

فرم سیاست در نظریه حقیقت انتقادی: مطالعه موردی طرح جورجو آگامبن

سید مجید حسینی^۱

استادیار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

امیر راقب

دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۹ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۱۱/۲)

چکیده

نیچه، از پیشتازان فلسفه انتقادی، در «تبارشناسی اخلاق» خود می‌گوید، برای «انسان»، مسئله اصلی زندگی، نه خود رنج کشیدن، بلکه «معنایی» است که رنج کشیدن‌هایش دارد. اگر همین تقلای مکرر و پیوسته «معناجویی» از پس ایدئولوژی‌ها و رژیم‌های حقیقت‌هنجاری را محور گفتاری بدانیم که «فلسفه انتقادی» نامیده می‌شود، در خواهیم یافت که فلسفه انتقادی، پیوندی وثیق با احیا و طرح دوباره «حقیقت»، آن هم در جهانی دارد که حقیقت و «معنا»، همواره به پای ارزش‌هایی نظیر «فایده» و «لذت» از یک سو و بنیادگرایی و خشونت از سوی دیگر به مسلخ آورده می‌شود. روشن است که در چنین نبردی برای «حقیقت»، آنچه حائز اهمیت است، نه صرفاً پی‌ریزی یک «هستی‌شناسی حقیقت»، یا «انسان‌شناسی» و معرفت‌النفس انتقادی، بلکه ترسیم و پیش کشیدن «چهره‌ای» است که این نظریه حقیقت انتقادی، برای جهان انسانی و روابط میان انسان‌ها به بار خواهد آورد؛ چهره‌ای که بیش از هر چیز، خود را در «فرم سیاست»، نمایان می‌کند. در این مقاله، تلاش نظری فیلسوفان انتقادی، برای بازسازی نسبت میان «طرح حقیقت» با فرم سیاست را از خلال نظریه جورجو آگامبن، فیلسوف انتقادی معاصر، دنبال می‌کنیم. جایی که آگامبن، به میانجی «انسان‌شناسی» و نظریه حقیقت، تلاش می‌کند تا آپاراتوس یا فرمی را برای روابط انسانی به پیش بکشد که سودای حقیقت‌جویی انسان را با کنش خلاقانه و آزاد از سلطه، پیوند زند و جایی برای کنش معطوف به حقیقت در اجتماع آینده باز نگاه دارد.

واژه‌های کلیدی

آپاراتوس، آگامبن، اجتماع آینده، بالقوگی، نظریه حقیقت.

مقدمه

هرگونه سخن گفتن از «حقیقت»، در روزگاری که در آن به سر می‌بریم، در میانه دو تیغه یک قیچی، در حال ذبح شدن است. پس از آنکه طرح «حقیقت تجربی» مدرن، با سودای یکسره کردن بحران رابطه حقیقت/واقعیت، سوژه/ابژه، ذهن/عین و معنا/زندگی، راهش را به سوی شکست پیموده و بی‌اعتبار شده است، بسیاری، ماجرا را این‌گونه جلوه می‌دهند که جز تن دادن به نظریه حقیقت پاره‌پاره پست‌مدرن - که می‌توان گفت، شانه خالی کردن از بار مسئله حقیقت است - یا حقیقت پیراسته از واقعیت در گفتارهای بنیادگرا - که خود، گویای مسئولیت‌ناپذیری در قبال حقیقت است - راه دیگری برای مواجهه با طرح حقیقت و دست‌وپنجه نرم کردن با مسئله «اعتبار» گفتارها و پدیدارهای واقعی و معنای زندگی، باقی نمانده است.

در چنین شرایطی، گفتار انتقادی، با پیش کشیدن دوباره مسئله «بنیاد»^۱ و تأکید بر ضرورت اندیشیدن به آن در هرگونه تلاش برای فهم چرایی و چگونگی وضعیتی که اینجا و اکنون در آن به سر می‌بریم (واقعیت)، طرح حقیقت را جانی دوباره بخشیده است. آنچه در این مقاله از گفتارهای انتقادی مراد شده، به‌طور مشخص اشاره به آن دسته از نظریه‌هایی است که جلوه‌های متأخر فلسفه قاره‌ای هستند و از هگل تا مارکس، نیچه، فروید و هایدگر را به‌مثابه تلاش‌هایی برای غلبه بر شکاف میان حقیقت / واقعیت و معنا / زندگی روزمره، با تمرکز بر مسئله نسبت نظر و عمل، بازخوانی می‌کنند. نظریه‌هایی که چون به کار سنجش و افشاگری آنچه به نام حقیقت، جا زده می‌شود و رهایی از دام آن با پی‌افکن نسبتی دوباره میان حقیقت و پراکسیس، مشغول‌اند، به «فلسفه‌های نومارکسی» نیز مشهورند. در حقیقت، تقلای اصلی در فلسفه انتقادی، احیای نیروی مستتر در فلسفه باستان است که شناخت را با حکمت و نظر را با عمل در هم می‌آمیخت (کریچلی، ۱۳۹۰: ۱۶). نیرویی که با چرخش فلسفه به سوی گفتار علمی - که از قرن هفدهم میلادی به بعد، رخ داد - با مرکزیت «شناخت‌شناسی» و اپیستمولوژی، به ضعف گرایید. مسئله مرکزی نظریه‌پردازی، از آنجا به بعد، شناخت اینکه چگونه چیزها همانی‌اند که هستند، قرار گرفت و «مسئله علمی»^۲ جای فلسفه نشست و آن‌گونه که جان‌لاک در رساله‌ای در باب فهم بشری (۱۶۸۹) نوشت، فلسفه، به خدمتگزار علم بدل شد (کریچلی، ۱۳۹۰: ۲۱).

در برابر چنین وضعیتی، فلسفه انتقادی، با تاریخی کردن مسئله شناخت و بازسازی پیوند میان شناخت و ویژگی‌های انسانی، مسئله کهن فلسفه را که همان تلاش برای شناخت «زندگی نیک و پربار انسانی» در ارسطو بود، بار دیگر به میان کشیده است. بار دیگر، حقیقت و معنا،

1. origin
2. scientific

بار خود را در زمین فلسفه، گسترده و فعالیت نظرورزان، با حکمت عملی، و حقیقت، با زندگی، به ملاقات یکدیگر آمدند. مسئله مهم اما کانون این ملاقات بود. در اینجا نیز فیلسوفان انتقادی، با ارسطو، هم‌نظر بودند که لحظه پیوند «حقیقت» با «زندگی» و معنا با کنش، لحظه سیاست و کانون آن «پولیس» (شهر یا اجتماع سیاسی) است. ارسطو در آغاز کتاب نخست رساله «سیاست»، درباره پیوند تنگاتنگ حقیقت و «ایده خیر»، با سیاست و امر سیاسی گفته بود: «هر اجتماع، به قصد [تحقق] خیر برپا می‌گردد. اما اگر هر اجتماعی، به پاره‌ای از خیر، نظر دارد؛ آن جامعه‌ای که بالاتر از همه و فراگیرنده همه جوامع دیگر است و خیر [حقیقت] برین را می‌جوید؛ شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱). سال‌ها بعد، جورجو آگامبن فیلسوف سیاسی موضوع مقاله ما در پیگیری ایده ارسطو، سیاست را جایگاه^۱ نفی و پرکننده حفره‌ای دانست که در هر تلقی متافیزیکی، میان انسان و جهان، وجود دارد (آگامبن، ۱۳۹۱: ۱۰).

نظریه حقیقت انتقادی، بیش از هر چیز با معرفت‌شناسی درافتاده است. سایمون کریچلی (۱۹۶۰- اکنون)، از شارحان برجسته فلسفه انتقادی در عصر حاضر، بر این باور است که فیلسوفان انتقادی، فلسفه راستین را فلسفه‌ای می‌دانند که «باید به انسان‌ها شکل ببخشد، نه اینکه صرفاً آگاهی ببخشد» (کریچلی، ۱۳۹۰: ۱۷). این در حالی است که فلسفه پساوشنگری، مسئله شکل انسان را به شکل شناخت انسانی تقلیل داده و به این ترتیب، هم تمامیت انسان را در شناخت او انتزاع کرده است و هم پویای انسان برای زندگی را تماماً به تقلا برای کسب آگاهی، تفسیر کرده است. بر این اساس، همه ابعاد زندگی، و از جمله شریف‌ترین ابعاد آن - یعنی سیاست - که جایگاه کنش خلاقانه انسان معطوف به چگونگی زیستن خود و دیگران در جهان است، از خلاقیت تهی شده و انطباق و مطابقت با شناخت درست، در مرکزیت تمام انواع ایدئولوژی‌ها و رژیم‌های سیاسی قرار گرفته است. امروزه صلح‌باوران و صلح‌گرایان، بیش از آنکه به چگونگی و شکل کنار هم قرار گرفتن انسان‌ها معطوف به همزیستی و مسالمت در جهان پرتنش کنونی فکر کنند، در وجوه اشتراک ایدئولوژی‌ها، باورها و شناخت‌های صاحبان دعاوی متعارض، گفت‌وگوهای طول و دراز - و اغلب بی‌نتیجه - می‌کنند. همچنان‌که دست‌وپنجه نرم کردن با بحران‌های سیاست‌نماینده‌گی نیز که بزرگ‌ترین دستاورد انسان مدرن در رفع مسالمت‌آمیز تنش‌های فکری و سیاسی بوده است، به گفت‌وگوهای پردامنه و بی‌حاصل بر سر مطابقت یا عدم مطابقت باورها، افکار و منافع نمایندگان با کسانی که نمایندگی‌شان می‌کنند، تقلیل یافته است و فی‌المثل کسی نمی‌پرسد که «نماینده‌گی» چگونه می‌تواند یک رابطه انسانی پایدار میان دو فرد باشد و حقیقتاً مشارکت در آینده مشترک را در میان آنها ممکن سازد.

1. topos

در چنین شرایطی، جورجو آگامبن (۱۹۴۲- تاکنون)، فیلسوف سیاسی ایتالیایی و از برجستگان نظریه حقیقت انتقادی، در پی آن است که بازسازی فرم سیاست را در مرکز بازانديشي پيرامون حقيقت قرار دهد. در اين بين، او به تأملاتی پیچیده و بغرنج در خصوص مهم‌ترین مسائل نظریه سیاسی معاصر (مسائلی مانند حاکمیت، زیست سیاست، سامان سیاسی، وضعیت استثنایی و...) پرداخته است به گونه‌ای که امروزه به‌ندرت می‌توان بدون ارجاع به آگامبن به این دست مسائل روزآمد نظریه سیاسی اندیشید. آگامبن با تغییر جایگاه مسائل یادشده در تاریخ فلسفه و به‌خصوص تأکید دوباره و بازانديشي در فلسفه یونانی و به‌ویژه با تغییر منظری که از معرفت‌شناسی به‌سوی یک «انسان‌شناسی فلسفی» انتقادی دارد، بار دیگر اندیشیدن در خصوص حاکمیت را به تأمل درباره فرم حیات انسانی، بازگردانده است و رژیم‌های سیاسی را نه از منظر مطابقت با طرح کلی از شناسایی و آگاهی، بلکه از منظر نسبتی که با توانش‌های انسان و تجربه‌های عمیقاً انسانی او (به‌خصوص تجربه باز کردن زبان) دارند، واکاوی کرده است. بنابراین، آگامبن در نظریه سیاسی خود، هیچ ابایی از این نداشته است که کلاسیک‌ترین مفاهیم فلسفه سیاسی، مانند تمایز میان انسان و حیوان و تفاوت میان شهر و مادون آن و ایده‌هایی کلاسیک نظیر آپاراتوس (در مقام رژیم حقیقت) را دوباره زنده کند و در تحلیل وضعیت سیاسی حکومت‌های مدرن به‌کار گیرد؛ خصیصه‌ای که مطالعه آثار سیاسی آگامبن و نظریه منحصربه‌فردش درباره «اجتماع آینده» را دشوار و صد البته دلچسب و شگفت‌انگیز می‌کند. پرسشی که با آگامبن پیش روی نظریه سیاسی مدرن گشوده شده، این است که سامان سیاسی چگونه همچنان مسئله انسان را در مرکزیت خود حفظ می‌کند و کنش سیاسی چگونه همچنان کنشی انسانی باقی می‌ماند؟ این پرسش به‌خصوص از آن حیث برای جهان معاصر ما حائز اهمیت است که شاهد آنیم که رژیم‌های سیاسی، هرچقدر هم که مناقشات فیصله‌ناپذیر عقیدتی و شناخت‌شناسانه با هم داشته باشند، کم‌وبیش در بهره‌مندی از ساختارهای متصلب و تکنیک‌های حکومت‌مندی غیرمنعطف، به یکدیگر شبیه شده‌اند. فرایندهایی که خود انسان و کنش خلاقه او به‌سوی تجربه هم‌زیستی را نفی و طرد می‌کنند. در چنین شرایطی، چهره‌ای از سیاست که آگامبن در رساله سیاسی خود (اجتماع آینده)^۱ بسیار تأمل‌برانگیز می‌نماید. آگامبن می‌خواهد فرم سیاسی را به بنیاد انسان بازگرداند تا برای کنش خلاقه انسان در جهانی که به بنیادگرایی - در همه اقسام مدرن و مذهبی - روی خوش نشان

۱. نام کتابی از جورجو آگامبن که در سال ۱۹۹۰ نوشته شده و انتشارات رخداندنو، نسخه‌ای از آن را با ترجمه محمدرضا قربانی، در سال ۱۳۸۹ به فارسی منتشر کرده است.

داده است، جایی باز کند. این ستیزه‌ای با بنیادگرایی در همان زمین - زمین حقیقت - است. آگامبن در این رهگذر به نقد هایدگر از متافیزیک یونانی چنگ زده است.

مدخلی به نظریه حقیقت انتقادی: خوانش هایدگر از افلاطون

بی‌تردید سخن از هرگونه حقیقت، در بطن خود، حامل حکمی ارزش‌گذارانه در خصوص نسبت امور با یکدیگر و با خود است. به بیان هایدگر، هر اتفاقی که برای انسان رخ می‌دهد، نتیجه رهیافتی است که به موجب آن، چیزی به مثابه حقیقت تلقی می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۲: ۱۱۹). بنابراین، هرگونه توصیفی از حقیقت، توصیفی از شکافی است که حقیقت، بناست که به کار پُر کردن آن بیاید؛ مطابقت میان واقعیت زندگی و معنای آن، مطابقت ایده و عمل.

افلاطون به مثابه مؤسس «نظریه حقیقت»، در تاریخ فلسفه، نخستین کسی است که تلاش نظری خود را در شکاف میان تجلیات متکثر اشیا (موجودات)، با صورت کلی و مجرد آنها قرار داده است. افلاطون از «وجود واقعی موجودات» و «حقیقت واقعی اشیا» سخن می‌گوید (افلاطون، ۱۳۸۸: ۳۹۷) که در عالم خارج از غار تمثیلی وی قرار دارند و انسان‌های ساکن در غار، که محصور در غل و زنجیر «عالم محسوسات» هستند، تنها سایه‌ای از آن را مشاهده می‌کنند (افلاطون، ۱۳۸۸: ۴۰۰). به این ترتیب، افلاطون، حقیقت را واجد «قدرت اعتباربخش» و «شکل‌دهنده» به امور واقع می‌داند که آشکارا قدرتی «سیاسی» است. از همین روست که در نظر او (افلاطون)، این تنها «فیلسوف/شاه» است که می‌تواند حقیقت و اعتبار امور واقع را به مدد معرفت و «دانایی» یقینی حاصل از تربیت و تغییر جهت نفس خویش، تعیین - و همزمان، محقق - سازد. گویا نیروی فهم حقیقت، از نیروی تحقق آن، جدا نیست. برای افلاطون، حقیقت، به میانجی ایستادن در ساحت قدرت و سیاست، واجد نیرویی «فرم‌دهنده» به امور و نظم‌دهنده به زندگی است.

آنچه در نظریه حقیقت افلاطون، فوق‌العاده حائز اهمیت است و راه هایدگر را نیز به خوانشی انتقادی از آن باز می‌کند، توجه افلاطون به امور واقع، به مثابه پدیدارهایی است که خودشان در ذات خود، «ناپوشیده» هستند، یعنی به گونه بالفعل، قابلیت و امکان آشکار شدن را - در درون خود - دارند. در واقع، به زعم افلاطون، اشیا و امور واقع، خود، حامل «ایده» یا «حقیقت برین» که آشکارکننده «صورت نوعی» آنهاست هستند و آنچه به عهده فیلسوف/شاه گذارده شده است، تنها انطباق امور جزئی و کثیر، با صورت نوعی آنها از طریق پیش کشیدن نوعیت و حقیقت آنها - همچون اموری بالقوه آشکار - است. به بیان دیگر، کنش فیلسوف/شاه، کنار زدن صورت جزئی امور و بازگرداندن تکثرها به صورت نوعی و «واحد» آنهاست. «واحدی» که «نامستورترین وجود» بوده و از «بیشترین حد وجود» بهره‌مند است. این واحد، از

نظر افلاطون، همان «ایده خیر»، «ایده نهایی» و «برترین ایده» است که «ماهیت ایده، در آن به کمال می‌رسد و بودن را آغاز می‌کند و بنابراین، امکان همه ایده‌های دیگر، ابتدائاً از آن سرچشمه می‌گیرد» (هایدگر، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

این امر که پدیدارهای جهان واقع، در عقل یا لوگوس نفوذ دارند و بنابراین امور جزئی و متکثر، حامل حقیقت‌اند (دارتینگ، ۱۳۸۹: ۱۵)، استعدادی است که به مدد بصیرت موجود در پدیدارشناسی انتقادی هایدگر در نظریه حقیقت افلاطون برجسته شده و مبنایی برای چارچوب نظریه حقیقت انتقادی ساخته است. دعوی اصلی در اینجا آن است که حقیقت جز در ضمن پدیدارها خود را آشکار نمی‌کند. از همین روست که نیروی حقیقت، بیش از آنکه در «مطابقت» و تمایز گذاشتن حقیقت از ناحقیقت و دکسا ظهور یابد، در قدرت همراهی و به ظهور رساندن حقیقت بالقوه همراه با پدیدارهاست که آشکار می‌شود. تاب مواجه شدن با حقیقت، بیش از هر چیز تاب مواجه شدن با هستی و نیروی موجود در خود اشیاست که تنها با مواجهه مداوم با «آغاز» و بنیاد پدیدارها ممکن می‌شود. کنشی که بیش از هر چیز، نحوه ایستادن در برابر پدیده‌هاست که ما را در معرض نیروی رو به بیرون پدیده‌ها قرار می‌دهد. نیرویی که هایدگر آن را aletheia به معنای برون شدن از اختفا و نیروی انکشاف، می‌نامد (جمادی، ۱۳۹۲: ۳۸۱). حقیقت، نه امری، دور از دسترس، بلکه بالقوه‌ای، همواره حاضر و نه در انطباق با چیزها، بلکه در همراهی با آنهاست، بنابراین هرگونه کنش معطوف به حقیقت، نحوه به چنگ آوردن و «نشان کردن» حقیقت در همراهی با خود پدیده‌هاست.

پس از کشف جوهر انضمامی حقیقت، پرسش بعدی این است که کانون این انضمامیت در پدیده‌ها کجاست؟ چگونه حقیقت انضمامی، خود را در پدیده‌های انضمامی، آشکار می‌کند؟ حقیقت، چگونه در پدیدارهای واقعی، نشاندار شده است؟ فلسفه انتقادی، این جایگاه انضمامی حقیقت را در توان بالقوه انسان در دست‌وپنجه نرم کردن با قابلیت‌های خودش جست‌وجو می‌کند. توانی که بر ناکامی انسان در به چنگ آوردن پدیده‌ها و تلاش همواره او برای غلبه کردن بر این ناکامی، استوار است و در همین غلبه است که حقیقت پدیده‌ها و حقیقت همراه با پدیده‌ها را - همچون امری منفی^۱ - در دسترس انسان قرار می‌دهد.

حقیقت انتقادی، به مثابه «امر نام‌ناپذیر»

بر این اساس و از منظر نظریه حقیقت انتقادی، «حقیقت» به مثابه آله‌تیا، یا امر ناپوشیده نمی‌تواند «یقین» فلسفه‌ای باشد که در عامل شناسایی به شکل مطلق ظهور دارد (زارع، ۱۳۹۰: ۲۸۸)، بلکه به مثابه آله‌تیا در شاکله «امر نامستور» و «کلمه بی‌بیان»، نمایان می‌شود که خصیصه

1. The Negative

خود وجود، در تفاوت و شکاف آن با موجودات است. ناآشکارگی‌ای که در عین حال، «هر بار خود را به صورت چستی^۱ یک موجود نشان می‌دهد» (هایدگر، ۱۳۹۰: ۱۰۵)؛ حقیقت، در این تفسیر، کاملاً در انضمام با چستی موجودات، آن هنگام که در سودای غلبه کردن بر ناکامی خود در مواجهه با هستی‌اند، نمایان می‌شود. بدیهی است که این مواجهه، در موجود انسان، ظهور اعلا دارد و انکشاف و ظاهر ساختن حقیقت، وابسته به «کنش» دازاین (هستی انسانی گشوده به حقیقت) است (هایدگر، ۱۳۹۰: ۱۰۵). در واقع اگر مطابق با نظریه حقیقت افلاطون، حقیقت، در ایده، «نام» و تعین می‌یابد و این، حقیقت را در سیطره ایده، قرار می‌دهد که حاملانی مشخص و سخنگویانی خاص دارد، هایدگر اما در مقابل، با دفاع از حقیقت، به‌مثابه آله‌تیا و «امر نامستور» که در پوشیدگی و در عین حال، آشکارگی (آشکاری در نمان بودن) قرار دارد، زمینه را برای طرح تفسیر هرچه انضمامی‌تری از سویه «نام‌ناپذیر» و «بی‌بیان» حقیقت، در آرای «آگامبن» فراهم می‌آورد.

جورجیو آگامبن در ادامه همین سنت نظری هایدگری از حقیقت، نیرویی را که هایدگر در شکاف میان وجه آنتولوژیک (کلی) و انتیک (خاص و جزئی) وجود انسانی یا شکاف میان هستی و هستنده در مواجهه با حقیقت، جست‌وجو می‌کرد، در «وجود زبانی انسان» و چالش انسان با زبان باز کردن می‌یابد. آگامبن، آله‌تیا (حقیقت/ ناآشکارگی‌ای) هایدگری را به‌مثابه نوعی «گشودگی» انسان، معطوف به هستی برمی‌شمارد و به این ترتیب، هستی‌شناسی حقیقت هایدگری را با انسان‌شناسی پیوند می‌زند. حقیقت به‌مثابه «امر گشوده»، در آرای هایدگر نیز نمود داشته است؛ آنجایی که آگامبن از او نقل می‌کند که «امر گشوده، [نیرویی است که] در [انضمام با] هر وجود، آزاد شده و خودش در حکم وجود است» (Agamben, 2004: 57). آگامبن تلاش می‌کند که نیروی «امر گشوده»^۲ را در تعریف آله‌تیا و حقیقت هستی سوژه‌های انسانی، ردیابی کند. به بیان دیگر، او در پی آن است که موضع حقیقت هایدگری را به جایگاه انسان‌شناختی آن هدایت کند و نسبت آن با وضع خاص هستی انسان در جهان و کنش انسانی نسبت به هستی‌اش را آشکارتر سازد.

به این منظور، آگامبن، هستی انسانی را - در قیاس با حیوانات- حامل نوعی «فقدان» آنتولوژیک، معرفی می‌کند. وی بر این باور است که «درحالی‌که حیوانات، هستی را «با چشمانی باز» و در فعلیت تمام درمی‌یابند، چشم انسان، که در اینجا، گویای جهت وجودی او در مواجهه با حقیقت هستی است، «امر گشوده» و حقیقت معطوف به هستی خودش را همواره

1. whatness
2. the open

در شکلی از «التفات رو به عقب»^۱ و «تله‌گذاری» برای چیزی درمی‌یابد که همچون یک ناآشکارگی، از چنگ او می‌گریزد (Agamben, 2004: 57). به بیان آگامبن:

«جهان برای انسان، صرفاً از خلال نوعی شکاف و «فقدان» میان هستی زنده او با مهارناشدگی آن [هستی] برای او، آشکار می‌شود. او [برخلاف حیوانات]، وجود را صرفاً در «بودن» اش برای یک موجود زنده در نمی‌یابد؛ همان‌گونه که آن را «هیچ‌چیز» نیز قلمداد نمی‌کند. بلکه «وجود» برای او همچون «آشکارگی در شب» نمودار می‌شود. صرفاً به این خاطر که انسان، در تجربه عمیق «مرز»، خودش را در تعلیق هرگونه رابطه با محیط پیرامونش باز می‌یابد» (Agamben, 2004: 70).

به باور آگامبن، «هستی»، برای انسان، در بدو تولد، در شماتیک یک «مرز»، به مثابه یک «قابلیت» و در عین حال، منع آن قابلیت - برای نوزاد - آشکار می‌شود؛ حالتی که ترکیبی از «توانش» و بالقوگی و فعلیت و تحقق است. نوعی گشودگی - و فروبستگی توأمان - معطوف به هستی، که آگامبن رد پای آن را در هستی‌زبانی انسان، و با تفکیک دوسویه عمیقاً متفاوت از خصلت زبان انسانی (تفکیک میان آوا و گفتار) نشان می‌دهد. هرگونه تجربه و انکشاف هستی، منوط به گذار از «آوا» یا صدای فاقد معنای انسانی^۲ در بدو تولد، به «گفتار» معنادار و حامل دلالت^۳ است. «هر هستی‌شناسی‌ای (هر متافیزیکی و بلکه هر علمی که دانسته یا ندانسته، در گستره متافیزیک گام برم‌دارد) تفاوت میان اشاره کردن یا نشان دادن و دلالت کردن یا معنا دادن را پیش‌فرض می‌گیرد» (آگامبن، ۱۳۹۱: ۹۰). پای این گذر از آوا به گفتار، پیشاپیش برای هستی انسانی در میان است و مهم‌ترین سویه پیوند انسان با هستی و نیز پوشش برای مواجه شدن با حقیقت هستی‌اش در کودکی، در مواجهه با همین گذار از آوا به معنا رقم می‌خورد. وجود زبانی انسان از منظر آگامبن، در بطن خود، واجد نوعی شکاف و حفره است؛ حفره‌ای که بیش از هر چیز از این واقعیت ناشی می‌شود که انسان، برخلاف حیوانات دیگر، «حیوان ناطقی» است که از پیش، در درون زبان قرار ندارد. آنچه انسان، به موجب تولد، از آن بهره‌مند است، صرفاً آوایی است که به منزله «فونه» و صدای بی‌معنا، می‌تواند نمایانگر «امکان»^۴ یا توانش بهره‌گیری از «زبان» و صدای معنادار باشد:

«آوای انسان، نه بر فوریت و بی‌واسطگی صدای حیوان، بل بر «امکان» یا «توانش» زبان دلالت دارد. برای سنت متافیزیک، داشتن لوگوس به معنای نفسی شدن بی‌واسطگی آوا و جایگزین شدن آن با توانش یا امکان زبان («آوا») است» (آگامبن، ۱۳۹۱: ۲۲).

1. turned back ward
2. langue
3. parole
4. possibility

انسان، «همواره به واسطهٔ «داشتن» همان چیزی تعریف می‌شود که آن را ندارد» (آگامبن، ۱۳۹۱: ۹). با استفاده از تعبیر هایدگری، می‌توان گفت که انسان هستنده‌ای است که حقیقت هستی برای او، از پیش، تنها به‌مثابهٔ یک «امکان» برای به‌دست آوردن هستی، در قالب «زبان»، ظاهر می‌شود. زبان، خانهٔ هستی است و انسان، در کودکی، در قامت یک «فقدانِ قابل»، پای به خانهٔ خویش می‌گذارد. فقدان‌هایی که در قابلیتِ کودک در پیوند با هستی از خلالِ کنش سخن گفتن و در عین حال، «ناتوانی اولیه» او از آن، خود را نمایان می‌کند.

در تجربهٔ کودکی که اصیل‌ترین و عمیق‌ترین تجربهٔ انسان در مواجهه با حقیقت است و همواره با اوست، انسان درمی‌یابد که به‌مثابهٔ یک هستنده، حامل «امکان» هستی است؛ امکانی که تنها در صورتی به سیطرهٔ او درمی‌آید که خود را «دارای زبان» سازد. زبان، دارایی‌ای است که انسان، پیشاپیش، تنها به شکل «صدای بی‌معنا» (فونه) حامل امکان آن است و می‌بایست ضرورتاً دلالت‌گری خاصی را از خلال «معانی مشخص»، در پی آورد. وضعیت دوپاره‌ای که روانکاو ناخودآگاه «لاکان»، آن را با نارسایی نوزاد انسان، در بدو تولد مرتبط می‌سازد و در پی استراتژی‌های گریز از آن در مراحل مختلف رشد انسان است.^۱ در اینجا است که «آوا» به‌مثابهٔ یک بالقوگی و توانش، معطوف به چنگ آوردن حقیقت در پیوند با هستی، برای انسان، ادراک می‌شود.

رخداد زبان، حامل «چیزی است که انسان‌ها هستند و باید هم باشند»، اما در عین حال، این «چیز»، یا معنا در زبان، صرفاً به‌مثابهٔ «امکان یا توانمندی» برای انسان، در اختیار قرار می‌گیرد (آگامبن، ۱۳۹۰: الف: ۵). حقیقت، از خلال زبان، همچون «نیروی» حامل معنایی هنوز ناشناخته و یک دلالت‌گری محض که یک دلالت‌گری ناب است، آشکار می‌شود. جایگاه این حقیقت، «آوای محض» است:

«این «اندیشهٔ آوای محض» که نه دیگر تجربهٔ آوای صرف است و نه هنوز تجربهٔ معنا، قلمرویی تازه در اندیشهٔ [انسان] می‌گشاید که به‌دلیل اشاره‌اش به فعلیت ناب و هله‌ای از سخن بدون حصول معنایی مشخص، همچون نوعی «مقولهٔ مقولات» ظاهر می‌شود که همواره پیشاپیش تابع بیان یا اظهار زبانی و موکول به آن است. به همین دلیل هم این تجربه، نزدیکی عجیبی با قلمرو معنایی هستی ناب دارد» (آگامبن، ۱۳۹۱: ۱۲۲).

آوای محض، یا مقولهٔ مقولات، همان «ایدهٔ ایده‌های» افلاطونی را به ذهن متبادر می‌سازد که در نظریهٔ حقیقت افلاطون، چنانکه اشاره شد، در پایان سیر تمثیلی سقراط، «نامستوری» خود را به نفع نوعی «ایدهٔ معقول» و فی‌نفسه ناپوشیده، در معرفت، به کناری می‌نهد، اما

۱. برای مطالعهٔ بیشتر در خصوص تفسیر لاکان از مراحل سه‌گانهٔ سیر سوژکتیویتهٔ انسان، و نسبت آن با نظریهٔ حقیقت لاکانی ر.ک: چگونگی لاکان بخوانیم، اسلاوی ژیک، ترجمهٔ علی بهروزی، رخدادونو، ۱۳۹۲.

هایدگر، آن را با بازگرداندن به خود هستی، از این تعین معرفت‌شناختی و ایدآتیک، می‌رهاند و آگامبن با ارجاع آن به وهله‌ای از زبان، که هنوز، «معنا» نیافته و دیگر، آوای صرف هم نیست، همچون یک بالقوگی (قسمی «نه - هنوز» و «نه - دیگر») احیا می‌کند:

«حقیقت، تنها با جای دادن به نه-حقیقت، یعنی، به‌عنوان جای گرفتن کذب، به‌عنوان برون‌گشت^۱ درونی‌ترین نادرستی آن، آشکار می‌شود» (آگامبن، ۱۳۸۹: ۳۷).

رخداد زبان، که معطوف به انکشاف حقیقت هستی است، در منفیت خود، حامل یک «طرد» است. زبان، تنها هنگامی به‌مثابه ماشین دلالنگری و معنادهی شکل می‌گیرد و پرده از معنای کثرت‌های اشیا (موجودات) برمی‌دارد، که چیزی در درون آن، که همان «آوا» و توانش ناب زبانی است، طرد شود. «امر ناگفتنی» ای که بنیان وجود ناب و حقیقت آن است و وجود زبانی در مواجهه با قلمرو پدیدارهای واقعی و عینی، هستی خود را با نفی آن، انسجام می‌بخشد. منفیتی که در عین حال، خود را در هر کنشی، به‌مثابه چیزی «ناگفتنی» و نامستور، جای می‌دهد و حفظ می‌کند و همزمان، «پدیدار شدن» آن کنش (به‌مثابه یک موجودیت) را نیز موجب می‌شود. حقیقت، به‌مثابه منشأ و مؤلفه تکین پیوندخورده با وجود ناب، در همین فضای «تهی»^۲ و بر حفرة میان «وجود ناب» و موجودات (موجودیت‌ها و اشکال) همچون «کلمه بی‌بیان» جای می‌گیرد. انسان که در این مقام، همواره کودک است، در مواجهه خود با هستی، درمی‌یابد که هستنده‌ای خاص، با توانمندی و امکان به آغوش کشیدن حقیقت هستی است؛ امکانی که در «توانش زبانی» و بالقوگی همواره ناتمام انسان در گذار از آوا به «معنا» خود را نشان می‌دهد.

نکته حائز اهمیت در اینجا آن است که هستی و حقیقت، همواره و همیشه، در پدیدار شدن خود، از خلال هستنده‌ها، «بیرونی» می‌ماند. همواره، شکافی میان حقیقت غمّاز^۳ هستی با خود هستی عینی، در آشکارگی بالفعلش (قلمرو پدیدارها) در کار است که خود را به‌مثابه نیرویی در درون انسان - و نیز جهان پیرامونی او - و نوعی بالقوگی و «توانش» معطوف به انکشاف حقیقت در هستی، نمایان می‌کند. به‌واسطه این نیرو و «استعداد» و بالقوگی وجودی در درون سوژکتیویته انسان است که به‌زعم آگامبن، برای او، «جهان، اکنون، و برای همیشه، ضرورتاً ممکن، یا امکان ضروری است» (آگامبن، ۱۳۸۹: ۶۰). به بیان دیگر، همان‌گونه که هایدگر می‌گوید،

1. Exposure

2. voce

۳. «غمزه»، در ادبیات عرفانی فارسی، به معنای حالتی است که در آن، معشوق، خود را از طریق پنهان نگه‌داشتن چهره‌اش و در عین حال، نمایان کردن وجهی از آن، برای عاشق، آشکار کرده است. نوعی آشکار ساختن و پنهان کردن توأمان که فراتر از زبان تمثیل، خصلت حقیقی فعل الهی در عالم ناسوت است: «کشته غمزه تو شد، حافظ ناشنیده پند / تیغ، سزاست هرکه را درک سخن نمی‌کند»

در اینجا نیز حقیقت، برخلاف رهیافت افلاطونی، هرگز به‌تمامه، به تسخیر در نمی‌آید، بلکه در پنهان شدن خود و به تعبیر آگامبن، در «طرد ادغامی»^۱ خود است که همانند چیزی که حاضر است و توأمان، غیاب دارد، نمایان می‌شود. حقیقت راستین، خود را در بطن «ناحقیقت» می‌یابد (آگامبن، ۱۳۸۹ الف: ۳۳). حقیقت، همان «وجود» در سویه ناب آن است که هر هستنده، صرفاً اشاره‌ای - همواره ناتمام- به آن و نوعی بالقوگی معطوف به آن است.

خصلت دوگانه حقیقت - توأمان در درون و بیرون بودن آن- همان اصلی است که در آثار آگامبن، می‌توان آن را معرف نوعی «منطق استثنا» برشمرد؛ امری که زبان‌شناسی آگامبن را به‌واسطه «گفتار حقیقت»، در پیوند هستی‌شناختی با نظریه سیاسی و الهیات، قرار می‌دهد. حقیقت، بر فراز تقلاهای انسان‌ها برای پیوند با منشأ هستی انسانی خویش، همچون اصلی «وحدت‌بخش» و در عین حال، «شکافنده» و «شکننده»، آشکار می‌شود، جایی که شکاف وجود / موجود، ضرورتاً نیازمند یک «بنیان» است و این «منشأ» و بنیان، در قالب وجودی که همواره، از موجودات «کسر»^۲ می‌شود و به این ترتیب، حضور غیابی خود را در آنها حک می‌کند، به‌دست می‌آید. حقیقت، همان، «امر ناگفتنی»^۳ ای است که هرچند در همه هستنده‌ها - در این سنت، تمرکز بر صرفاً هستنده‌های ناطق و زبانی است - «حمل» می‌شود و آنها را پدیدار می‌سازد، اما خود، هرگز، به‌تمامه، آشکار نمی‌شود و در قالب معانی و «ایده‌ها» به سیطره در نمی‌آید و تنها در «رخداد مسیحایی زبان» به‌مثابه یک کلیت است که می‌توان آن را در ظهور ناآشکار خود، همچون «مرکلی» دریافت؛ کلیتی که هرگز به یک «نام»، تقلیل داده نمی‌شود و از گرفتار آمدن در دام هرگونه تقلیل و فروگاهش^۴ به یک ایده، یا قلمرویی از ایده‌ها می‌گریزد. این خصلت‌گریزنده رخداد حقیقت، جایگاه ویژه‌ای در نظریه سیاسی آگامبن و در طرح او از «اجتماع آینده» دارد که خود را بیش از هر جای دیگری در طرح او از «رژیم حقیقت» (آپاراتوس) آشکار می‌کند.

رژیم حقیقت: سیاست در سپهر حقیقت نام‌ناپذیر

بنابراین انسان‌ها در ارتباط با یکدیگر، همواره دارای نوعی «لکنت» هستند؛ لکنتی که برآمده از این واقعیت است که هر شکلی از سخن گفتن (و ارتباط در معنای عام آن) تنها با بیرون گذاشتن امری که هیچ نامی به خود نمی‌گیرد و با غلبه بر غیاب آن امر، ممکن شده است. در

1. exclusion of inclusion

۲. برای آشنایی بیشتر با «منطق استثنا» در آرای آگامبن، رک: مقدمه به قلم «مراد فرهادپور» در: «قانون و خشونت: گزیده مقالات، والتر بنیامین، جورجو آگامبن و دیگران، ویراست مراد فرهادپور، صالح نجفی و دیگران، رخدادنو، ۱۳۸۹».

3. subtraction

4. reduction

عین حال، همین مؤلفه کسرشده، همان چیزی است که هر کنش انسانی، لاجرم کنشی برای به چنگ آوردن آن به منظور رسیدن به هویت توپُر و منسجم نیز است. ما نیازمند آنیم که همواره میان خودمان و «بیرون» مرز بگذاریم. کنش طرد و بیرون‌گذاری، در عین حال، می‌بایست کنش ادغام همان عنصر بیرون گذاشته‌شده نیز باشد، و این یعنی امر نام‌ناپذیر، می‌بایست به کار «مرزگذاری» و استقرار یک «نظم نمادین» گرفته شود. کنشی که در ادامه وجه «نام‌ناپذیر» حقیقت، می‌توان آن را کنش «نام‌گذاری» برشمرد که معرف «رژیم حقیقت»^۱ است. «رژیم حقیقت»، مجموعه‌ای از گفتارها، نظریه‌ها و انگاره‌ها و نهادهاست که در نظریه حقیقت انتقادی، بر «غیاب» حقیقت، پرده‌ای می‌پوشاند و از طریق پیش کشیدن آن غیاب، سودای دستیابی به هویت جمعی منسجم، توپُر و یکپارچه‌ای را در سر می‌پروراند. این تقلای عبور از حقیقت ناب، به «سامان حقیقت»، همان تقلای گذار از «امر سیاسی»^۲ (سیاست در معنای هستی‌شناختی آن) به «فرم سیاست»^۳ و نظم سیاسی است. اگر سیاست، همواره پیش کشیدن نحوه غیاب، که همان حضور حقیقت است باشد، بدیهی است که مواجه شدن با سیاست، همواره می‌بایست از خلال رودررو شدن با فرم آن حاصل شود. رژیم حقیقت انتقادی، فی‌الواقع اشاره به فرم حضور این غیاب در سامان سیاسی است.

رژیم حقیقت، اصطلاحی آمیخته با منظومه فکری میشل فوکو است. به باور میشل فوکو، «رژیم‌های حقیقت»، معرف «مفصل‌بندی نوع خاصی از گفتمان و مجموعه‌ای از کردارها» هستند که از یک سو، این کردارها را به «مجموعه‌ای قابل فهم» مبدل می‌سازد و از سوی دیگر، در مورد آنها براساس «معیارهای درست و غلط»، قانون‌گذاری می‌کند (میشل فوکو، ۱۳۸۹: ۳۲). مجموعه‌ای که آگامبن، از آن به‌عنوان یک «آپاراتوس» یاد می‌کند:

«مجموعه‌ای کاملاً ناهمگن که دربردارنده گفتمان‌ها، نهادها، اشکال معماری، تصمیمات نظارتی، قوانین، تدابیر اداری و اجرایی، احکام علمی و موضوعات فلسفی، اخلاقی و بشردوستانه است - و به همین اندازه امور ذکر نشده دیگری را نیز شامل می‌شود آپاراتوس خود همان شبکه‌ای است که مابین این عناصر شکل می‌گیرد.... منظور من از اصطلاح آپاراتوس نوعی صورت‌بندی است که به‌عنوان عملکرد اصلی‌اش در یک لحظه تاریخی معین، متضمن واکنش به قسمی اضطرار است» (آگامبن، ۱۳۸۹ الف: ۱۴).

1. Regime of Truth
2. The political
3. Political form

اضطراری که آگامبن از آن سخن می‌گوید و شکل‌گیری یک آپاراتوس (رژیم حقیقت) را به‌مثابه نوعی واکنش به آن باز می‌شناسد، همان ضرورت وجود - و توأمان، غیاب - یک «بنیان» و «منشأ» برای هرگونه «هم‌بودگی»^۱ موجودات متفاوت و متکثر انسانی است. رابطه انسانی، همواره در وضعیت اضطراری به‌سر می‌برد و این از آن‌روست که هیچ منشأیی برای با هم بودن انسان‌ها نمی‌توان در نظر گرفت. تنها یک حقیقت را می‌توان سراغ گرفت و آن، «غیاب» منشأ است غیبی که البته در هر وجود، همچون به شکل «تقلای منشأ»، حاضر است. این منشأ هرچند - به‌مثابه یک استثنا - در وجود حقیقی خود، نام‌ناپذیر است و از هرگونه دعوی انحصارگرایانه و تمامیت‌خواهانه، در امان می‌ماند، اما وجود و بلکه ساختن و گزینش نمونه و الگویی از آن، لازمه «شکل» بخشیدن به هر نوعی از «با هم بودن» و همچنین، استمرار و تداوم آن است. بنابراین پرسش اصلی در اینجا این است که بر بنیاد یک حقیقت نام‌ناپذیر، چگونه می‌توان یک رژیم حقیقت منسجم و یکپارچه اساس گذارد؟ در ادامه، پای این پرسش نیز به میان می‌آید که چنین رژیمی از حقیقت، چه شکل از با هم بودن را برای انسان رقم می‌زند؟ مسئله این نیست که تمسک به یک گفتار حقیقت و تجلی آن در نوعی حیات جمعی، می‌تواند تماماً و به یکباره، حس فقر و فقدان حک شده در ساختار وجودی انسان را فیصله داده، راه‌حلی برای رهایی همیشگی از شر آن کسر و فقدان ارائه دهد، بلکه مسئله اصلی، تقلای دستیابی به یک «بنیان» و «منشأ» و نیز یک اصل تداوم‌بخش برای اجتماع انسانی است، به‌گونه‌ای است که وجود همواره یک فقدان، ناتمامیت و بالقوگی ناب، نه‌تنها دیگر، شر قلمداد نشود، بلکه همواره در شاکله آن لحاظ شود.

اما بنیانی که همواره از ناتمامیت و نابسندگی حاکم بر روابط انسانی خبر می‌دهد چیست؟ آگامبن می‌گوید که این بنیان، خود سیاست و کنش سیاسی است. همواره این سیاست است که چهره پوشیده حقیقت را از خلال «کنش» سوژه‌های انسانی، به‌مثابه یک بالقوگی خلاق، و همواره نوشونده، که می‌تواند چیزی را از چیز دیگر، و «ما»یی را از «دیگری» و وضعیتی را از وضعیت دیگر، جدا کند، آشکار می‌شود.

سیاست، همواره در جریان است. در هر وضعیت انسانی، سیاست، نیز دقیقاً از آن‌رو که قرار نیست باشد، حاضر است و این حضور، حتی اگر در پس رژیم‌های تمامیت‌خواهانه حقیقت، پنهان شود، اما همواره به‌واسطه کنش انسان برای انتقال‌پذیری وجود خودش به دیگران، دوباره حاضر می‌شود. وجود انسان، و قابلیت بالقوه او برای غلبه بر ناتوانی و فقدان نهفته در وجودش برای ارتباط با دیگران، کانون خلق سیاست است و آپاراتوس‌ها و رژیم‌های حقیقت، پیوسته باید انسان را در این جنبه از وجودش طرح کنند تا شاکله سیاسی از برای نظریه انتقادی

1. community

حقیقت باشند. از همین روست که آگامبن تصریح می‌کند که آپاراتوس‌ها می‌بایست «همواره نوعی فرایند سوژه‌سازی باشند یا به عبارت دیگر باید سوژه‌های خود را تولید کنند» (آگامبن، ۱۳۸۹ الف: ۲۵).

آپاراتوس متناسب با شاکله منفی حقیقت نام‌ناپذیر، رژیمی است که بر کنش انسانی و اصالت آن در نسبت با حضور غیابی حقیقت صحنه می‌گذارد. فرایند انکشاف و «شدن» حقیقت، که در قالب شبکه‌ای از گزاره‌ها، احکام، گفتارها، سازمان‌ها، روابط، رویه‌ها و مواردی دیگر از این دست، غیاب هستی‌شناختی حقیقت و بالقوگی انسان نسبت به آن را «بیان» و «اظهار» می‌کند. این آپاراتوس، میانجی پیوند میان کنش انسانی با بالقوگی نهفته در هستی انسان است و نقش پیش‌برنده این فقدان به مثابه یک نیروی رو به جلو و مثبت را در شدن فردی و جمعی انسانی ایفا می‌کند. به این ترتیب، رژیم حقیقت، تقلایی همگانی برای تحقق قابلیت انسانی در نسبت با هستی ناتمام انسان است که چهره «بیانی‌شده» و منسجم آن، در قالب «فرم سیاسی» ظاهر می‌شود. این آپاراتوس، از آنجا که استوار بر فقدان و منفیت نهفته در حقیقت و توانش ناب انسان است، هرگز یک رژیم هنجاری و تمامیت‌گرا نیست. البته این خواست بنیادین هر آپاراتوس است که یگانه گفتار بر این حقیقت، و یگانه سازوکار در دسترس، برای تأسیس نظم سیاسی باشد، اما چنین خواستی هرگز به طور کامل محقق نمی‌شود، چراکه در هر حقیقتی، همواره یک سویه تکین و رانه منفی، وجود دارد که ناب و فاقد امکان نامگذاری است؛ رانه‌ای که از هرگونه نامگذاری می‌گریزد و در هر مفصل‌بندی از حقیقت، به کناری می‌رود. این سویه گریزپای حقیقت، همان بالقوگی ناب انسان است. به موجب این بالقوگی، حقیقت در گفتارهای اجتماعی و سیاسی، به‌تمامه بازنمایی نمی‌شود، اما در عین حال، هر گفتاری، با لحاظ کردن آن و با استثنا کردن خود از آن، به شیوه‌ای که آگامبن آن را «طرد ادغامی» می‌خواند، خواهد توانست آن را «بیان» کند و از خلال همین «اظهار و بیان»، خود و جامعه را سامانی متفاوت بخشد. به بیان فوکو، زندگی به‌طور کامل در تکنیک‌هایی که آن را اداره می‌کنند ادغام نمی‌شود، بلکه مدام از بند این تکنیک‌ها می‌گریزد. آگامبن با تأکید بر حضور این عنصر تکین و نام‌ناپذیر است که از وجود چیزی که در هر استراتژی حکمرانی، «حکومت‌ناپذیر» باقی خواهد ماند پرده برمی‌دارد:

« مسئله ناسوتی ساختن آپاراتوس‌ها - یا به بیان دقیق‌تر آنچه در متن آپاراتوس‌ها گرفتار است و توسط آنها مجزا شده است، به استفاده همگانی - بیش از پیش اضطرار یافته است. لکن مادامی که آن کسانی که مرتبط با این مسئله هستند، قادر به دخالت در فرایندهای سوژه شدن خویش نیستند، آن هم به منظور تنویر [آشکارسازی] آن امر حکومت‌ناپذیری که در آن واحد هم نقطه آغاز و هم نقطه ناپدید شدن هر

سیاستی است، این مسئله را نمی‌توان به شکل درستی مطرح ساخت» (آگامبن، ۱۳۸۹ الف: ۳۶-۳۷).

چنانچه حقیقت، نیروی نام‌دهنده نام‌ناپذیر است، تنها آن آپاراتوسی می‌تواند مدعی سازگاری و همبستگی با چنین حقیقتی باشد که قلمرو کثیر انسانی با تفاوت‌ها و تمایزهایش را از یک‌سو، و نیز توانش ناب انسانی برای اشاره به «خود» را از سوی دیگر، یگانه پهنه تجلی حقیقت، در نظر آورد و در پی آن باشد که انسان‌ها از خلال «کنش معطوف به هستی انسانی خویش»، حیات جمعی را به چنگ آورند و حول این کنش، در پیوند با یکدیگر به انسجام برسند. این آپاراتوس باید در هر وضعیت، اصل «کنش نوشونده» سوژه‌های خاص همان وضعیت (به‌مثابه بیان و اظهار حقیقت نام‌ناپذیر) و نقش برساننده آن در به عرصه آوردن و نمودار ساختن حقیقت ناب را در نظر بگیرد و میل آن را نداشته باشد که این فرایند سوژه شدن و هویت‌یابی را که در ارتباط وثیق با «شدن همگانی» (جمعی و همگانی) است، به بهانه انطباق سوژکتیویته با حقیقتی قطعی و تمام و کمال و متصلب - که انحصاراً در اختیار آپاراتوس حاکم است - از افراد و سوژه‌های یک جامعه سلب کند. این نسبت میان حقیقت و امر سیاسی، آپاراتوس نظم‌دهنده خاصی را می‌طلبد که در بیان آگامبن، همان سیاست بدون سلطه، در «اجتماع آینده»^۱ است.

جمع‌بندی: فرم سیاست آینده

سیاست و اجتماع آینده از نظر آگامبن، صرفاً سیاسی نیست که باید در فردا (زمانی) محقق شود. مسئله «آینده» در اینجا صرفاً یک طرح‌اندازی نظری برای نحوی سیاست در فردا نیست. البته باید در نظر داشت که آگامبن، متفکر انتقادی «مسیح‌باور» است، بنابراین همچون هر شکلی از میسیناسم و موعود باوری غربی-مسیحی، طرح تفکرش نسبتی با آینده‌ای که در پیش است، دارد. اما فراتر از این، صفت «آینده» در رساله آگامبن، بیش از هر چیز واکنشی است به بی‌اعتنایی آپاراتوس هنجاری سیاست مدرن به مسئله زمان. در مورد آگامبن، باید توجه داشت که ما با متفکری رادیکال مواجهیم که بیش از آنکه در پی تجویزهای سیاسی روشن و متعارف در میانه سیاست‌های راست‌گرا و چپ‌گرای موجود باشد، در پی آن است که در ادامه سنت نقد هایدگری از متافیزیک یونانی، جایی برای طرح دوباره انسان در مرکز تفکر و سیاست معاصر بگشاید. انسانی که فراتر از طرح متافیزیکی از سوژه مدرن - که استوار بر معرفت‌شناسی دکارتی و سپس کانتی بوده است - با امکانات و ناکامی‌هایش در نسبت با هستی و البته در نسبت با خودش (در نسبت با شکل زندگی خود) تعریف می‌شود. او به این منظور،

۱. نام اثری از آگامبن.

بر مسئله «توانش انسان» و حفره‌ای که از سر این توانش محض در شکل-حیات انسان نهفته است، دست می‌گذارد تا نشان دهد چگونه می‌توان کنش سیاسی را به پراکسیس خلاقانه انسان در پیوند با این شکل-حیات ترجمه کرد. باید توجه داشت که عمده نظریات سیاسی آگامبن به سال‌های پس از ۱۹۸۰ و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی تعلق دارد. سال‌هایی که با مغلوبه شدن جنگ سرد، شاهد سیطره شکل جدیدی از لیبرالیسم فردگرا بودیم که در قامت نولیبرالیسم سیاسی، فرهنگی و اقتصادی، نزدیک بود شکل خاصی از زندگی و آگاهی (سبک آمریکایی) را با سرعت زائدالوصفی در سراسر دنیا هژمونیک سازد. آگامبن این وضعیت را که معرف منطق جوهری سیاست متافیزیکی (از یونان باستان تا امروز) بوده است، «وضعیت استثنا» می‌نامد. وضعیتی که به باور او با بیرون گذاشتن شکلی از زندگی از قلمرو حیات انسانی، و به تبع آن، ساختن شکل خاصی از آگاهی انسانی (سوبژکتیویسم) به‌عنوان شکل غالب آگاهی و انسان، رژیم‌های هنجاری حقیقت و رژیم‌های سیاسی متناسب با آن را یکی پس از دیگری سامان داده است. از نظر آگامبن، تفاوت میان این رژیم‌ها صرفاً ناشی از تفاوت دستگاه شناختی آنها بوده است که به باور او تفاوت اصیلی نبوده و نیست. همه این تفاوت‌ها در یک نقطه به هم می‌رسند و آن تلاش برای پوشاندن حفره‌ای است که در انسان به‌مثابه یک قابلیت و توانش ناب در نسبت با زندگی عمل می‌کند و همه رژیم‌های حقیقت هنجاری، به‌دنبال آن‌اند که با نفی مطلق آن از طریق افکندن این حفره به قلمرو حیوانی و پیراستن «انسان» و حیات انسانی از آن، نیروی ایجابی این شکاف را از آن سلب کنند. این به باور آگامبن، سلب کردن بنیادین حق هرگونه مقاومت از انسان، آنهم از طریق بستن امکان آن در جریان عادی زندگی روزمره است. انسانی که «منشأ» ندارد و آگاهی و حیات او، «ذیل مفهوم تازه‌ای از سرچشمه» تعریف می‌شود که بی‌زمان و انتزاعی است. در برابر این صورت‌بندی مدرن و متافیزیکی از منشأ و سرچشمه، آگامبن از طرحی از سرچشمه دفاع می‌کند که به باور او «چیزی است که هنوز از روی دادن بازناهیستاده است» (آگامبن، ۱۳۹۰ الف: ۳۲). صورت‌بندی‌ای از منشأ که به‌هیچ‌وجه انتزاعی و فرضی نیست و امروز انسان را به آغاز آن بازمی‌گرداند و «از آنجا که در نقطه تلاقی در-زمانی و هم-زمانی جای دارد»، حفره‌ای در گذر از سوژه انسان به خود انسان باز می‌کند و امکانی برای سیاست بدیل پیش می‌کشد. از آنجا که سیاست هنجاری فعلی، استوار بر قضاوتی خاص درباره شاکله و هستی انسان است، سیاست بدیل نیز به باور آگامبن، باید فراتر از دعوی ایدئولوژیک و معرفت‌شناسانه، ناظر بر شاکله تازه‌ای از حقیقت انسان در جهان باشد و این حاصل نخواهد شد مگر آپاراتوس این سیاست و رژیم حقیقتی که این آپاراتوس مبتنی بر آن است، نیروی نهفته در حفره حقیقت را به‌مثابه یک صورت‌بندی انتقادی از حقیقت، به کار خلق سیاست انسانی تازه‌ای بگیرد. سیاستی که بیش از هر چیز پراکسیس انسانی را ذیل طرح

انسان به‌مثابه یک بالقوگی محض قرار می‌دهد و آن را از گرفتار آمدن در ورطهٔ تصلب و فروبستگی و انجماد و سلطه نجات می‌بخشد. بالقوگی‌ای که متعلق به ماهیت «نام‌ناپذیر» حقیقت و سرشت «تصمیم‌ناپذیر» سیاست است و حامل نوعی قدرت و امکان برای «مقاومت» در برابر آشکال مختلف انقیاد است. به‌عبارت دیگر، همواره توانشی سیاسی برای گونه‌ای دیگر بودن، در کار است که استوار بر چهره‌ای از حقیقت و انسان است که در آپاراتوس‌های هنجاری و غیرانتقادی و رژیم‌های سیاسی متعارف، به‌مثابه «امر استثنا» بیرون گذاشته شده است:

«همه چیز برای آدمیان تقسیم می‌شود میان مناسب/نامناسب ... صادق و کاذب، ممکن و واقعی: این بدان سبب است که آدمیان چیزی جز یک «چهره» نیستند. یا نباید باشند. بدین‌سان، هر ظاهری که آدمیان را هویدا سازد در نظر ایشان، نامناسب و ساختگی می‌گردد و وادارشان می‌کند به مواجهه با وظیفهٔ بدل ساختن حقیقت مناسب خودشان. اما خود حقیقت، چیزی از ظاهر [نمود] نامناسب ندارد. حقیقت همان قوهٔ دریافت ایشان، همان آشکارگی ایشان است. [تأکید از نویسندگان]. سیاست تمامیت خواه روزگار مدرن اما ارادهٔ معطوف به تسلط تام و تمام بر خویش است: در اینجا به لطف ارادهٔ مهارگسیختهٔ معطوف به مصرف و تحریف وقایع (که در دموکراسی‌های پیشرفتهٔ صنعتی روی داده) قاعدهٔ خود را به همه جا گسترش می‌دهد یا نمود مناسب، خواستار کنار زدن هرگونه نامناسبی می‌گردد. (اتفاقی که در دولت‌های موسوم به توتالیتیر می‌افتد) در هر دوی این بدل‌های جعلی مسخرهٔ چهره، یگانه امکان به‌راستی، بشری، از کف می‌رود: یعنی امکان به تملک خود درآوردن نفس نامناسب بودن^۱. امکان آنکه در چهره، به‌سادگی، نامناسبی مناسب خود را عیان سازید. و در شعاع نور آن گام بردارید» (آگامبن، ۱۳۹۰: ۹۹).

در نظریهٔ حقیقت انتقادی، جامعه، همواره یک وحدت گشوده است. حقیقت، در سیمای اجتماع بشری به‌مثابه یک بالقوگی و «امکان ناب» برای زندگی ظاهر می‌شود و شکل تحقق این امکان ناب است که شکل حیات سیاسی را رقم می‌زند. استراتژی این کنش، کنار زدن هرگونه دعوی و چهرهٔ متعین برای حقیقت است که از سوی رژیم‌های حقیقت سلطه‌گرا اعمال می‌شود و به نفی هرگونه «این‌همانی» میان حکومت و سلطه‌گری می‌انجامد. نام‌ناپذیری حقیقت، پذیرندهٔ تفاوت‌هاست و آنها را حمل می‌کند و طرحی برای سیاستی دیگرگون و حلقهٔ وصلی برای کنار هم قرار گرفتن موجودیت‌های انسانی کثیر و مستقل در درون یک جامعه و شکل‌گیری یک هویت جمعی عمیقاً انسانی درمی‌اندازد. فرمی از سیاست که ماهیت آن،

1. impropriety

سیاست آینده است، چه آنکه همواره گشوده رو به آینده است و آگامبن امیدوار است که در زمانی در آینده، تحقق عینی به خود بگیرد.

منابع و مآخذ

الف) فارسی

۱. آگامبن، جورجو (۱۳۸۹ الف). آپاراتوس چیست؟، ترجمه یاسر همتی، تهران: رخداندنو.
۲. ----- (۱۳۸۹ ب). اجتماع آینده، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران: رخداندنو.
۳. ----- (۱۳۹۰ الف). کودکی و تاریخ: درباره ویرانی تجربه، چ اول، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.
۴. ----- (۱۳۹۰ ب). وسایل بی هدف: یادداشت‌هایی در باب سیاست، چ دوم، ترجمه امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: چشمه.
۵. ----- (۱۳۹۱). زبان و مرگ: در باب جایگاه منفیت، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.
۶. آگامبن، جورجو (۱۳۸۵). «تبارشناسی حکومت»، ترجمه احسان عابدی، بازتاب اندیشه، ش ۷۹، آبان ۱۳۸۵، ص ۴۳-۴۰.
۷. آگامبن، جورجو؛ اشمیت، کارل؛ بنیامین، والتر و دیگران (۱۳۸۷). قانون و خشونت: گزیده مقالات، ترجمه مراد فرهادپور، صالح نجفی، امید مهرگان و دیگران، تهران: فرهنگ صبا.
۸. آگامبن، جورجو؛ لوفور، کلود؛ رانسیر، ژاک و دیگران (۱۳۹۲). نام‌های سیاست (مجموعه مقالات)، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور و دیگران، تهران: بیدگل.
۹. ارسطو (۱۳۹۰). سیاست، چ ششم، ترجمه دکتر حمید عنایت، تهران: امیرکبیر.
۱۰. استاوراکائیس، یانیس (۱۳۹۲). لاکان و امر سیاسی، ترجمه محمدعلی جعفری، تهران: ققنوس.
۱۱. افلاطون (۱۳۸۸). جمهور، چ دوازدهم، ترجمه فواد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۲. بدیو، آلن (۱۳۹۲). بنیاد کلی‌گرایی: پل قدیس و منطق حقیقت، چ دوم، ترجمه مراد فرهادپور و صالح نجفی، تهران: نشر ماهی.
۱۳. بدیو، آلن و دیگران (۱۳۸۹). آلن بدیو: فلسفه - سیاست - هنر - عشق (مجموعه مقالات)، ترجمه و ویراستاری: صالح نجفی، مراد فرهادپور و دیگران، تهران: رخداندنو.
۱۴. بنیامین، والتر؛ آگامبن، جورجو (۱۳۸۵). عروسک و کوتوله: مقالاتی در باب فلسفه زبان و فلسفه تاریخ، چ اول، گزینش و ترجمه: امید مهرگان و مراد فرهادپور، تهران: گام نو.
۱۵. جمادی، سیاوش (۱۳۹۲). زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، چ دوم، تهران: ققنوس.
۱۶. دارتیگ، آندره (۱۳۸۹). پدیدارشناسی چیست؟، ترجمه دکتر محمود نوالی، تهران: سمت.
۱۷. زارع، محمد (۱۳۹۰). تفسیر هایدگر از فلسفه هگل، تهران: کویر.
۱۸. ژبژک، اسلاوی (۱۳۹۲). چگونه لاکان بخوانیم، ترجمه علی بهروزی، تهران: رخداندنو.
۱۹. سایمونز، جان (۱۳۹۰). فوکو و امر سیاسی، ترجمه کاوه حسین زاده راد، تهران: رخداندنو.
۲۰. فرهادپور، مراد «آلن بدیو و فرایند حقیقت»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شش ۸۹-۹۰، اسفند ۱۳۸۳ و فروردین ۱۳۸۴، ص ۵۸-۷۱.
۲۱. فوکو، میشل (۱۳۸۴). «حکومت‌مندی»، نشریه گفتگو، ش ۴۴، آذر، ص ۳۲-۷.
۲۲. فوکو، میشل (۱۳۹۰). تولد زیست سیاست: درس‌گفتارهای کلژ دوفرانس، ۱۹۷۹-۱۹۷۸، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: نشر نی.
۲۳. ----- (۱۳۹۲). اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

۲۴. کریچلی، سایمون (۱۳۹۰). *فلسفه قاره‌ای*، ج دوم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: ماهی.
۲۵. میلز، کاترین (۱۳۹۳). *فلسفه آگامبن*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.
۲۶. هایدگر، مارتین (۱۳۹۰). *نیچه*، ج ۱، ج سوم، ویراست دوم، ترجمه ایرج قانونی، تهران: آگه.
۲۷. ----- (۱۳۸۲). «نظریه حقیقت افلاطون»، ترجمه عطیه زندیه، *پژوهشنامه متین*، ش ۲۰، پاییز، ص ۹۱.

ب) خارجی

28. Agamben, Giorgio (2004). **The Open: Man and Animal**, translated by Kevin Attell, Stanford press university, California
29. ----- (2005). **State of Exception**, translated by Kevin Attell, the university of Chicago press, Chicago
30. ----- (1998). **Homo sacer: sovereign power and bare life**, Stanford press university, California
31. Badiou, Alain (2005). **Being and Event**, Translated by Oliver Feltham, published in English by Continuum, London
32. Lefort, claude (1986). **The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism**, edited and introduced by John B. Thompson, MIT Press Cambridge, Massachusetts.