی و هم تفکر قرن بیستمی به دنبال تعریف آن بودند، بی آن که فی الواقع در این امر توفیقی کسب کنند. تخریب سنت توسط هایدگر، و اسازی آرخه، و شکستن هژمونی ها توسط شورمان، و آنچه به تبعیت از فوکو «دیرینه شناسی فلسفی» خواندم، جملگی تلاش هایی هستند شایسته اما ناکافی برای بازگشت به یک امر پیشینی *a priori* تاریخی به منظور برانداختن آن. همچنین بخش عمده ای از عمل آوانگاردهای هنری و جنبش های سیاسی زمانه ای ما را می توان به منزله ای کوششی دید برای به سرانجام رساندن براندازی کار، کوششی که در عوض به بازآفرینی قدرت هایی چه بسا ظالمانه تر ختم شد چراکه پیش تر از هر مشروعیتی تهی گشته بودند.

براندازی قدرت و اعمال مربوط به آن کاری است طاقت فرسا، زیرا این امر در وهله ی نخست و فقط در قالب یک شکل - حیات است که می تواند تحقق یابد. تنها یک شکل - حیات به گونه ای برساننده برانداز است.

دستوردانان لاتین به افعالی مجهول نما (deponent) می گویند که، مانند افعال وسط، نه می توان آن ها را به درستی فعل معلوم دانست نه مجهول: *sedo, sudo, dormino, iaceo, algeo, sitio, esurio, gaudeo*. افعال وسط و مجهول نما چه چیزی را «خلع می کنند»؟ این افعال عملی را توصیف نمی کنند، بلکه آن را خلع می کنند، یا عمل را بی اثر و ناکارآمد می سازند، و بدین طریق، آن را آشکار می کنند. فاعل (سوژه) صرفاً، به کلام بنویست، نسبت به فرآیند درونی نیست، بلکه، پس از خلع عمل خویش، همراه با آن آشکار می گردد و به پرسش گرفته می شود. بدین معنا، این افعال می توانند معرف پارادایمی باشند برای شیوه ی جدیدی از تفکر در باب کنش و پراکسیس و همچنین نظریه ی سوژه.

8. بنیامین زمانی نوشته بود که آنارشیستی تر از نظم بورژوازی وجود ندارد. به همین معنا، در فیلم *سالو* ساخته ی پازولینی یکی از فاشیست ها می گوید آنارشی واقعی از آن قدرت است. اگر این صحت داشته باشد، آن گاه می توان فهمید چرا تفکری که می کوشد به آنارشی بیاندیشد همچنان اسیر بن بست ها و تناقضات بی پایان است. از آن جا که قدرت (*arche*) خود را به میانجی حذف ادغامی (*the ex-ceptio*)

آنارشی برمی‌سازد، تنها امکان برای تفکر درباب آنارشی واقعی مصادف است با نمایش آن قسم آنارشی‌ای که نسبت به قدرت درونی است. آنارشی فقط در لحظه‌ای ممکن می‌شود که ما آنارشی قدرت را به چنگ آوریم و براندازیم. همین شیوه در رابطه با هر تلاشی برای فکرکردن به آنومی یا بی‌قانونی نیز صدق می‌کند: تفکر درباره‌ی آنومی تنها از طریق نمایش و خلع آنومی میسر می‌شود، آن آنومی‌ای که قانون درون خود و در وضعیت استثنایی فراچنگ آورده است. این درخصوص آن تفکری که سودای فهم «آدمی» (ademy) را در سر می‌پروراند نیز صدق می‌کند، آدمی یا همان فقدان *demos* یا مردمی که به دموکراسی معنا می‌بخشد (قصد من از استعمال اصطلاح «آدمی» در اینجا از آن‌رو است که مردمی که می‌باید بازنمایی شود طبق تعریف غایب است). تنها نمایش آن آدمی‌ای که نسبت به دموکراسی درونی است به ما اجازه می‌دهد از خیال مردمی دست کشیم که دموکراسی تظاهر می‌کند نماینده‌ی آنان است.

در هم‌هی این موارد، برساختن بی‌هیچ‌تتمه‌ای مصادف است با برنداختن؛ برنهادن در انجام هیچ کاری انسجام ندارد الا در خلع‌کردن.

تعریف *dispositif* استثناء به‌مثابه‌ی ساختاری برای آرخه نتیجه‌ی مهمی را در پی دارد. از آنجا که قدرت از طریق حذف ادغامی آنارشی، آنومی، ناکارآمدی و غیره عمل می‌کند، این امکان وجود ندارد که مستقیماً به این سویه‌ها دسترسی داشته باشیم: نخست لازم است شکلی را نشان دهیم که در قالب آن این سویه‌ها جذب قدرت می‌شوند. چیزی در دولت «مستثنی» می‌شود و، بدین طریق، «سیاسی می‌شود»: لیکن، برای این‌که این اتفاق بیافتد، ضروری است تا آن چیز به وضعیت «برهنگی» (حیات برهنه، آنارشی به مثابه‌ی جنگ همه علیه همه، آنومی یا بی‌قانونی به‌منزله‌ی وضعیتی که به قوت خود باقی است اما اجرا نمی‌شود، آدمی به‌عنوان انبوه‌ی بی‌شکل) تقلیل یابد. ما از حیات تنها حیات برهنه را می‌شناسیم (نظر به این‌که پزشکی‌شدن حیات جزئی لاینفک از دستگاه *dispositif* سیاسی است)، از آنارشی فقط جنگ همه علیه همه را می‌فهمیم، از آنومی چیزی نمی‌بینیم جز آشوب و وضعیت استثنایی و قس‌علی‌هذا.

بنابراین، اهمیت پژوهش‌های افرادی همچون ایلچ، کلاسترس و زیگری نشان می‌دهد که اشکالی بومی‌ای از اجتماعات آنومیک وجود دارند که خصلتی یک‌سر متفاوت دارند. وقتی می‌خواهی حیات، آنارشی، آنومی و آدمی را در حقیقت‌شان بازیابی، پس نخست می‌باید خود را از شر آن شکلی برهانی که این مقولات در وضعیت استثناء به خود گرفته‌اند. به هر حال، این فقط یک رسالت نظری نیست و تنها به واسطه‌ی یک شکل - حیات است که می‌تواند رخ دهد.

مراد ما از شکل - حیات حیاتی است که هرگز نمی‌تواند از شکل‌اش جدا شود، حیاتی که در آن هرگز نمی‌توان چیزی را شبیه حیات برهنه از آن جدا ساخت. حیاتی که نمی‌تواند از شکل‌اش جدا شود حیاتی است

که، در شیوهی خود برای زندگی، مسأله‌اش فی‌نفسه خود حیات است، و در زندگی خود چیزی که بیش از همه مورد توجه قرار می‌دهد شیوهی زندگی‌اش است. پس مسأله‌ی مورد توجه حیاتی است که در آن راه‌ها، اعمال و فرآیندهای تکین زندگی هرگز صرفاً وقایع نیستند، بلکه همواره و مهم‌تر از همه امکان‌های حیات هستند، همیشه و پیش از هر چیز بالقوه‌گی [potenza].

تیکان این تعریف را در سه تز، که در پی می‌آید، بسط می‌دهد، (1) همبستگی انسانی همبستگی بدن‌ها یا افراد نیست، بلکه [همبستگی در] شکل - حیات است، (2) هر بدن از شکل - حیات‌اش متأثر است، همان‌طور که از یک کلینامین (clinamen)، جذابیت و مزه، و (3) شکل - حیات من فقط به آنچه هستم مربوط نیست، بلکه به چگونه آنچه هستم مربوط می‌شود.

در اینجا لازم است هستی‌شناسی چگونگی، یا هستی‌شناسی حالت‌مندی (modality)، را جایگزین هستی‌شناسی جوهر کنیم. مسأله‌ی مهم دیگر نه «آنچه» هستم، بلکه «چگونه» آنچه هستم است. بدین تعبیر، ضروری است تز اسپینوزایی که بر اساس آن تنها وجود (جوهر) و حالت‌ها (modes) یا جرح‌وتعدیل‌های آن وجود دارند رادیکالیزه شود. جوهر آن چیزی نیست که بر حالت مقدم است و مستقل از آن‌ها وجود دارد. وجود نیز چیزی جز حالت‌های خویش نیست، جوهر فقط همان جرح‌وتعدیل‌ها یا «چگونگی» خودش است (همان quomodo یا شیوهی خود).

هستی‌شناسی حالت‌مند [یا مُدال] فراتر رفتن از تفاوت هستی‌شناختی‌ای را ممکن می‌سازد که بر تلقی غربی از وجود حاکم بوده است. نسبت میان وجود و حالت‌ها نه مبتنی بر این‌همانی است نه تفاوت، زیرا حالت هم به یک‌باره این‌همان است هم متفاوت - یا این‌که به این تقارن اشاره می‌کند - یعنی، همان این‌همان شدن [cadere insieme] این دو اصطلاح. بدین معنا، مسأله‌ی وحدت وجود (pantheism) به شکل بدی مطرح می‌شود: عبارت نحوی اسپینوزایی *Deus sive natura* (یعنی یا) به معنای «خدا = طبیعت» نیست: کلمه‌ی *sive* (چه از *si* شرطی [به معنای "اگر"] و پذیرشی [به معنای "از طرف دیگر"] مشتق شده باشد چه از *sic* به معنای "کذا" یا "چنین است در متن") مبین حالت‌مندشدن (modalization) است، یعنی بی‌اثرسازی و ناکامی این‌همانی به همان اندازه‌ی تفاوت. آنچه الهی است وجود در خود نیست، بلکه همان *sive* خودش است، همان همواره از پیش تغییردادن و «طبیعی‌شدن» - زاده‌شدن - در حالت‌های خود است.

هستی‌شناسی مُدال از همان آغاز به معنای بازاندیشی به نسبت میان بالقوه‌گی و کنش است. جرح‌وتعدیل وجود عملیاتی نیست که در آن چیزی از بالقوه‌گی به عمل می‌رسد، و خود را در آن محقق کرده و به ته می‌رساند. آنچه کارآمدی را در یک شکل - حیات غیرفعال می‌سازد تجربه‌ی بالقوه‌گی و عادت است، یا

همان استفاده‌ی همیشگی از بالقوه‌گی‌ای است که خود را به‌مثابه‌ی قدرت انجام‌دادن آشکار می‌سازد [ارسطو آن را *adynamia*، یا عدم بالقوه‌گی، می‌نامد، بدین ترتیب، او اصلی را صورتبندی می‌کند که براساس آن «بالقوه‌گی جملگی، بر همین اساس و در همین مورد، عدم‌بالقوه‌گی است» (Met.1046^o, pages 30–31)]. براندازی درکاربودن کار (یا *energeia* مربوط به آن) را نمی‌توان با یک کار دیگر به انجام رساند، بلکه این مهم تنها توسط بالقوه‌گی‌ای محقق می‌شود که به معنای واقعی کلمه به قوت خود باقی است و خود را نیز واقعاً نشان می‌دهد. به‌قول ارسطو (De Anima 429b, pages 9–10)، تفکر، هنگامی که در عمل به هر کدام از موارد قابل‌فهم می‌اندیشد، به‌گونه‌ای همچنان بالقوه باقی می‌ماند، و در نتیجه قادر است به خود بیان‌دیشد. تنها همین باقیمانده‌ی تقلیل‌ناپذیر بالقوه‌گی است که براندازی کار را ممکن می‌سازد. براندازی کار بدین تعبیر به معنای بازگرداندن کار به بالقوه‌گی‌ای است که از آن نشأت می‌گیرد، یا نمایش عدم‌بالقوه‌گی موجود در آن که همان‌جا حکمفرما است و ادامه می‌یابد.

تمامی موجودات زنده در یک شکلی از حیات قرار دارند، لیکن همگی یک شکل - حیات نیستند (یا همیشه نیستند). در آن لحظه‌ای که شکل - حیات خود را برمی‌سازد، نه تنها جملگی اشکال منفرد حیات را غیرفعال ساخته و ناکارآمد می‌سازد، بلکه نخست آن دستگاهی *dispositif* را غیرفعال و ناکار می‌کند که حیات برهنه را از حیات جدا می‌سازد. تنها در زیستن یک حیات است که یک شکل - حیات می‌تواند خود را به‌مثابه‌ی ناکارآمدی درون‌ماندگار در هر حیات برسازد. برساختن یک شکل - حیات کاملاً مقارن است با براندازی شرایط اجتماعی و بیولوژیکی‌ای که بدان دچار یا پرتاب شده است. از این حیث، شکل - حیات ابطال جملگی وظایف و کارهای واقع‌مند (*factual*) است (8)، شکل - حیات از درون همان ژستی را دچار تنش می‌سازد و خلع می‌کند که به وسیله‌ی آن حفظ می‌شود و در آن کارها و وظایف به حیات خود ادامه می‌دهد. مسأله فکرکردن به یک شکل - حیات بهتر یا اصیل‌تر نیست، قسمی اصل برتر یا چیزی، که از بیرون اشکال حیات و امور واقع‌مند سر می‌رسد تا آن‌ها را باطل و ناکارآمد سازد. ناکارآمدی یک کار دیگر نیست که از جایی نامعلوم بر کارها ظاهر می‌شود تا آن‌ها را خلع و ناکار سازد: ناکارآمدی کاملاً و اساساً با براندازی آن کارها، یا باززیستن یک حیات، مقارن است.

بنابراین، می‌توانیم نقش اساسی‌ای را درک کنیم که سنت فلسفه‌ی غرب به حیات تأمل‌ورزانه (*theoria*) و ناکارآمدی محول کرده است: پراکسیس، یا حیات به معنای دقیق کلمه انسانی حیاتی است که کارها و کارکردهای ویژه‌ی زیستن را ناکارآمد می‌سازد، با یک چرخش به چیزی بی‌فایده بدل می‌کند [*girare a vuoto*]، و بدین طریق آن‌ها را نسبت به امکان گشوده نگاه می‌دارد. تأمل‌ورزی و ناکارآمدی، بدین معنی، عوامل متافیزیکی بشرپیدایی هستند که موجود زنده را از شرّ هر گونه تقدیر بیولوژیکی یا اجتماعی و

تکلیف از پیش تعیین شده می‌رهانند، و وی را نسبت به آن فقدان ویژه‌ی کار که ما عادتاً «سیاست» و «هنر» می‌نامیم گشوده می‌کنند. سیاست و هنر نه تکلیف‌اند نه صرفاً «کار»: بلکه نامی هستند بر آن سویه‌ای که در آن عملیات زبان‌شناختی و جسمانی، مادی و غیرمادی، بیولوژیک و اجتماعی به معنای واقعی ناکارآمد گشته و مورد تأمل قرار می‌گیرند.

پانویس:

در مقاله‌ی پیش‌رو، «قدرت برانداز» ترجمه‌ای است از *Potenza destituente* و همچنین برگردان انگلیسی این اصطلاح یعنی "destituent power". کلمه‌ی لاتین *destituent* (به عنوان یک صفت) به معنای "نارسا" و "ضعیف" در زبان انگلیسی چندان رایج نیست و اغلب کلمه‌ی *destitute*، یکی دیگر از مشتقات آن به معنای "فقیر"، مورد استعمال قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است که *destitute* در لاتین به معنای "رهاشده" و "متروک" است که از *destitutus* اسم مفعول *destituere* به معنای "رهاکردن" یا "ترک‌کردن" مشتق شده است: پیش‌وند *de* به معنای "بیرون" یا "جدا" + *statuere* به معنای "قرار دادن" است که شکل سببی فعل لاتین *stare* به معنای "ایستادن" است. بنابراین *Potenza destituente* یا *destituent power* قدرتی است که چیزی را جدا می‌کند و بیرون می‌گذارد و از این‌رو به قول آگامبن آن را «ناکارآمد می‌سازد». از آنجا که آگامبن خود این اصطلاح را از والتر بنیامین در مقاله‌ی «نقد خشونت» وام می‌گیرد، با رجوع به ترجمه‌ی فارسی این مقاله توسط مراد فرهادپور و امید مهرگان، معادل «بر انداختن» را مناسب یافتیم. بدین ترتیب، در این مقاله «قدرت برانداز» در برابر آن حلقه‌ای قرار می‌گیرد که متشکل از «قدرت بر سازنده» و «قدرت بر ساخته» گرفتار طلسم آشکال اسطوره‌ای قانون است و می‌باید به میانجی این قدرت نوظهور "ناکارآمد" و "بی‌اثر" گردد. م.

در زبان‌شناسی، *agent* یا عامل نسبتی تماتیک با عمل دارد و از این حیث تفاوتی آشکار با *subject* دارد که هم به معنای فاعل است هم نهاد. *Subject* بر اساس نظم نحوی جمله تعیین می‌شود، در حالی که، *agent* یا عامل با توجه به رابطه‌اش با عمل، که فعل جمله مبین آن است، مشخص می‌شود. به عنوان مثال، در یک جمله‌ی مجهول *subject* یا نهاد جمله عامل فعل نیست. م.

deus otiosus یا خدای بی‌کار خالقی است که از رتق و فتق امور جهان دست کشیده است. در اساطیر پاگان، او خدایی است که از دخالت در جهان خسته شده و جای خود را به خدایی جوان‌تر می‌دهد. لازم به ذکر است که در عصر روشنگری این مفهوم به یکی از پایه‌های خدانشناسی طبیعی (Deism) بدل شد که بر اساس آن خدا پس از آفرینش جهان تا اندازه‌ای از مداخله در فرآیندهای طبیعی و امور انسانی خودداری می‌کند. بنابراین در این سنت نوپای فلسفی - دینی عقل‌گرا این باور وجود داشت که از طریق عقل و مشاهده می‌توان به وجود یک خالق یکتا به عنوان آفریننده‌ی جهان پی برد. در این‌جا، مراد آگامبن از اشاره به این مفهوم انگشت‌گذاشتن بر فروبستگی‌ای است که وی آن را در تقابل بین اراده‌ی مطلق الهی در مسیحیت و خدای

بی‌کارِ پاگان نشان می‌دهد. م.

برای برگردان این سطور از مقاله‌ی نقد خشونت نوشته‌ی والتر بنیامین از ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان استفاده کرده‌ام. قانون و خشونت، چاپ دوم، ص 207. م.

والتر بنیامین، همان، ص 195.

والتر بنیامین، همان، ص 195.

پل در رساله به رومیان (6:1-7) تصریح می‌کند که شریعت فقط در طول حیات آدمی بر او جاری است. او در ادامه مثالی می‌زند از حکم شریعت من باب نکاح میان زن و مرد که بر اساس آن مادام که شوی زنده است، زن به حکم شریعت در عقد وی است؛ لیکن اگر مرد بمیرد، زن از شریعت شوی آزاد می‌شود. پس مؤمنان نیز به واسطه‌ی پیکر مسیح از شریعت رهانده می‌شوند. شریعت روحانی است و آدمی موجودی جسمانی که به قدرت گناه فروخته شده است (7:14). به قول پُل، گناه به حکم شریعت است که جان می‌گیرد و این همان نقش قدیم شریعت است. شریعت موسی به روح روشنایی می‌بخشد اما ناتوان از آن است که آدمی را از گناه باز دارد، بلکه آن را تسهیل می‌کند. به همین دلیل هنگامی که ندای شریعت به آدمی حکم می‌کند، او شریعتی دیگر را در اعضای جسم خویش می‌بیند که با شریعت عقل او یا همان شریعت خدا در تضاد است، پس تنها عقوبت مرگ است که او را از این گناه می‌رهاند. لیکن برای پُل مسیح آن کسی است که می‌تواند وی را از این پیکری که محکوم به مرگ‌اش می‌کند برهاند. این‌گونه است که مسیح با مرگ خویش بر شریعت قدیم نقطه‌ی پایان نهاد. م.

Facticity یا واقع‌مندی اصطلاحی است که آگامبن آن را از هایدگر وام می‌گیرد. طبق خوانش آگامبن از هایدگر، واقع‌مندی مبنی بر تاب‌شده‌گی داز این به جهان است، و از این حیث برای داز این امکان پشت‌سرگذاشتن این بر تاب‌شده‌گی و فراچنگ‌آوردن آن وجود ندارد. افزون بر این، برای هایدگر حیات واقع‌مند حیاتی است که در معرض امر ناشایست (the improper) یا ناصیل (inauthentic) قرار دارد. به زعم وی، نوع بشر یا داز این در دو حالت به هستی خود ادامه می‌دهد: اصیل (eigentlich) و ناصیل (uneigentlich) به علاوه‌ی قسمی حالت «بی‌تفاوتی». در حالت ناصیل، ما جذب روزمرگی در جهان‌بودن و فعالیت‌های هرروزه‌ای می‌شویم که توسط هنجارهای حاکم تعریف می‌شوند، فعالیت‌هایی که نسبت به هستی حادث، زمان‌مند و متناهی ما بی‌اعتنا هستند. در مقابل، داز این اصیل، به تنهایی زمان‌مند و هستی‌گرایانه‌ی خود اذعان دارد و آن را از آن خود می‌کند. اما بر اساس خوانش آگامبن از این زوج مفهومی، امر اصیل محتوای دیگری جز همان امر ناصیل ندارد. آگامبن به پیروی از سن پل معتقد است ما نمی‌توانیم امر ناصیل یا اصالت از دست‌رفته را احیا کنیم، بلکه تنها می‌توانیم در وضعیت حادث تاریخی‌مان استفاده‌ای اخلاقی از آن داشته باشیم. م.

