

## قانون و خشونت: قدرت حاکم و حیات برهنه

جورجو آگامبن

### مقدمه

یونانیان برای بیان آنچه ما از کلمه «زندگی» می‌فهمیم واژه واحدی نداشتند. آنان از دو واژه سود می‌جستند که، هرچند قابل ردگیری به یک ریشه لغوی مشترک‌اند، لیکن به‌لحاظ معناشناسی و ریخت‌شناسی متمایزند: *zoē*، که مبین واقعیت ساده وجود حیات نزد همه موجودات زنده (حیوانات، آدمیان و خدایان) بود؛ و *bios*، که معرف شکل یا شیوه حیات مناسب برای یک فرد یا یک گروه. هنگامی که افلاطون در رساله فیله‌بوس از سه نوع حیات یاد می‌کند، و هنگامی که ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی حیات نظری فیلسوف (*bios theoretikos*) را از حیات مبتنی بر لذت (*bios apolaustikos*) و حیات سیاسی (*bios politikos*) متمایز می‌سازد، هیچ‌یک از این دو فیلسوف هرگز واژه *zoē* را به‌کار نمی‌گرفت (که در زبان یونانی، به‌طرزی بامعنا، فاقد صیغه جمع است). این امر نتیجه این واقعیت ساده است که مسأله اصلی هردو متفکر به‌هیچ‌رو حیات طبیعی صرف نبود بلکه اساساً نوعی زندگی ممتاز و مشخص، شیوه خاصی از زیست، بود. ارسطو مسلماً می‌تواند در مورد خداوند از *zoē ariste kai aidios* یعنی حیاتی جاودان و شریف‌تر، سخن گوید (متافیزیک، ۲۸، ۱۰۷۲b)، لیکن فقط تا آنجا که منظور وی تأکید نهادن بر این حقیقت مهم باشد که حتی خدا نیز موجودی زنده است (به شیوه‌ای مشابه،

ارسطو در همین زمینه، و به نحوی دقیقاً همین قدر بامعنا، واژه *zoē* را برای تعریف کنش تفکر به کار می‌برد). اما سخن گفتن از یک *zoē politike* در مورد شهروندان آتن کاملاً بی‌معنا می‌بود. البته چنین نیست که گویی جهان کلاسیک هیچ آشنایی‌ای با این ایده نداشت که حیات طبیعی، یا همان *zoē* صرف، می‌تواند فی‌نفسه خیر باشد؛ ارسطو در قطعه‌ای از کتاب سیاست پس از ذکر اینکه غایت شهر زندگی برحسب امر خیر است، آگاهی خویش از این ایده را به شیوایی تام و تمام بیان می‌کند:

این [زندگی برحسب امر خیر]، چه برای همه انسان‌ها و چه برای هر انسان خاصی، بالاترین غایت است. اما انسان‌ها به‌خاطر زیستن صرف نیز گردهم می‌آیند و اجتماع سیاسی را سرپا نگه می‌دارند، احتمالاً از این‌رو که نفس واقعیت زیستن خود [*Kata to zēn auto monon*] واجد بهره‌ای از خیر است. اگر شیوه زندگی [*Kate ton bion*] متضمن دشواری عظیمی نباشد، بیشتر آدمیان آشکارا رنج بیار را تاب می‌آورند و حیات [*zoē*] را رها نمی‌کنند، چنان‌که گویی این خود نوعی شادکامی و صفا [*euēmeria*، روز زیبا] و نوعی حلاوت طبیعی است (1276b, 23-30).

اما در جهان کلاسیک، زندگی طبیعی صرف از *polis* [دولت‌شهر] به مفهوم دقیق کلمه بیرون گذاشته می‌شود، و در مقام حیات تناسلی محض به حوزه *oikos* یا "خانه" محدود باقی می‌ماند (۲۶-۳۲، ۱۲۵۲a). ارسطو در آغاز کتاب سیاست تمام هم خود را صرف آن می‌کند تا *oikonomos* [رئیس صنف] و *despotēs* [رئیس خانواده] را، که هر دو با بازتولید و حفظ حیات سروکار دارند، از سیاست‌مدار متمایز سازد. او کسانی را مسخره می‌کند که می‌پندارند تفاوت میان این دو کمی است و نه کیفی. زمانی که ارسطو در قطعه‌ای که به سرمشق سنت سیاسی مغرب‌زمین بدل شد (۳۰، ۱۲۵۲b) غایت اجتماع کامل را تعریف کرد، این کار را دقیقاً با مرزبندی میان واقعیت صرف حیات [*to zēn*] و زندگی به لحاظ سیاسی ممتاز [*to eu zēn*] به انجام رساند: «زاده‌شده برحسب

حیات، لیکن اساساً موجود برحسب زندگی نیک» (عبارتی که در ترجمه لاتینی ویلهلم فون موثریک که آکویناس و مارسیلیوس پادوایی، هردو، با آن آشنا بودند، بدین گونه ترجمه شده است:

*facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi.*

راست است که ارسطو در قطعه مشهوری از همین اثر، انسان را به مثابه *politikon zōon* یا جانور سیاسی تعریف می‌کند (۴، ۱۲۵۳a)؛ اما در اینجا (صرف نظر از این واقعیت که در یونانی آتیکایی، فعل *bionai* عملاً هیچ‌گاه در صیغه حال به کار نمی‌رود) «سیاسی» نوعی صفت برای خود موجود زنده نیست، بلکه بیشتر وجه ممیزه‌ای است که جنس *zōon* [جانور] را تعیین می‌کند. (هرچه باشد، کمی جلوتر در همین اثر، سیاست انسانی از سیاست دیگر موجودات زنده بدین واسطه متمایز می‌گردد که این سیاست، از طریق نوعی متمم سیاست‌مندی [*policita*] که با زبان گره خورده است، مبتنی بر اجتماعی است که صرفاً جمع لذت و درد نیست بلکه اجتماع خیر و شر، و حق و ناحق، است).

میشل فوکو دقیقاً به همین تعریف اشاره می‌کند هنگامی که، در پایان جلد نخست تاریخ جنسیت [اراده به دانستن]، فرآیندی را خلاصه می‌کند که از طریق آن، درست در آستانه عصر جدید، حیات طبیعی در مکانیسم‌ها و محاسبات قدرت دولتی ادغام می‌گردد و سیاست به زیست-سیاست (*biopolitics*) بدل می‌شود. فوکو می‌نویسد: «برای هزاره‌ها انسان همان چیزی باقی ماند که نزد ارسطو بود: جانوری زنده که همچنین دارای قابلیت اضافی تجربه هستی سیاسی است؛ انسان مدرن جانوری است که سیاست‌اش هستی او در مقام موجودی زنده را زیر سؤال می‌برد»<sup>۱</sup>.

در نظر فوکو، «آستانه مدرنیته زیست‌شناختی» یک جامعه در همان نقطه‌ای قرار دارد که در آن، گونه و فرد در مقام یک بدن زنده صرفاً محل نزاع استراتژی‌های سیاسی آن جامعه می‌شوند. از ۱۹۷۷ بدین سو، کانون درس‌گفتارهای فوکو در کلژ دو فرانس رفته‌رفته از «دولت حاکم بر قلمرو» به «دولت حاکم بر

جمعیت» و پیامد آن انتقال یافت، یعنی به مهم‌تر شدن حیات زیست‌شناختی و سلامتی ملت به مثابه موضوعی برای قدرت حاکم، قدرتی که سپس به تدریج به نوعی «اداره‌کردن آدمیان» تبدیل شد.<sup>۲</sup> «حاصل این امر نوعی حیوانی‌شدن انسان است که به یاری پیچیده‌ترین تکنیک‌های سیاسی تحقق می‌یابد. برای نخستین بار در تاریخ، امکانات علوم اجتماعی معلوم می‌گردند و بلافاصله در پی این امر، هم محافظت از زندگی و هم به‌راه‌انداختن هالوکاست ممکن می‌شود.» از این منظر، بدون مهار انضباطی تحقق‌یافته به لطف زیست‌قدرت جدید، رشد و پیروزی سرمایه‌داری مشخصاً ناممکن می‌بود، مهار یا کنترلی که، به یاری مجموعه‌ای از تکنولوژی‌های مناسب، به تعبیری، همان «بدن‌های دست‌آموز»ی را خلق کرد که بدان‌ها نیاز داشت.

از سوی دیگر، هانا آرنت پیشتر در اواخر دهه پنجاه (یعنی تقریباً بیست‌سال قبل از *اراده به دانستن*) همان فرآیندی را تحلیل کرده بود که *homo laborans* و، همراه با آن، خود حیات زیست‌شناختی را به تدریج در مرکز صحنه سیاسی مدرنیته جای می‌دهد. هانا آرنت در کتاب *وضعیت بشری*، حتی دگرگونی و انحطاط قلمرو سیاسی در جوامع مدرن را دقیقاً به همین اولویت حیات طبیعی بر کنش سیاسی نسبت می‌دهد. این نکته که فوکو قادر بود مطالعه خویش در مورد سیاست زیستی را بدون هیچ اشاره‌ای به کار آرنت آغاز کند (کاری که حتی امروزه نیز عملاً تداوم‌نیافته باقی مانده است) گواهی است بر دشواری‌ها و مقاومت‌هایی که تفکر باید در این حوزه بر آنها فائق می‌آمد؛ و به احتمال قوی دقیقاً همین دشواری‌ها توضیح‌دهنده این واقعیت عجیب‌اند که آرنت میان پژوهش خویش در وضعیت بشری و تحلیل‌های نافذش از قدرت توتالیتار در سال‌های پیش از آن (که کلاً فاقد چشم‌اندازی زیست-سیاسی‌اند) هیچ پیوندی برقرار نمی‌کند، و همچنین توضیح‌دهنده این نکته که فوکو، به شیوه‌ای دقیقاً همین‌قدر غریب، هیچ‌گاه به سراغ مکان‌های نمونه‌وار زیست-سیاست مدرن نرفت: اردوگاه کار اجباری و ساختار دولت‌های توتالیتار بزرگ قرن بیستم.

مرگ فوکو مانع از آن شد تا دریابیم او چگونه می‌توانست مفهوم سیاست زیستی و الزامات آن را بسط دهد. در هر حال ورود *zoē* به حوزه *polis* — یعنی سیاسی‌شدن خود حیات برهنه — بر سازنده رخدادهای تعیین‌کننده مدرنیته و نشانگر دگرگونی‌ای ریشه‌ای در مقولات سیاسی-فلسفی تفکر کلاسیک است. حتی این احتمال وجود دارد که اگر امروزه سیاست علی‌الظاهر درگیر کسوفی پایدار شده است، دلیل‌اش آن است که در تشخیص این رخداد بنیادین مدرنیته وامانده است. «معمای»<sup>۳</sup> که قرن ما پیش‌روی عقل تاریخی نهاده است و هنوز هم بامایند (و فاشیسم صرفاً اضطراب‌آورترین آنهاست) فقط در آن عرصه‌ای — سیاست زیستی — حل‌وفصل خواهند شد که در آن شکل گرفته‌اند. تعیین این نکته که آیا مقولاتی که تقابل آنها شالوده‌ی سیاست مدرن بوده است (راست/چپ، خصوصی/عمومی، دولت مطلقه/دموکراسی، و غیره) — مقولاتی که پیوسته مضمحل شده‌اند، آن‌هم تا جایی که امروز به واقع تمییزناپذیر گشته‌اند — باید کنار گذاشته شوند یا، برعکس، نهایتاً معنایی را بازیابند که آن را در بطن افق سیاست زیستی گم کردند، فقط درون همین افق ممکن خواهد بود. و فقط آن تفکری که، با عزیمت از ایده‌های فوکو و والتر بنیامین، پیوند میان حیات برهنه و سیاست را به مضمون اصلی بررسی‌های خود بدل سازد — پیوندی که مخفیانه بر ایدئولوژی‌های مدرنی که ظاهراً به‌غایت از هم دوراند حاکم است — قادر خواهد بود تا امر سیاسی را از نهفتگی خود به‌در آورد و، در همان حال، تفکر را به رسالت عملی‌اش رجعت دهد.

یکی از ثابت‌ترین ویژگی‌های کار فوکو رهاکردن قاطعانه رهیافت سستی به مسأله قدرت است — رهیافتی که مبتنی بر الگوهای حقوقی-نهادی است (تعریف حاکمیت، نظریه دولت) — آن‌هم به نفع تحلیلی بدون پیش‌داوری از شیوه‌های مشخصی که قدرت به‌واسطه آنها به درون خود بدن‌های سوژه‌ها و شکل‌های زندگی نفوذ می‌کند. همان طوری که از سمیناری که در سال ۱۹۸۲

در دانشگاه ورمونت برگذار شد برمی‌آید، فوکو در سال‌های آخر عمرش این تحلیل را برحسب دو دستورالعمل مختلف برای تحقیق جهت داد: از یک‌سو، مطالعه تکنیک‌های سیاسی (همچون علم پلیس [polizeiwissenschaft]) که دولت به‌واسطه آنها وظیفه مراقبت از حیات طبیعی افراد را برعهده می‌گیرد و آن را در کانون خویش ادغام می‌کند؛ و از سوی دیگر، بررسی تکنولوژی‌های نفس که فرآیندهای سوژه‌شدن از طریق آنها فرد را وامی‌دارند خود را به هویت و آگاهی خویش و در عین حال به قدرتی بیرونی متصل سازد. این دو خط فکری (که دو گرایش موجود در کار فوکو از بدو آغازش را به پیش می‌برند) به روشنی در نقاط متعددی یکدیگر را قطع می‌کنند و به مرکز مشترکی اشاره دارند. فوکو در یکی از واپسین نوشته‌هایش چنین استدلال می‌کند که دولت مدرن غربی در مقیاسی بی‌سابقه تکنیک‌های سوژکتیو فردی‌سازی را با رویه‌های ایزکتیو کلی‌سازی ادغام می‌کند. او از نوعی «قید مضاعف سیاسی» سخن می‌گوید «که توسط فردی‌سازی و کلی‌سازی توأمان ساختارهای قدرت مدرن بر ساخته می‌شوند».<sup>۴</sup>

با این حال نقطه‌ای که در آن این دو چهره قدرت به هم می‌رسند به طرز عجیبی در آثار فوکو ناروشن باقی می‌ماند، آن‌هم تا حدی که حتی به این دعوی دامن زده است که فوکو به طرزی منسجم از تدقیق یک نظریه وحدت‌یافته درباب قدرت سر باز می‌زد. اما اگر فوکو رهیافت سنتی به مسأله قدرت را — که منحصراً مبتنی بر الگوهای حقوقی («چه چیزی به قدرت مشروعیت می‌بخشد؟») یا مبتنی بر الگوهای نهادی («دولت چیست؟») است — به چالش می‌کشد و اگر خواستار «رهایی از ممتازشردن نظری قانون و حاکمیت» می‌شود، آن‌هم به منظور برپاکردن نوعی دستگاه تحلیلی قدرت که قانون را دیگر الگو و رمز خود تلقی نمی‌کند، آن‌گاه آن منطقه عدم‌تمایز (یا دست‌کم آن نقطه تقاطع) که در آن تکنیک‌های فردی‌سازی و رویه‌های کلی‌سازی، در بدنه قدرت، به هم می‌رسند، کجاست؟ و، به بیان کلی‌تر، آیا کانون واحدی وجود

دارد که در آن «قید مضاعف» سیاسی حجت وجودی [raison de'etre] خود را می‌یابد؟ این نکته که تکوین قدرت واجد جنبه‌ای سوژکتیو یا ذهنی است پیشتر به‌طور ضمنی در مفهوم بندگی ارادی [servitude volontaire] در آثار اتین دولابوئتی مطرح شده بود. ولی کدام نقطه است که در آن بندگی ارادی افراد به قدرت عینی وصل می‌شود؟ آیا در حیطه‌ای چنین حساس می‌توان به تبیین‌های روان‌شناختی بسنده کرد، نظیر تبیین مبتنی بر وجود نوعی توازی میان روان‌رنجوری بیرونی و درونی؟ در مواجهه با پدیده‌هایی همچون قدرت جامعه‌نمایش که امروزه در همه‌جا دست‌اندرکار دگرگون‌ساختن قلمرو سیاسی است، آیا مجزا نگه‌داشتن تکنولوژی‌های سوژکتیو و تکنیک‌های سیاسی از هم هنوز کاری مشروع یا حتی ممکن است؟

اگرچه به نظر می‌رسد چنین خط فکری‌ای منطقاً به‌طور ضمنی در آثار فوکو حضور دارد، لیکن این نکته از دید پژوهش‌گران نوعی نقطه کور باقی می‌ماند، یا بهتر بگوییم، یک نقطه محوشونده که چشم‌اندازهای متفاوت نهفته در تحقیق فوکو (و به بیانی کلی‌تر تمام تفکر غربی در باب قدرت) به‌سوی آن می‌گرایند بی‌آنکه بدان دست یابند.

تحقیق حاضر دقیقاً به همین نقطه تقاطع پنهان میان الگوی حقوقی-نهادی و الگوی زیست-سیاسی قدرت می‌پردازد. آنچه اثر حاضر ناچار به ثبت آن به عنوان یکی از نتایج احتمالی‌اش بوده است دقیقاً همین نکته است که این دو تحلیل را نمی‌توان از هم جدا ساخت، و اینکه ادغام حیات برهنه در قلمرو سیاسی بر سازنده هسته آغازین - ولو پوشیده - قدرت حاکم است. حتی می‌توان گفت که تولید یک بدن زیست-سیاسی همان دستاورد آغازین قدرت حاکم است. در این معنا سیاست زیستی دست‌کم همان قدر قدمت دارد که استثنای حاکم [sovereign exception]. از این‌رو دولت مدرن با قراردادن حیات زیست‌شناختی در کانون محاسبات‌اش کاری نمی‌کند مگر افشای پیوند مخفی‌ای که قدرت و حیات برهنه را به هم گره می‌زند، و بدین‌سان اتصال میان

قدرت مدرن و کهن‌ترین شکل *arcane imperii* [رمزهای حکومت] را مجدداً تصدیق می‌کند (اتصال برآمده از تطابقی سرسخت میان امر مدرن و امر کهن، که آدمی در گوناگون‌ترین حوزه‌ها با آن روبه‌رو می‌گردد).

اگر این امر درست باشد، تجدیدنظر در معنای تعریف ارسطویی از *polis* به مثابه تقابل میان زندگی (*zen*) و زندگی نیک (*eu zen*) ضروری خواهد بود. این تقابل فی‌الواقع در عین‌حال معادل اندراج اولی در دومی، اندراج حیات برهنه در زندگی به لحاظ سیاسی ممتاز، است. آنچه باید در تعریف ارسطویی مجدداً بررسی شود — آن‌طور که تابه‌حال فرض شده است — صرفاً معنا، وجوه و صورت‌بندی‌های ممکن «زندگی نیک» در مقام *telos* [غایت] امر سیاسی نیست. برعکس، ما باید پیرسیم چرا سیاست غربی نخست خود را به میانجی نوعی حذف حیات برهنه (که همزمان در حکم ادغام آن نیز است) برمی‌سازد. اگر زندگی خود را به مثابه چیزی ارائه می‌کند که به‌واسطه نوعی حذف ادغام می‌گردد، آن‌گاه رابطه میان سیاست و زندگی چیست؟

ساختار امر استثناء، که در بخش نخست این کتاب تشریح می‌شود، از این منظر با خود سیاست غربی هم‌جوهر به نظر می‌رسد. بنابراین در این حکم فوکو که مطابق آن انسان، از دید ارسطو، «جانوری زنده با قابلیت اضافی تجربه هستی سیاسی» است، دقیقاً معنای همین «قابلیت اضافی» است که باید به مثابه امری مسأله‌دار فهمیده شود. عبارت غریب «زاده‌شده برحسب حیات، لیکن اساساً موجود برحسب زندگی نیک» را نه فقط می‌توان به مثابه نتیجه زاده‌شدن (*ginomene*) در وجود (*ousa*) خواند، بلکه در عین‌حال می‌توان آن را مبین نوعی حذف ادغامی (یا نوعی *exceptio*) *zoē* از *polis* دانست، چنان‌که گویی سیاست مکانی است که در آن زندگی می‌باید خود را به زندگی نیک دگرگون سازد، مکانی که در آن آنچه باید سیاسی شود همواره از قبل همان حیات برهنه است. در سیاست غربی، حیات برهنه واجد این امتیاز خاص است که حذف‌اش شالوده بنای شهر انسان‌هاست.



پس تصادفی نیست که قطعه‌ای از کتاب سیاست ارسطو جایگاه درست *polis* را در گذر از صدا به زبان مستقر می‌سازد. پیوند میان حیات برهنه و سیاست همان پیوندی است که تعریف متافیزیکی از انسان به مثابه «موجود زنده صاحب زبان» در متن رابطه میان *phone* [صوت] و *logos* [زبان] بدان اشاره دارد:

از میان جانداران فقط انسان است که توانایی زبان دارد. صوت نشانه درد و لذت است و به همین سبب به دیگر جانداران نیز تعلق دارد (زیرا طبیعت ایشان تا جایی بسط یافته است که واجد احساس درد و لذت و قادر به نمایش آنهایند). اما زبان مناسب آشکار ساختن به جا و نابه‌جا، و حق و ناحق است. زیرا آن خصیصه آدمی که او را از جانوران دیگر ممتاز می‌کند توانایی او به درک نیکی و بدی و حق و ناحق است، و گردهم آمدن این امور است که خانواده و شهر را برپا می‌سازد (۱۸-۱۰، ۱۲۵۳a).\*

این پرسش که «موجود زنده به چه شیوه‌ای صاحب زبان می‌شود؟» دقیقاً مطابق با این پرسش است که «حیات برهنه به چه شکلی در *polis* سکنی می‌جوید؟» موجود زنده با حذف و حفظ صدای خویش در *logos* صاحب آن می‌شود، درست همان‌طور که با رخصت‌دادن به حذف حیات برهنه‌اش، در مقام یک استثناء، از *polis* در آن سکنی می‌جوید. از این‌رو سیاست به مثابه ساختار حقیقتاً بنیادین متافیزیک غربی ظاهر می‌شود، زیرا جایگاه سیاست همان آستانه‌ای است که در آن، رابطه میان موجود زنده و زبان تحقق می‌یابد. در «سیاسی‌شدن» حیات برهنه — یعنی همان رسالت متافیزیکیِ اعلیٰ — است که انسانیت انسان زنده تعیین می‌گردد.

مدرنیته با به‌گرددن گرفتن این رسالت کاری نمی‌کند مگر اعلام وفاداری‌اش

---

\* در ترجمه این قطعه از ترجمه حمید عنایت از سیاست ارسطو نیز استفاده شده است: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۱، ص. ۷.

به ساختار اساسی سنت متافیزیکی. زوج مفهومی بنیادین سیاست غربی نه دوست/ دشمن، بلکه زوج حیات برهنه/ هستی سیاسی، *bios /zōē* حذف/ ادغام، است. سیاست از آنرو وجود دارد که انسان همان جاننداری است که، در متن زبان، خود را از حیات برهنه خویش جدا می‌سازد و با آن رودررو می‌شود، و در همان حال در قالب نوعی حذف ادغامی، خود را در پیوند با این حیات برهنه برپا نگه می‌دارد.

قهرمان اصلی این کتاب حیات برهنه است، یعنی همان حیات همومر ساکر (انسان مقدس)، کسی که می‌تواند کشته شود ولی نمی‌تواند قربانی شود، و قصد ما نیز در این کتاب تصدیق کارکرد اساسی او در سیاست مدرن است. از اینرو می‌توان گفت این چهره غامض متعلق به قانون رومی کهن – قانونی که در آن، حیات انسانی صرفاً در هیأت حذف‌اش (یعنی به واسطه قابلیت‌اش برای کشته‌شدن) در نظام\* حقوقی ادغام می‌گردد – کلیدی را به دست ما می‌نهد که به لطف آن نه فقط متون مقدس حاکمیت، بلکه همچنین خود رمزهای قدرت سیاسی رازهای خود را بر ما آشکار خواهند کرد. اما در عین حال این معنای کهن واژه ساکر (Sacer) ما را با معمای سیمایی از امر قدسی رودررو می‌کند که، این سو یا آن سوی قلمرو امر دینی، سرمشق یا پارادایم نخستین قلمرو امر سیاسی در مغرب‌زمین را برمی‌سازد. بنابراین تز فوکویی باید تصحیح یا دست‌کم تکمیل گردد: وجه مشخصه سیاست مدرن نه اساساً ادغام مطلقاً و فی‌نفسه کهن *zōē* در *polis* است و نه این واقعیت صرف که خود حیات به موضوع اصلی محاسبات و تدابیر قدرت دولتی بدل می‌گردد. برعکس، واقعیت

---

\* کلمه «نظام» ترجمه واژه ایتالیایی «*Ordinamento*» است که علاوه بر نظم یا نظام به مفاهیمی چون قاعده، انتظام و «سیستم سیاسی- حقوقی» نیز دلالت می‌کند. این واژه به‌واقع ترجمه «*Ordnung*» در آثار کارل اشپت است. و به همین دلیل در برخی موارد به «نظم‌بخشی» ترجمه شده است. مترجم انگلیسی.

تعیین‌کننده آن است که، هم‌پای فرآیندی که به‌واسطه‌اش امر استثنایی همه‌جا به قاعده بدل می‌گردد، قلمرو حیات برهنه نیز — که در آغاز در حواشی نظام سیاسی مستقر است — رفته‌رفته بر قلمرو امر سیاسی منطبق می‌شود، و بدین‌سان است که حذف و ادغام، بیرون و درون، *bios* و *zoē* باید و هست، به درون منطقه‌ای از عدم‌تمایز تقلیل‌ناپذیر پا می‌گذارند. وضعیت استثنایی، که در یک آن، حیات برهنه را از نظام سیاسی حذف و در بطن آن گرفتار می‌سازد، به‌واقع دقیقاً در عین جدابودگی‌اش همان مبنای پنهانی را برساخته است که کل نظام سیاسی بر آن استوار است. حیات برهنه‌ای که ساکن این قلمرو بود، هم‌پای محو تدریجی مرزهایش، خود را در دل شهر آزاد می‌سازد و هم سوژه و هم ابژه ستیزهای نظام سیاسی می‌گردد، نظامی که یگانه مکان چه برای سازماندهی قدرت دولتی و چه برای رهایی از آن است. همه‌چیز چنان رخ می‌دهد که گویی پایه‌پای فرآیند اعمال انضباط که قدرت دولتی به‌واسطه آن آدمیان را درمقام جانوران به موضوع خاص خود بدل می‌سازد، فرآیند دیگری به‌راه می‌افتد که اساساً منطبق با زایش دموکراسی مدرن است، فرآیندی که در آن، انسان درمقام جانور یا موجودی زنده خود را دیگر نه به مثابه نوعی ابژه، بلکه به مثابه سوژه قدرت سیاسی معرفی می‌کند. مع‌هذا این فرآیندها — که به طرق گوناگون درتقابل و (دست‌کم به‌ظاهر) در ستیز با یکدیگرند — تا آنجا که هردو با حیات برهنه شهروند، یعنی با تن جدید زیست-سیاستی بشریت، سروکار دارند، هم‌گرایند.

اگر اصولاً بتوان برای دموکراسی مدرن در تقابل با دموکراسی کلاسیک مشخصه‌ای قائل شد، این مشخصه آن است که اولی از آغاز خود را به مثابه نوعی پذیرش و تصدیق و ره‌اساختن *zoē* معرفی می‌کند، و اینکه دموکراسی مدرن بی‌وقفه در تلاش است تا حیات برهنه خودش را به شیوه‌ای از زندگی بدل سازد و، به اصطلاح آن *bios* خاص *zoē* را بنا نهد. و معضل خاص دموکراسی مدرن نیز از همین‌جا ناشی می‌شود: این دموکراسی می‌کوشد تا

آزادی و خوشبختیِ آدمیان را دقیقاً در همان مکانی — «حیات برهنه» — تحقق بخشد که معرفِ انقیاد آنهاست. در پس آن فرآیند پرستیز طولانی که به تصدیق حقوق و آزادی‌های صوری می‌انجامد، بار دیگر همان تنِ هموساکر ایستاده است همراه با همزادش شخص حاکم، یعنی زندگیِ او که نمی‌تواند قربانی شود ولی، با این حال، می‌تواند کشته شود.

آگاهی نسبت به این معضل به معنی کوچک‌شمردنِ پیروزی‌ها و دستاوردهای دموکراسی نیست، بلکه برعکس به معنی تلاش به قصد فهم این نکته برای یک‌بار و همیشه است که چرا دموکراسی، دقیقاً در آن لحظه‌ای که به نظر می‌رسد بر دشمنان خویش پیروز گشته و به اوج خود رسیده است، عجز خویش در نجات *zōē* یا حیات زیستی از تباهی‌ای بی‌سابقه را به اثبات رساند، حیاتی که تمام نیرویش را وقف سعادت آن کرده بود. انحطاط دموکراسی مدرن و همگرایی فزاینده‌اش با دولت‌های توتالیتر در جوامع پسادموکراتیک مبتنی بر نمایش (امری که با الکسیس دو توکویل رفته‌رفته آشکار می‌گردد و جواز نهایی‌اش را در تحلیل‌های گی دوبور می‌یابد) به احتمال قوی در همین معضل ریشه دارد، معضلی که مشخصه آغاز دموکراسی است و آن را وادار می‌کند هم‌دستِ سرسخت‌ترین دشمن‌اش شود. امروزه سیاست جز زندگی هیچ ارزشی (و نتیجتاً هیچ ضدارزشی) را به رسمیت نمی‌شناسد، و تا زمانی که تناقضات نهفته در این واقعیت حل نشده‌اند، نازیسم و فاشیسم — که تصمیم‌گیری درباره حیات برهنه را به اصل یا معیار سیاسیِ اعلیٰ بدل ساخته‌اند — (سرسختانه با ما خواهند ماند. برطبق شهادت روبر آنتلم، به‌واقع آنچه اردوگاه‌های کار به ساکنان خود آموختند دقیقاً این بود که: «به پرسش گرفتنِ آدم‌بودنِ آدمی نوعی پافشاری کمابیش زیست‌شناختی بر تعلق به نوع بشر را برمی‌انگیزد».<sup>۵</sup>

دعوی وجود نوعی همبستگی عمیق میان دموکراسی و توتالیتریسم (که ما باید در اینجا آن را با احتیاط کامل پیش کشیم)، برخلاف تز لئو اشتراوس در مورد همگرایی پنهان اهداف نهایی لیبرالیسم و کمونیسم، آشکارا نوعی دعوی

تاریخ‌نگارانه نیست، دعوی‌ای که بناست لغو و هم‌سطح کردن تفاوت‌های عظیمی را جایز شمارد که وجه مشخصه تاریخ دموکراسی و توتالیترسم و رقابت میان آنها اند. مع‌هذا این دعوی باید در سطحی تاریخی- فلسفی قاطعانه حفظ شود؛ زیرا فقط همین دعوی است که به ما اجازه می‌دهد راه خود را در نسبت با واقعیت‌های جدید و همگرایی‌های پیش‌بینی‌نشده پایان هزاره دوم بیابیم، و راه را برای آن سیاست نوینی بگشاییم که هنوز عمدتاً باید ابداع گردد.

ارسطو با قراردادن «روز زیبا»ی [euhemeria] زندگی ساده در برابر «دشواری اعظم» bios یا حیات سیاسی در قطعه فوق‌الذکر، به احتمال قوی زیباترین صورت‌بندی از این معضل را، که در بن سیاست غربی نهفته است، به دست داد. بیست و چهار قرن که از آن زمان گذشته است فقط راه‌حلهایی موقتی و بی‌تأثیر به بار آورده است. سیاست غربی با به انجام رساندن رسالت متافیزیکی‌ای که آن را واداشته تا بیش از پیش هیأت نوعی سیاست زیستی را به خود بگیرد، در برقراری پیوند میان bios و zoē صوت و زبان، موفق نبوده است، پیوندی که بتواند این شکاف را به هم آورد. حیات برهنه به شکل امر استثنایی، یعنی به شکل چیزی که صرفاً از طریق حذف ادغام می‌گردد، در بطن این شکاف، جزئی از این سیاست باقی می‌ماند. چگونه می‌توان «حلاوت طبیعی» zoē را سیاسی ساخت؟ و پیش از هرچیز، آیا zoē واقعاً نیازمند سیاسی‌شدن است و یا این سیاست است که از قبل در دل zoē به مثابه ارزشمندترین هسته‌اش نهفته است؟ سیاست زیستی توتالیترسم مدرن و جامعه مبتنی بر مصرف‌گرایی و لذت‌طلبی توده‌ای، هردو، یقیناً در حکم پاسخ‌هایی به این پرسش‌هایند. با این حال تا وقتی سیاستی کاملاً نوین — یعنی سیاستی که دیگر مبتنی بر exoptio ی حیات برهنه نیست — پیش‌رو نباشد، هر نظریه و هر کنشی زندانی و فلج باقی خواهد ماند، و «روز زیبا»ی زندگی صرفاً یا از طریق خون و مرگ به میان شهروندان خواهد آمد و یا از طریق همان بی‌معنایی تام و تمامی که جامعه نمایش بر آنها تحمیل می‌کند.

تعریف کارل اشمیت از حاکمیت («حاکم کسی است که در مورد وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد») به تعریفی رایج و پیش‌پاافتاده بدل گشت حتی پیش از آنکه کسی به صرافت آن افتد که موضوع اصلی در این تعریف چیزی نیست مگر مفهوم نهایی و مرزی آموزه قانون و دولت، مفهومی که در آن حاکمیت با حوزه زندگی هم‌مرز می‌شود (زیرا هرگونه مفهوم نهایی یا مرزی همواره مرزی میان دو مفهوم است) و از این حوزه تمایزناپذیر می‌گردد. تا زمانی که قالب دولت بر سازنده افق بنیادین هر نوع حیات جمعی بود، و آن آموزه‌های سیاسی، دینی، حقوقی و اقتصادی که این قالب را برپا نگه می‌داشتند هنوز قوی بودند، این «غایی‌ترین حوزه» نمی‌توانست به درستی نمایان گردد. مسأله حاکمیت به این پرسش تقلیل می‌یافت که چه کسی در بطن نظام سیاسی واجد قوا و اختیاراتی خاص بود، بی‌آنکه خود آستانه نظام سیاسی هیچ‌گاه به پرسش کشیده شود. اما امروزه که ساختارهای دولتی عظیم درگیر نوعی فرآیند اضمحلال شده‌اند و وضعیت فوق‌العاده و اضطراری، همان‌طور که والتر بنیامین پیش‌بینی کرد، به قاعده بدل شده است، زمان آن رسیده است که مسأله ساختار و حدود آغازین قالب دولت احیا گردد و در چشم‌انداز جدیدی قرار داده شود. نارسایی نقد آنارشیستی و مارکسی از دولت دقیقاً در غفلت از این ساختار و در نتیجه کنار نهادن *arcanum imperii* [راز حکمرانی]، نهفته بود، تو گویی این راز بیرون از وانموده‌ها و ایدئولوژی‌هایی که برای توجیه‌اش فراخوانده می‌شد، هیچ جوهر دیگری نداشت. ولی حقیقت آن است که آدمی در نهایت با دشمنی که ساختار او را نمی‌فهمد یکی می‌شود، و نظریه دولت / وضعیت [state] (و به‌ویژه وضعیت استثنایی، یعنی همان دیکتاتوری پرولتاریا به منزله مرحله گذار به جامعه بی‌طبقه) همان صخره‌ای است که انقلاب‌های قرن ما بر آن درهم شکسته‌اند.

بنابراین کتاب حاضر، که در آغاز کار قرار بود واکنشی به راز آمیخته ساختن خونین یک نظم سیاره‌ای نوین باشد، باید با مسایلی — پیش از همه، مسأله

تقدس حیات — درگیر شد که مؤلف قبلاً پیش‌بینی نکرده بود. اما در جریان تحقیق و نگارش، این نکته روشن شد که آدمی نمی‌تواند در حیطه‌ای از این‌دست، هیچ‌یک از آن مفاهیمی را تضمین شده بپندارد که علوم انسانی (از حقوق گرفته تا انسان‌شناسی) به خیال خود به مثابه اموری بدیهی تعریف کرده یا پیش‌فرض گرفته بودند، و اینکه بسیاری از این مفاهیم — در متن وضعیت اضطراری فاجعه — باید بی‌هیچ ملاحظه‌ای بازبینی شوند.

## منطق حاکمیت

### ۱- پارادوکس حاکمیت

۱-۱- پارادوکس حاکمیت عبارت است از این واقعیت که حاکم، در آن واحد، درون و بیرون نظام قانونی است. اگر حاکم حقیقتاً همان کسی است که نظام قانونی قدرت اعلام وضعیت استثنایی و در نتیجه، قدرت تعلیق اعتبار خود نظام را بدو اعطا می‌کند، پس «حاکم بیرون از نظام قانونی معتبر است و با این حال بدان تعلق دارد، زیرا تصمیم‌گیری در این مورد که آیا قانون اساسی باید درکل تعلیق گردد، برعهده اوست». این نکته خاص که حاکم «در آن واحد، درون و بیرون نظام قانونی است»، (تأکید از من) به هیچ‌وجه بی‌اهمیت نیست: حاکم، که واجد قدرت قانونی تعلیق اعتبار قانون است، قانوناً خود را بیرون از قانون جای می‌دهد. این بدان معناست که پارادوکس [حاکمیت] می‌تواند به شکل زیر نیز صورت‌بندی گردد: «قانون بیرون از خودش است»، یا: «من، شخص حاکم، که بیرون از قانون‌ام، اعلام می‌کنم که هیچ‌چیز بیرون از قانون نیست».

توپولوژی‌ای که به‌طور ضمنی در این پارادوکس حضور دارد شایسته تأمل است، زیرا اینکه حاکمیت تا چه اندازه مشخص‌کننده مرز نظام قانونی است (مرز به هر دو معنای پایان و اساس) فقط زمانی روشن خواهد شد که ساختار این پارادوکس فهمیده شود. اشمیت این ساختار را به منزله ساختار امر استثنایی

(Ausnahme) معرفی می‌کند:

استثناء آن چیزی است که نمی‌تواند ذیل [قاعده و قانون] قرار داده شود؛ استثناء در برابر رمزگذاری و تدوین عام می‌ایستد، لیکن همزمان یک عنصر صوری مشخصاً حقوقی را عیان می‌کند: تصمیم در هیأت مطلقاً ناب و برهنه‌اش. امر استثنایی در هیأت مطلقاً ناب‌اش زمانی ظهور می‌کند که مسأله بر سر خلق وضعیتی است که در آن، قواعد قانونی می‌توانند معتبر باشند. هر قاعده یا هنجار عامی مستلزم چارچوبی منظم و هرروزه برای زندگی است، چارچوبی که این قاعده بناست عملاً بر آن اعمال گردد، و تابع مقررات آن است. قاعده نیازمند رسانه یا واسطه‌ای همگن است. این قاعده‌مندی عملی صرفاً نوعی «پیش‌فرض بیرونی» نیست که حقوق‌دان بتواند آن را نادیده بگیرد، بلکه برعکس جزئی از اعتبار درون‌ماندگار خود قاعده است. هیچ قاعده‌ای نیست که بر آشوب [chaos] اعمال‌پذیر باشد. برای آنکه نظام قانونی معنایی داشته باشد، [نخست] باید نظم برقرار شود. باید وضعیتی به قاعده ایجاد گردد، و حاکم قطعاً همان کسی است که تصمیم می‌گیرد آیا این وضعیت عملاً برقرار است یا نه. هر قانونی «قانون در وضعیت» است. حاکم وضعیت را به مثابه یک کل در تمامیت‌اش خلق و تضمین می‌کند. تصمیم نهایی در انحصار اوست. ذات حاکمیت دولت در همین جاست، حاکمیتی که از این رو باید به‌درستی به لحاظ قانونی همچون حق انحصاری اخذ تصمیم تعریف گردد، نه همچون حق انحصاری صدور مجوز یا حکمرانی، و البته در اینجا واژه «تصمیم» به معنایی عام به کار رفته است که باید بعداً بسط داده شود. امر استثنایی به روشن‌ترین وجه ذات اقتدار و مرجعیت دولت را عیان می‌سازد. در اینجا است که تصمیم‌گیری از برقراری قواعد قانونی متمایز می‌گردد، و (براساس صورت‌بندی‌ای متناقض) اقتدار اثبات می‌کند که برای خلق قانون، نیازی به قانون ندارد. [...] استثناء از قاعده جالب‌توجه‌تر است. قاعده هیچ‌چیزی را مشخص نمی‌کند، استثناء همه چیز را مشخص می‌کند؛ استثناء نه فقط قاعده را تأیید می‌کند، بلکه قاعده خود فقط از استثناء تغذیه می‌کند. مثاله‌ای پروتستان که مظهر شور حیاتی‌ای بود که تفکر الاهیاتی در



قرن نوزدهم هنوز آن را از دست نداده بود، می‌گوید: «امر استثنایی» امر عام و خودش را توضیح می‌دهد و هرگاه کسی واقعاً بخواهد امر عام را بررسی کند، فقط باید جویای یک استثناء واقعی باشد. امر استثنایی با روشنی‌ای بیش از خود امر عام، همه‌چیز را آشکار می‌کند. پس از چندی، سخن بی‌پایان دربارهٔ امر عام حال آدم را به هم می‌زند - استثناهایی هم در کار است. اگر توضیح آنها ممکن نباشد، توضیح امر عام نیز ممکن نیست. البته معمولاً این مشکل به چشم نمی‌آید، زیرا امر عام نه با شور و اشتیاق بلکه فقط با سطحی‌نگری بی‌دردسر اندیشیده می‌شود. ولی امر استثنایی، برعکس، با شور و شوقی حاد به امر عام می‌اندیشد.<sup>۷</sup>

تصادفی نیست که اشمیت در تعریف استثناء به نوشته‌های یک متاله اشاره می‌کند (که کسی جز سورن کی‌یرکگور نیست). البته جامباتیستا ویکو نیز برتری امر استثنایی را، که وی «پیکربندی غایی فاکت‌ها» می‌خواندش، بر قانون ایجابی به شیوه‌ای نه‌چندان متفاوت تأیید کرده بود: «از این‌رو، حقوق‌دان برجسته آن کسی نیست که، به یاری حافظه‌ای خوب، بر قانون ایجابی [یا مجموعه کلی قوانین] اشراف دارد، بلکه اساساً کسی است که با تکیه بر قضاوتی موشکافانه بلد است چگونه به‌گونه هر موردی بنگرد و واقعیت‌ها و شرایط اساسی‌ای را رؤیت کند که سزاوار تخفیف و مستثناسدن از قواعد عام‌اند».<sup>۸</sup> مع الوصف در قلمرو علوم حقوقی، هیچ‌کجا نمی‌توان نظریه‌ای یافت که چنین مقام والایی برای استثناء قائل شود. زیرا آنچه، به گفتهٔ اشمیت، محل نزاع در استثنای حاکم است، دقیقاً همان شرط امکان برقراری قاعدهٔ قانونی و، به همراهش، نفس معنای اقتدار و مرجعیت دولت است. حاکم به میانجی وضعیت استثنایی، «آن شرایطی را خلق و تضمین می‌کند» که قانون برای اعتبار خودش بدان نیاز دارد. اما این «شرایط» چیست، ساختارش کدام است، حال که خودش چیزی نیست مگر تعلیق قاعده؟

ff تقابل ویکویی میان قانون ایجابی (iustheticum) و استثناء به‌خوبی مبین جایگاه خاص امر استثنایی است. استثناء عنصری در قانون است که از قانون ایجابی در هیأت

تعلیق این قانون فراتر می‌رود. استثناء با قانون ایجابی همان نسبتی را دارد که الاهیات سلبی با الاهیات ایجابی. در همان حال که دومی صفاتی معین به خدا نسبت می‌دهد، الاهیات سلبی (یا عرفانی)، با «نه این - و نه آن» اش، انتساب هرگونه صفتی به خداوند را نفی و تعلیق می‌کند. مع هذا الاهیات سلبی بیرون از الاهیات نیست، بلکه به واقع می‌توان نشان داد که به مثابه همان اصلی عمل می‌کند که امکان عام وجود چیزی به نام الاهیات را پی می‌ریزد. الوهیت فقط از آن حیث می‌تواند به موضوع نوعی حمل یا انتساب بدل گردد که در مقام آنچه بیرون از هر شکل ممکن از حمل برقرار است، به شیوه‌ای سلبی پیش فرض گرفته شده باشد. به همین سیاق، قانون ایجابی نیز فقط از آن حیث می‌تواند موارد به قاعده را به مثابه قلمرو اعتبار خویش تعریف کند، که اعتبارش در وضعیت استثنایی تعلیق شده باشد.

۲-۱- استثناء نوعی حذف است. آنچه از قاعده عام حذف می‌گردد، یک مورد فردی است. اما گویاترین مشخصه امر استثنایی این است: این طور نیست که آنچه حذف می‌شود، به واسطه حذف شدن، مطلقاً فاقد هر رابطه‌ای با قاعده عام باشد. درست برعکس، آنچه در استثناء حذف می‌شود، خود را در نسبت با قاعده برپا نگه می‌دارد، آن هم در هیأت تعلیق قاعده. قاعده بر استثناء اعمال می‌گردد، آن هم تا آنجا که دیگر بر آن اعمال نمی‌گردد و از آن پا پس می‌کشد. در نتیجه، وضعیت استثنایی آن آشوب مقدم بر نظم نیست، بلکه همان وضعیتی است که از تعلیق نظم ناشی می‌شود. در این معناست که استثناء [exception] حقیقتاً، مطابق با ریشه لغوی اش، بیرون آورده (excipere < excipere) می‌شود، و نه آنکه صرفاً حذف گردد.\* غالباً به این نکته اشاره شده است که ساختار نظام حقوقی - سیاسی عبارت است از ادغام آن چیزی که همزمان بیرون رانده می‌شود. از همین رو است که ژیل دلوز و فلیکس گتاری می‌نویسند: «حاکمیت فقط بر

---

\* این واژه در زبان آلمانی به روشنی چنین معنایی را می‌رساند؛ Ausnahme از فعل ausnehmen به معنای تحت‌اللفظی بیرون گرفتن است. واژه فارسی/ عربی استثناء نیز به همین قرار است: در فرهنگ فارسی معین، در برابر این واژه، موارد «جدا کردن، بیرون آوردن، خارج کردن» آمده است.

آن چیزی حکم می‌راند که قادر به درونی‌کردن‌اش است.<sup>۹</sup> موریس بلانشو، در ارتباط با «حبس اعظم»ی که میشل فوکو در تاریخ جنون خویش توصیف کرده است، از تلاش جامعه برای «حبس کردن بیرون» (enfermer de dehors) سخن می‌گوید، که به معنی برساختن نوعی «فضای درونی مبتنی بر انتظار یا استثناء» است. نظام، در رویارویی با مازاد، چیزی را که مازاد بر خودش است، از طریق نوعی منع درونی می‌کند و بدین‌سان «خود را به مثابه امری بیرون از خویش معرفی می‌کند».<sup>۱۰</sup> اما آن استثنایی که تعیین‌کننده ساختار حاکمیت است، از این‌هم پیچیده‌تر است. در اینجا آنچه بیرون است، نه صرفاً از طریق نوعی منع یا حبس کردن، بلکه به واسطه تعلیق اعتبار نظام حقوقی ادغام می‌گردد یعنی با رخصت دادن به نظام حقوقی تا از امر استثنایی پا پس کشد و آن را رها سازد (abandon). این استثناء نیست که خود را از قاعده کسر می‌کند؛ بلکه این قاعده است که، با تعلیق خویش، به استثناء دامن می‌زند و تازه، با برپانگه‌داشتن خویش در پیوند با استثناء، خود را به مثابه یک قاعده برمی‌سازد. «زور» خاص قانون عبارت است از همین ظرفیت قانون برای برپانگه‌داشتن خویش در پیوند با امری بیرونی. ما آن شکل افراطی رابطه یا نسبت را، که به واسطه آن چیزی صرفاً از طریق حذف‌اش ادغام می‌گردد، رابطه یا نسبت استثناء می‌نامیم. وضعیتی که در حالت استثنایی ایجاد می‌شود، دارای این مشخصه غریب است که نه می‌توان آن را به منزله یک وضعیت بالفعل تعریف کرد و نه به مثابه یک وضعیت حقوقی، بلکه برعکس، این وضعیت نوعی آستانه پارادوکسیکال عدم‌تمایز میان این‌دو را مستقر می‌سازد. این وضعیت امر بالفعل نیست زیرا فقط از طریق تعلیق قاعده خلق می‌شود؛ اما درست به همین دلیل حتی یک مسأله حقوقی هم نیست، حتی اگر در را به روی زور قانون باز کند. این معنای غایی همان پارادوکسی است که اشمیت آن را با این عبارت صورت‌بندی می‌کند که تصمیم حاکم «نشان می‌دهد که برای خلق قانون، نیازی به قانون ندارد.» مسأله اصلی در استثنای حاکم آن قدرها مهار و خنثی‌کردن نوعی مازاد

نیست که خلق و تعیین همان فضایی که نظام حقوقی-سیاسی می‌تواند در آن معتبر باشد. در این معنا، استثنای حاکم همان «مکان‌سازی» (Ortung) بنیادین است، که خود را به متمایز ساختن امر درونی از امر بیرونی، یا وضعیت عادی از آشوب، محدود نمی‌کند، بلکه برعکس، آستانه‌ای (وضعیت استثنایی) میان آن‌دو ترسیم می‌کند، آستانه‌ای که بر مبنای آن، درون و بیرون درگیر آن مناسبات توپولوژیک پیچیده‌ای می‌شوند که اعتبار نظم حقوقی را ممکن می‌سازند.

از این‌رو، به گفته اشمیت، آن «نظم‌بخشیدن به مکان» که بر سازنده نوموس حاکم است، نه فقط در حکم «تصرف ارضی» (Landsnahme) - تعیین یک نظام قانونی و یک نظام قلمروای (یعنی یک Ordnung و یک Ortung) - است بلکه بیش از هر چیز نوعی «مصادره بیرون»، نوعی استثناء (Ausnahme) است.

¶ از آنجا که «هیچ قاعده‌ای بر آشوب اعمال‌پذیر نیست»، پس آشوب نخست باید از طریق ایجاد یک منطقه عدم‌تمایز میان درون و بیرون، آشوب و وضعیت عادی - یعنی از طریق وضعیت استثنایی - در نظام قانونی ادغام شود. یک قاعده برای آنکه به چیزی رجوع کند باید آنچه را بیرون از رابطه است (یعنی امر بی‌ربط) پیش‌فرض گیرد، و با این حال رابطه‌ای با آن برقرار سازد. بدین‌سان، رابطه استثناء به‌سادگی مبین ساختار صوری آغازین رابطه قانونی است. در این معنا، تصمیم حاکم در مورد استثناء همان ساختار سیاسی-حقوقی آغازینی است که امر ادغام‌شده در و امر حذف‌شده از نظام قانونی فقط بر مبنای آن معنا پیدا می‌کنند. از این‌رو، وضعیت استثنایی، در هیأت یک کهن‌الگو، اصل اساسی هرگونه مکان‌سازی قانونی است؛ زیرا فقط وضعیت استثنایی است که می‌تواند مکانی را باز کند که در آن، تعیین یک نظام قانونی خاص و یک قلمرو مشخص ممکن می‌گردد. از این‌رو، یافتن یا ساختن مکانی برای خود وضعیت استثنایی اساساً ناممکن است (حتی اگر بتوان هرازگاهی مرزهای مکانی-زمانی مشخصی را بدان نسبت داد).

بنابراین گره میان مکان‌سازی (Ortung) و نظم‌دهی (Ordnung)، که بر سازنده «نوموس زمین» است<sup>۱۱</sup>، حتی پیچیده‌تر از آنی است که اشمیت می‌گوید، و در گنه خود حاوی ابهامی بنیادین، نوعی منطقه عدم‌تمایز بی‌جا و مکان یا استثنایی است که،

در تحلیل نهایی، درمقام اصل جابه‌جایی نامتناهیِ گره، ضرورتاً علیه آن عمل می‌کند. یکی از تزه‌های تحقیق حاضر آن است که در عصر ما، وضعیت استثنایی درمقام ساختار سیاسی بنیادین، بیش از پیش رو می‌آید و سرانجام رفته‌رفته به قاعده بدل می‌شود. هنگامی که عصر ما کوشید تا مکانی دائمی و مرئی به این امر بی‌جا و مکان عطا کند، حاصل‌اش اردوگاه کار اجباری بود. اردوگاه — و نه زندان — همان مکانی است که بر این ساختار آغازینِ نوموس منطبق است. این امر، گذشته از موارد دیگر، توسط این واقعیت اثبات می‌شود که اگرچه قانون زندان فقط تشکیل‌دهنده حوزة خاصی از قانون جزاست و بیرون از نظام قانونیِ عادی نیست، آن منظومه قانونی-حقوقی که هدایت‌کننده اردوگاه است (چنان‌که خواهیم دید) همان قانون وضعیت اضطراری و حکومت نظامی است. به همین سبب است که نمی‌توان تحلیل اردوگاه را در همان مسیری جای داد که به لطف آثار فوکو از تاریخ جنون تا مراقبت و تنبیه، گشوده شد. اردوگاه درمقام مکان استثناییِ مطلق به‌لحاظ توپولوژیک متفاوت از یک فضایِ صرفِ حبس است. و همین مکان استثنایی، که در آن، گره میان مکان‌سازی و نظم‌دهی به‌طور قطعی گسسته می‌شود، است که به بحرانِ «نوموس زمین» کهن شکل بخشیده است.

۳-۱- اعتبار یک قاعده قانونی با اعمال آن بر موردی فردی، مثلاً یک محاکمه یا موردی از اجرای قانون، مطابق نیست؛ درست برعکس، قاعده، دقیقاً از حیث عام‌بودن‌اش، باید مستقل از مورد فردی معتبر باشد. در اینجا است که حوزة قانون قرابت ذاتی‌اش با حوزة زبان را عیان می‌سازد. دقیقاً همان‌گونه که به هنگام تحقق عملیِ گفتار، کلمه تواناییِ اشاره به برشی از واقعیت را فقط تا آنجا کسب می‌کند که به هنگام اشاره‌نکردن نیز بامعنا باشد (یعنی درمقام زبان [Langue] در تقابل با کلام [parole]، درمقام واژه‌ای اساساً واجد انسجام لغوی، و مستقل از کاربرد مشخص‌اش در گفتار)، قاعده نیز فقط از آن‌رو می‌تواند به مورد فردی رجوع کند که در استثنای حاکم، به مثابه بالقوگی ناب در تعلیق هرگونه ارجاع عملی برقرار و معتبر باشد. و درست همان‌گونه که زبان امر غیرزبانی را پیش‌فرض می‌گیرد آن‌هم به منزله چیزی که زبان باید خود

را در قالب رابطه‌ای بالقوه با آن سرپا نگه دارد (در شکل یک *Langue* یا به بیان دقیق‌تر، یک بازی دستوری، یعنی در شکل گفتاری که اشاره‌گری بالفعل آن در حالت تعلیق نامتناهی حفظ می‌شود)، تا بدین وسیله سپس بتواند در تحقق عملی گفتار، به این امر غیرزبانی اشاره کند، به همین ترتیب قانون نیز امر غیرقانونی (فی‌المثل خشونت محض در قالب وضعیت طبیعی) را به منزله آن چیزی پیش‌فرض می‌گیرد که قانون، در وضعیت استثنایی، در پیوندی بالقوه با آن حفظ می‌شود. استثنای حاکم (در مقام منطقه عدم‌تمایز میان طبیعت و قانون) همان پیش‌فرض ارجاع قانونی در حالت تعلیق آن است. در هر قاعده‌ای که به چیزی فرمان می‌دهد یا از آن منع می‌کند (برای مثال، در قاعده‌ای که آدم‌کشی را منع می‌کند) شبیح ناب و تجویزناپذیر یک عمل [مجرمانه] به مثابه یک استثنای پیش‌فرض گرفته‌شده مندرج است، همان عملی که در موارد عادی، موجب تخطی از خود قاعده است (نمونه بارز این عمل، در مثال فوق، کشتن یک انسان نه به مثابه ارتکاب خشونت طبیعی، بلکه به مثابه ارتکاب خشونت حاکمانه در وضعیت استثنایی است).

¶ هگل نخستین کسی بود که حقیقتاً به آن ساختار پیش‌فرض‌داری واقف شد که به لطف آن، زبان در آن واحد بیرون و درون خویش است و امر بی‌واسطه (غیرزبانی) خود را به مثابه هیچ‌چیز مگر پیش‌فرض زبان عیان می‌سازد. هگل در *پدیدارشناسی روح* نوشت: «زبان همان عنصر کاملی است که در آن، درونی‌بودن همان‌قدر بیرونی است که بیرونی‌بودن درونی». دیدیم که فقط تصمیم حاکم در مورد وضعیت استثنایی آن مکانی را باز می‌کند که در آن می‌توان مرزهای میان درون و بیرون را ترسیم کرد، مکانی که در آن، می‌توان قواعدی معین را به قلمروهایی معین نسبت داد. دقیقاً به همین شیوه، فقط زبان است که در مقام بالقوگی ناب دلالت، با جداکردن خود از هرگونه مورد مشخص گفتار، امر غیرزبانی را از امر زبانی مجزا می‌سازد و گشودن حیطه‌هایی از گفتار بامعنا را ممکن می‌سازد که در آنها، کلماتی معین با مصداق‌هایی معین تطابق دارند. زبان همان حاکمی است که در یک وضعیت استثنایی دائمی اعلام

می‌کند که هیچ‌چیزی بیرون از زبان نیست، و اینکه زبان همواره ورای خویش است. شالوده ساختار خاص قانون در همین ساختار پیش‌فرض‌دار زبان بشری نهفته است. این ساختار مبین همان حذف ادغامی‌ای است که هر شیء‌ای، به‌واسطه بودن در زبان، به‌واسطه نامیده‌شدن، تابع آن است. در این معنا، [سخن]گفتن همواره گفتن [یا اعلام] قانون، *ius dicere* است.

۴-۱- از این منظر، استثناء در نسبت با مثال [example] جایگاهی متقارن دارد و همراه با آن سیستمی را تشکیل می‌دهد. استثناء و مثال همان دو وجهی‌اند که به‌واسطه آنها یک مجموعه می‌کوشد تا یک‌نواختی خویش را بنیان نهد و حفظ کند. ولی در همان حال که استثناء، چنان‌که دیدیم، نوعی حذف ادغامی است (که به کار ادغام کردن آنچه حذف شده می‌آید)، مثال، برعکس، به مثابه نوعی ادغام حذفی عمل می‌کند. مورد مثال دستوری را در نظر بگیرید<sup>۱۲</sup>: در اینجا پارادوکس آن است که گفته یا لفظی منفرد، که به‌هیچ‌وجه از دیگر گفته‌های نوع خودش متمایز نیست، دقیقاً تا آنجا از آنها مجزاست که یکی از آنهاست. اگر جمله یا واحد نحوی «دوستت دارم» به منزله مثالی از یک کنش کلامی اجرایی بر زبان آید، آن‌گاه از یک‌سو نمی‌توان این جمله را در پس‌زمینه‌ای عادی فهمید، اما از سوی دیگر هنوز باید با آن به مثابه گفته‌ای واقعی برخورد کرد تا بتوان آن را یک مثال دانست. مثال تعلق خویش به یک طبقه را به نمایش می‌گذارد، اما درست به همین دلیل، در همان لحظه‌ای که این طبقه را معرفی و مشخص می‌سازد، از آن پا بیرون می‌نهد (در مورد یک واحد زبان‌شناختی، مثال بدین‌سان دلالت‌گری خویش را به نمایش می‌گذارد، و از این طریق معنای خود را تعلیق می‌کند). حال اگر کسی بپرسد آیا قاعده بر مثال اعمال می‌شود یا نه، پاسخ ساده نیست، زیرا قاعده بر مثال فقط درمقام موردی عادی اعمال می‌گردد، و مسلماً نه درمقام یک مثال. از این‌رو، مثال از موارد عادی حذف می‌شود نه بدین‌سبب که به آنها تعلق ندارد، بلکه برعکس، بدین‌سبب که تعلق خویش به آنها را به رخ می‌کشد. مثال به معنای

ریشه‌شناختی کلمه، حقیقتاً یک *paradeigma* [سرמשق] است: آنچه «سوا نشان داده می‌شود»، و یک طبقه می‌تواند حاوی هر چیزی باشد مگر پارادایم یا سرמשق خودش. طرزکار استثنا متفاوت است. در همان‌حال که مثال از مجموعه حذف می‌گردد از آن حیث که بدان تعلق دارد، استثنا در موارد عادی ادغام می‌گردد دقیقاً از آن‌رو که به آنها تعلق ندارد. درست همان‌گونه که تعلق به یک طبقه فقط از طریق یک مثال نشان داده می‌شود — یعنی بیرون از خود طبقه — عدم تعلق نیز فقط در مرکز طبقه نشان داده می‌شود، به یاری یک استثنا. همان‌طور که از مناظره میان آنومالیست‌ها [اصحاب استثنا] و آنالوجیست‌ها [اصحاب قاعده] در جمع دستوریون کهن برمی‌آید، استثنا و قاعده در هر مورد مفاهیمی همبسته و نهایتاً تمییزناپذیرند و هر زمان که قرار است معنای تعلق و اجتماع آحاد تعریف شود، پا به صحنه می‌نهند. در هر سیستم منطقی، همچون در هر سیستم اجتماعی، رابطه میان درون و بیرون، میان صمیمیت و بیگانگی، تا همین حد پیچیده است.

¶ در قانون محاکم رومی، *exceptio* به خوبی نشانگر همین ساختار ویژه امر استثنایی است. *exceptio* نوعی ابزار دفاعی برای فرد متهم است که، در صورت صدور حکم، در جهت خنثی کردن قطعیت دلایل اقامه‌شده از سوی شاکی عمل می‌کند و بدین‌سان اعمال عادی *jus civile* [قانون مدنی] را ناموجه می‌سازد. رومیان به این امر به مثابه شکلی از حذف می‌نگریستند که معطوف به اعمال قانون مدنی است («بدین امر استثنا اطلاق می‌شود، زیرا تقریباً نوعی حذف است، نوعی حذف که معمولاً در تقابل با جریان محاکمه اقامه می‌شود تا بدین‌وسیله آنچه در دادخواست و حکم صادره مستدل گشته بود، حذف شود» دوجستا، ۱۰۲: ۴۴). در این معنا، *exceptio* مطلقاً خارج از قانون نیست، بلکه اساساً نشانگر تخلفی میان دو اقتضای حقوقی است، تخلفی که در قانون رومی به تقابل میان *jus civile* و *jus honorarium* [قانون حیثیتی] برمی‌گردد، یعنی به قانونی که از سوی قانون‌گذار وضع می‌شود تا کلی‌بودن بیش از حد هنجارهای قانون مدنی را تعدیل کند.



از این رو *exceptio* در شکل فنی‌اش در قانون محاکم رومی، در هیأت نوعی تبصره شرطی سلبی تجلی می‌یابد که میان دادخواست و حکم صادره گنجانده می‌شود و به واسطه آن محکومیت متهم تابع عدم وجود مدرکی می‌شود که دادخواست و حکم صادره، هر دو، آن را مستثنا ساخته‌اند (برای مثال: در صورت عدم وجود سوءنیت). بدین‌سان، مورد استثنایی از حوزه شمول قانون مدنی حذف می‌گردد، لیکن بی‌آنکه از این طریق تعلق این مورد خاص به مقررات قانونی زیر سؤال رود. استثناء حاکم معرف ساحتی فراتر است: این استثنا با جابه‌جایی تخالف میان دو اقتضای حقوقی، آن را به رابطه‌ای حدی میان آنچه دورن و آنچه بیرون قانون است، بدل می‌سازد.

تعریف ساختار قدرت حاکم، با همه الزامات واقعی بی‌رحمانه‌اش، به یاری دو مقوله دستوری بی‌آزار شاید چندان به‌جا به نظر نرسد. مع‌هذا می‌توان بر این مورد انگشت نهاد که خصلت مهم و اساسی مثال زبانی و تمییزناپذیری غایی آن از استثنا نشانگر تداخلی تردیدناپذیر با قدرت حاکم بر مرگ و زندگی است. می‌توانیم به بخشی از کتاب *داوران در عهد عتیق* (۱۲:۶) اشاره کنیم که در آن، قلاطیان هویت افرامیت‌ها را، که می‌کوشند با فرار به آن‌سوی رود اردن خود را نجات دهند، از این طریق تعیین می‌کنند که از ایشان می‌خواهند واژه «شیبولت» را، که افرامیت‌ها آن را «سیبولت» تلفظ می‌کنند، بر زبان آورند («مردان گلید به او گفتند: آیا تو افرامیت هستی؟» اگر می‌گفت نه، آنگاه به او می‌گفتند: «پس بگو شیبولت؛ و او می‌گفت «سیبولت»؛ زیرا قادر نبود آن را به درستی تلفظ کند. پس او را می‌گرفتند و در کرانه رود اردن می‌کشتند»). در قالب کلمه شیبولت، مثال و استثناء تمییزناپذیر می‌شود: «شیبولت» نوعی استثنای مثال‌گونه، یا مثالی است که همچون یک استثنا عمل می‌کند. (پس جای تعجب نیست که در وضعیت استثنایی تمایلی به توسل به مجازات مثال‌گونه و عبرت‌آموز وجود دارد.)

۵-۱- نظریه مجموعه‌ها میان عضو و بخشی از مجموعه بودن تمایز می‌نهد. یک عنصر زمانی ادغام می‌شود که بخشی از یک مجموعه باشد، آن‌هم به این معنا که همه اعضایش اعضای آن مجموعه باشند (در این حالت می‌توان گفت  $b \subset a$  زیرمجموعه‌ای از  $a$  است، و می‌نویسیم:  $b \subset a$ ). اما یک عنصر می‌تواند

عضوی از یک مجموعه باشد بی‌آنکه در آن ادغام گردد یا بخشی از آن باشد (البته عضویت در مقام مفهوم بنیادین نظریه مجموعه‌ها به این صورت نوشته می‌شود:  $b \in a$ )، یا برعکس، یک عنصر می‌تواند بخشی از یک مجموعه باشد، بی‌آنکه یکی از اعضای آن باشد. آلن بدیو در کتاب اخیرش، همین تمایز را بسط می‌دهد تا بتواند آن را به زبان مفاهیم سیاسی ترجمه کند. نزد بدیو، عضویت با نمایش [presentation] تطابق دارد و ادغام با باز-نمایش [Re-presentation]. در این صورت می‌توان گفت یک عنصر عضوی از یک وضعیت است اگر که شمرده و نمایش داده شود (به بیان سیاسی، این عناصر همان افراد یا آحادی‌اند که عضو یک جامعه‌اند). و همچنین می‌توان گفت که یک عنصر در یک وضعیت ادغام و بخشی از آن محسوب می‌شود، اگر که در آن فراساختاری (همان دولت/حالت [State]) بازنمایی شود که در متن آن، ساختار وضعیت به نوبه خود به مثابه یک عضو شمرده می‌شود (یعنی همان افراد جامعه هنگامی که توسط دولت در قالب طبقات، یا در قالب «گروه‌های رأی‌دهنده»، از نو دسته‌بندی می‌شوند). بدیو عنصری را که هم نمایان و هم بازنمایی می‌شود، عادی یا نرمال می‌نامد (یعنی عنصری که هم عضو و هم بخشی از وضعیت است)، و عنصری را که بازنمایی می‌شود، اما نمایان نمی‌شود، مزید (یعنی عنصری که بخشی از وضعیت است، بی‌آنکه عضوی از آن باشد)، و سرانجام عنصری را که نمایان می‌شود اما بازنمایی نمی‌شود، تکین [Singular] می‌نامد (یعنی عنصری که یک عضو است بی‌آنکه بخشی از وضعیت باشد).<sup>۱۳</sup>

در چنین طرحی، تکلیف استثنای حاکم چه می‌شود؟ در وهله نخست، به نظر می‌رسد این استثناء به مورد سوم تعلق دارد، یا به بیان دیگر، استثناء به نوعی عضویت بدون ادغام تجسم می‌بخشد. و این مسلماً همان موضع بدیوست. اما آنچه ویژگیِ دعوی حاکم را تعیین می‌کند دقیقاً آن است که این دعوی از آن حیث بر استثنا اعمال می‌شود که دیگر بر آن اعمال نمی‌شود، یعنی این دعوی

چیزی را در خود ادغام می‌کند که بیرون از خودش است. بدین‌سان استثنای حاکم همان سیما یا هیأتی است که در آن، خودِ تکین‌بودن [Singularity] بازنمایی می‌گردد، آن‌هم از آن حیث که غیرقابل بازنمایی است. آنچه به‌هیچ‌وجه ادغام نمی‌گردد، در قالب استثناء ادغام می‌شود. در طرح بدیو، استثناء معرف چهارمین سیماست، نوعی آستانهٔ عدم‌تمایز میان امر مزید (بازنمایی بدون نمایش) و امر تکین (نمایش بدون بازنمایی)، چیزی همچون نوعی ادغام پارادوکسیکال خود عضویت. استثناء همان چیزی است که نمی‌تواند در آن کلی ادغام گردد که خود عضوی از آن است، و نمی‌تواند عضوی از آن مجموعه یا کلی باشد که همواره از قبل در آن ادغام شده است. آنچه در قالب این سیمای حدی آشکار می‌شود، بحران ریشه‌ای هرگونه امکانی برای ایجاد تمایزی روشن میان عضویت و ادغام است، میان بیرون و درون، استثنا و قاعده.

¶ از این چشم‌انداز، تفکر بدیو تفکر دقیق و منسجم امر استثنایی است. به‌واقع مقولهٔ مرکزی او، رخداد، مطابق با ساختار امر استثنایی است. بدیو رخداد را به مثابه عنصری از وضعیت تعریف می‌کند که عضویت‌اش در وضعیت از منظر خود وضعیت تصمیم‌ناپذیر است. از این‌رو برای دولت، رخداد ضرورتاً همچون نوعی مزید ظاهر می‌شود.\* از نظر بدیو، رابطهٔ میان عضویت و ادغام در عین‌حال نشان‌فقدان بنیادین تطابق است، به‌نحوی که ادغام همواره مزاد بر عضویت است (قضیهٔ نقطهٔ مزاد در نظریهٔ مجموعه‌ها). استثنا دقیقاً مبین همین عدم‌امکان انطباق‌دادن عضویت با ادغام توسط سیستم و فروکاستن همهٔ بخش‌های سیستم به یک واحد است.

---

\* به بیان سیاسی، این امر بدین معناست که دولت نخست رخداد را نادیده گرفته و منکر وجود آن می‌شود، مثلاً منکر وقوع اعتصاب در کارخانه یا دانشگاه. اما در قدم بعدی، وقتی زیر فشار، مجبور به تأیید وقوع اعتصاب می‌شود، آن را امری مزید بر واقعیت جامعه یا وضعیت تلقی می‌کند و شرکت‌کنندگان در اعتصاب را معدودی کارگر/دانشجو/عامل بیگانگان می‌نامد، تا بدین وسیله روشن سازد که اعتصاب اگر هم که رخ داده باشد صرفاً توطئه‌ای مربوط به مجموعه‌ای مزید یا بیرون وضعیت است.

از نظرگاه زبان، می‌توان ادغام را به معنا، و عضویت را به مصداق یا ارجاع برگرداند. بدین‌سان این واقعیت که یک کلمه همواره معنایی بیش از مصداق بالفعل خویش دارد، مطابق با قضیه نقطه‌مازاد است. و دقیقاً همین انفصال هم موضوع اصلی نظریه کلود لوی-استروس درباره‌ی مازاد برساننده‌ی دال نسبت به مدلول است («میان این دو همیشه نوعی فقدان هم‌ارزی وجود دارد، که فقط یک شعور الاهی قادر به حل و فصل آن است، و محصول و پیامد آن نوعی وفور دال نسبت به مدلول‌هایی است که پایه و اساس آنند.») و هم موضوع اصلی آموزه‌ی امیل پوینست درباره‌ی تقابل تقلیل‌ناپذیر میان نشانه‌شناسی و معناشناسی است. تفکر عصر ما در همه‌ی حیطه‌ها خود را با ساختار امر استثنایی رودررو می‌یابد. از این‌رو دعوی حاکمانه‌ی زبان عبارت است از تلاش برای انطباق معنا با مصداق، و تثبیت نوعی منطق عدم تمایز میان آن دو، که در آن زبان می‌تواند با از بند رها نگه‌داشتن [abandoning] مصادیق یا مراجع (denotata) و پاپس‌کشیدن از آنها به درون زبان (Langue) ناب («وضعیت استثنایی» زبانی)، خود را در نسبت با آنها سرپا نگه دارد. این همان کاری است که واسازی [deconstruction] انجام می‌دهد، پیش‌کشیدن امور تصمیم‌ناپذیری که نسبت به هرگونه معنا یا دلالت ممکن واجد مازادی نامتناهی‌اند.

۶-۱- به همین سبب است که اشمیت حاکمیت را در قالب تصمیمی در مورد استثنا معرفی می‌کند. در اینجا تصمیم تجلی اراده‌ی سوژه‌ای نیست که به لحاظ سلسله‌مراتبی بر همه‌ی سوژه‌های دیگر برتری دارد، بلکه برعکس معرفت و اندراج بیرون‌بودگی در تن نوموس [قانون] است، همان بیرون‌بودگی‌ای که به این تن، جان و معنا می‌بخشد. حاکم نه در مورد مجاز و غیرمجاز، بلکه در مورد ادغام آغازین موجود زنده در حوزه‌ی قانون یا، به بیان اشمیت، در «شکل‌دهی عادی مناسبات حیات»، که قانون نیازمند آن است، تصمیم‌گیری می‌کند. تصمیم حاکم نه مربوط به *quaestio iuris* [مسأله‌ی امر قانونی] است و نه مربوط به *quaestio facti* [مسأله‌ی امر عملی]، بلکه اساساً معطوف به نفس رابطه‌ی میان امر قانونی و امر عملی است. در اینجا مسأله، آن‌طور که ظاهراً اشمیت مدنظر دارد، نه برسر «جریان قدرتمند حیات» که، در قالب امر استثنایی، «پوسته

مکانیسمی را می‌شکافد که از فرط تکرار خشک شده است، بلکه بر سر آن چیزی است که به درونی‌ترین سرشت قانون ربط دارد. قانون واجد خصیصه‌های تنظیمی و یک «قاعده» است نه از آن‌رو که «فرمان می‌دهد و تجویز می‌کند، بلکه از آن‌رو که پیش از هرچیز باید حوزه ارجاع خویش را در بطن جریان واقعی حیات بیافریند و این ارجاع را تنظیم کند. از آنجا که قاعده شرایط این ارجاع را پیش‌فرض می‌گیرد و درعین‌حال تثبیت‌اش می‌کند، ساختار آغازین قاعده همواره به قرار زیر است: «اگر (در صورت وجود موردی واقعی، برای مثال: *simembrum rupsit*)، آن‌گاه (نتیجه قانونی، برای مثال: *talio esto*)». در چنین ساختاری، یک فاکت یا امر واقع از طریق حذف‌اش از نظام قانونی در این نظام ادغام می‌گردد، و چنین به‌نظر می‌رسد که تخطی از قاعده مقدم بر مورد قانونی یا مجاز و تعیین‌کننده آن است. این نکته که قانون در آغاز شکل نوعی *lex talionis* را به خود می‌گیرد (*talio* احتمالاً مشتق از *talis* و اساساً معادل «خودِ مورد» است) بدین معناست که نظم قانونی بدو خود را صرفاً به مثابه مجازش‌مردن نوعی تخطی عملی معرفی نمی‌کند، بلکه برعکس، خود را از طریق تکرار همان عمل بدون هیچ تجویزی برمی‌سازد، یعنی به مثابه موردی استثنایی. این امر در حکم مجازاتی برای این عمل اول نیست بلکه معرف ادغام آن در نظام قانونی است، یعنی خشونت در مقام کنش قانونی ازلی («زیرا قانون انتقام یا قصاص منصفانه را جایز می‌شمارد.» [به نقل از پمپیوس فستوس]). در این معنا، استثناء همان شکل آغازین قانون است.\*\*

رمز این گرفتارآمدن حیات در قانون منع و تحریم نیست (که به‌هیچ‌وجه

---

\* قاعده حقوقی فوق را کمابیش می‌توان چنین ترجمه کرد: اگر شخص موجب قطع عضو شخص دیگر گردد... آن‌گاه باید به‌عینه قصاص شود.

\*\* به عبارت دیگر، قانون نخست باید قتل نفس را به‌عنوان یک امکان واقعی اما استثنایی پیش‌فرض بگیرد تا سپس بتواند براساس ادغام این تخطی استثنایی از نظم قانونی در خود قانون حکمی نظیر «قتل مکن» یا «اگر کسی مرتکب قتل شد باید قصاص گردد» صادر کند.

نمی‌توان آن را ویژگی انحصاری قاعده قانونی دانست) بلکه گناه است (آن‌هم نه به معنای فنی این مفهوم در قانون جزاء بلکه در آن معنای آغازینی که معرف بده‌کاربودن\* است: *in culpa esse*). و این دقیقاً همان وضعیت ادغام‌شدن از طریق حذف است، وضعیت مرتبط‌بودن با چیزی که آدمی از آن حذف گشته است یا قادر نیست آن را به تمامی به خود گیرد. گناه به تخطی، یعنی تعیین امر مجاز و غیرمجاز، اشاره ندارد، بلکه مرجع آن اعتبار یا زور ناب قانون است، یعنی همان نفس اشاره قانون به هر چیزی. این امر مبنای غایی این اصل حقوقی است که جهل به قانون کسی را از مجازات معاف نمی‌کند، اصلی که هیچ ربطی به حوزه اخلاقی ندارد. ناممکن‌بودن تعیین اینکه آیا گناه قاعده را پی می‌ریزد یا قاعده گناه را برمی‌نهد، توضیح‌دهنده تمیزناپذیری بیرون از درون، و حیات از قانون است که وجه مشخصه تصمیم حاکم در مورد استثنا است. ساختار «حاکمانه» قانون، یا همان «زور» خاص و آغازین‌اش، شکل وضعیتی استثنایی را دارد که در آن امر واقع [فاکت] و قانون تمیزناپذیراند (و با این حال، باید در موردشان تصمیم گرفت و تمیزشان داد). حیاتی، که بدین‌سان مدیون شده است، فقط می‌تواند به‌واسطه پیش‌فرض گرفتن حذف ادغامی‌اش درگیر حوزه قانون شود، یعنی فقط در قالب نوعی *exceptio*. حیات واجد نوعی سیمای حدی است، آستانه‌ای که در آن زندگی هم درون و هم بیرون نظام قانونی است، و این آستانه همان مکان حاکمیت است.

از این‌رو، عبارت «قاعده [...] فقط از استثنا تغذیه می‌کند» باید به صورت تحت‌اللفظی جدی گرفته شود. قانون از هیچ چیز دیگری تغذیه نمی‌کند مگر از آنچه قادر است آن را از طریق حذف ادغامی *exceptio* در درون خویش به دام اندازد: قانون قوت خود را از این امر استثنایی کسب می‌کند و بدون آن نصی مرده بیش نیست. در این معنا، قانون «حقیقتاً هستی‌ای از آن خویش ندارد بلکه وجودش به حیات آدمیان است». تصمیم حاکم این آستانه تمیزناپذیری میان

\* در زبان آلمانی هم دو مفهوم گناه و بدی، هر دو با واژه واحد Schuld بیان می‌شوند.

بیرون و درون، حذف و ادغام، *Nomos* و *physis* [قانون و طبیعت]، را ترسیم و هرازگاهی آن را تجدید می‌کند، آستانه‌ای که در آن حیات به شیوه‌ای ازلی در قانون بیرون نگه داشته یا مستثنی می‌شود. تصمیم حاکم خود همان جایگاه امری تصمیم‌ناپذیر است.

تصادفی نیست که نخستین کار اشمیت تماماً به تعریف مفهوم حقوقی گناه اختصاص دارد. آنچه در این اثر بی‌درنگ جلب توجه می‌کند تصمیم مؤلف در رد کردن هر نوع تعریف تکنیکی- صوری از مفهوم گناه به نفع مقولاتی است که، در نگاه نخست، بیشتر اخلاقی به نظر می‌رسند تا حقوقی. در اینجا به واقع گناه (در تقابل با این ضرب‌المثل حقوقی کهن که «بدون قاعده، گناهی هم درکار نیست») پیش از هر چیز نوعی «فرآیند حیات درونی است، یعنی، چیزی اساساً «درون ذهنی»، که می‌توان آن را به مثابه نوعی «شرارت» واقعی مشخص ساخت که عبارت است از «پیش کشیدن عامدانه اهدافی مغایر اهداف نظام قانونی»<sup>۱۲</sup>.

معلوم نیست که آیا بنیامین هنگام نوشتن «سرنوشت و خصلت» و «نقد خشونت» با این متن اشمیت آشنا بود یا نه؛ با این حال تردیدی نیست که مفهوم او از گناه، به مثابه یک مفهوم حقوقی اولیه، که بی‌جهت به حوزه اخلاقی- دینی انتقال یافته است، با نظر اشمیت توافق کامل دارد — حتی اگر تعریف بنیامین در راستایی سراسر مخالف بسط یابد. از دید بنیامین، باید بر مرحله و حالت هستی‌اهریمنی، که قانون پس‌مانده‌ای از آن است، غلبه کرد و آدمی را از گناه (که چیزی نیست مگر اندراج حیات طبیعی در نظم قانون و تقدیر) رها ساخت. اما در کنه پافشاری اشمیت بر خصلت قانونی و مرکزیت مقوله گناه، نه آزادی انسان اخلاقی بلکه صرفاً نیروی مسلط قدرت حاکم (*katechon*) نهفته است، نیرویی که در بهترین حالت فقط می‌تواند سلطنت دجال را کند سازد.

در ارتباط با مفهوم خصلت نیز همگرایی مشابهی به چشم می‌خورد. اشمیت همچون بنیامین به روشنی خصلت را از گناه تمیز می‌دهد (او می‌نویسد: «مفهوم گناه- مجازات با نوعی عمل سروکار دارد و نه با نوعی وجود»<sup>۱۵</sup>). با این حال نزد بنیامین دقیقاً همین عنصر (یعنی خصلتی مستقل از هرگونه اراده آگاهانه) است که خود را به

مثابه آن اصلی عرضه می‌کند که قادر است آدمی را از گناه رها کند و معصومیت طبیعی‌اش را تأیید کند.

۷-۱- اگر استثناء ساختار حاکمیت است، پس حاکمیت مفهومی منحصرأ سیاسی، مقوله‌ای منحصرأ حقوقی، قدرتی بیرون از قانون (اشمیت)، یا حکومت اعلای نظام قانونی نیست (هانس کلزن): استثناء همان ساختار آغازینی است که در آن قانون به حیات ارجاع می‌کند و با تعلیق‌اش آن را در خود ادغام می‌کند. ما با برگرفتن پیشنهاد ژان-لوک نانسی، نام *ban* (برگرفته از اصطلاح قدیمی ژرمنی‌ای که هم بر حذف و رانده‌شدن از اجتماع و هم بر فرمان و نشانه‌های حاکم دلالت می‌کند) را به این پتانسیل یا بالقوگی قانون اطلاق می‌کنیم که می‌تواند خود را در غیبت خویش سرپا نگه دارد و بی‌آنکه دیگر اعمال شود، اعمال گردد (بالقوگی به مفهوم دقیقاً ارسطویی *dynamis* که همواره در عین حال معادل *dynamis me energien* است: توان بالقوه گذر نکردن به فعلیت. رابطه استثناء یک رابطه *ban* است. آن کس که *banned* شده است به‌واقع صرفاً بیرون از قانون و بی‌ربط بدان نشده است، بلکه برعکس توسط آن *abandoned* می‌شود، یعنی در آن آستانه‌ای که حیات و قانون، بیرون و درون، تمیزناپذیر می‌شوند، تبعید می‌شود و در معرض تهدید قرار می‌گیرد. حقیقتاً به‌سادگی نمی‌توان گفت آیا کسی که طرد یا منع [*banned*] شده است بیرون نظام قانونی است یا درون آن (به همین سبب است که در زبان‌های لاتینی، «*in bando, a*» اساساً هم به‌معنای «دراختیار و مرهون‌بودن» و هم به‌معنای «آزادانه، دراختیار خویش‌بودن»، و «*bandito*» نیز هم به‌معنای «حذف و طردشدن» است و هم به‌معنای «آزاد و دراختیارهمه‌بودن»). در این معناست که پارادوکس حاکمیت می‌تواند شکل «هیچ‌چیز بیرون از قانون نیست» را به خود گیرد. رابطه آغازین قانون با زندگی [ازبند] رهانگه‌داشتن (*Abandonment*) است نه اعمال کردن. توان یا بالقوگی بی‌همتای نوموس، همان «زور قانون» آغازین‌اش،



عبارت است از اینکه نوموس با طرد و رهاکردن زندگی، آن را در بند [ban] خود نگه می‌دارد. و همین ساختار بند یا منع [نهفته در پس قانون] است که ما در ادامه خواهیم کوشید آن را بفهمیم، تا در نهایت بتوانیم آن را به پرسش کشیم.

منع شکلی از رابطه است. اما آنجا که منع فاقد هرگونه محتوای ایجابی است و دوسوی رابطه ظاهراً یکدیگر را حذف (و درعین حال درهم ادغام) می‌کنند، ما دقیقاً با چه نوع رابطه یا نسبتی سروکار داریم؟ آن چه شکلی از قانون است که خود را در هیأت منع [ban] متجلی می‌سازد؟ منع همان شکل ناب ارجاع‌دادن-به-چیزی درکل است، یعنی صرف برقراری رابطه با امر ارتباط‌ناپذیر. در این معنا، منع با شکل حدی یا مرزی رابطه یکی است. از این رو، نقد و سنجش منع ضرورتاً باید نفس شکل رابطه را به پرسش کشد و این نکته را طرح کند که شاید امر سیاسی در ورای [مفهوم] رابطه، و نه دیگر در قالب یک پیوند، اندیشیدنی است.

## ۲- 'نوموس بازیلئوس'

۲-۱- اصلی که براساس آن، حاکمیت از آن قانون است، اصلی که امروزه از برداشت ما از دموکراسی و دولت قانونی جدایی‌ناپذیر به نظر می‌رسد، به هیچ وجه پارادوکس حاکمیت را حذف نمی‌کند؛ برعکس، حتی آن را به نهایی‌ترین نقطه انکشافش می‌رساند. از زمان کهن‌ترین صورت‌بندی ثبت‌شده از این اصل، قطعه ۱۶۹ چکامه پیندار، حاکمیت قانون در ساحتی چنان مبهم و ظلمانی جای گرفته است که پژوهشگران را واداشته به درستی از وجود نوعی «معما» سخن بگویند. در ذیل، متن بازسازی‌شده این قطعه را می‌خوانیم:

نوموس، حاکم همه چیز،

میرایان و نامیرایان،

با دستی قوی‌تر از همه رهبری می‌کند،

توجیه‌گرِ خشن‌ترین‌ها.  
 من با نظر به کرده‌های هرکول  
 چنین حکم می‌کنم.

معمای موردنظر ما چیزی بیش از این واقعیت است که برای این قطعه، تفاسیر ممکن بسیاری وجود دارد. نکتهٔ تعیین‌کننده این است که شاعر حاکمیت نوموس را از طریق توجیه خشونت تعریف می‌کند (و اشارهٔ او به دزدی‌کردن هرکول تردیدی در این باره باقی نمی‌گذارد). معنای این قطعه فقط زمانی روشن می‌شود که دریابیم در کنه آن، نوعی وحدت‌بخشی رسوایی‌آمیز نهفته است، یعنی وحدت‌بخشیدن به آن دو اصل اساساً متضادی که یونانیان آنها را *Bia* و *Dikē*، خشونت و عدالت، می‌نامیدند. نوموس آن قدرتی است که، «با دستی قوی‌تر از همه»، اتحاد پارادوکسیکال این دو نیروی متخالف را ایجاد می‌کند (در این معنا، اگر «معما» را به مفهوم ارسطویی‌اش درک کنیم، یعنی به مثابه نوعی «وحدتِ ضدین»، این قطعه حقیقتاً حاوی یک معماست).

اگر (همان‌طور که اکثر محققان می‌گویند) قطعهٔ ۲۴ سولون را باید *Kratei nomou* بخوانیم، آن‌گاه می‌توان گفت که حتی در قرن ششم قبل از میلاد نیز «زور» مختص به قانون دقیقاً براساسِ ایجاد نوعی «پیوند» میان خشونت و عدالت شناسایی می‌شد (*Kratei/ nomou biēn te kai dikēn synharmosas*). یعنی: «من با استفاده از زور نوموس، خشونت و عدالت را پیوند زده‌ام.»؛ ولی حتی اگر به جای *nomou*، این واژه را *homou* بخوانیم، آن‌گاه به محض آنکه سولون کنش خویش را قانون‌گذاری می‌نامد، مضمون اصلی دست‌نخورده برجا می‌ماند؛ عبارتی از روزها و کارهای هزیود نیز، که پیندار احتمالاً آن را مدنظر داشته است، جایگاهی تعیین‌کننده به رابطهٔ میان خشونت و قانون می‌بخشد:

ای پرزئوس، این نکات را به یاد سپار:

هنگامی که به عدالت می‌پردازیم، خشونت را فراموش کن.  
ژئوس به آدمیان این نوموس را عطا کرد:  
آنچه درخور ماهیان، درندگان و پرندگان است،  
دریدن یکدیگر است، زیرا نزد آنان هیچ عدالتی [Dike] نیست.  
اما به آدمیان، ژئوس عدالت را عطا کرد که به‌غایت بهتر است.

درحالی‌که نزد هزیود، نوموس هنوز همان قدرتی است که خشونت را از قانون، و به همراهش جهان وحوش را از جهان آدمیان، جدا می‌سازد، و درحالی‌که در سولون، «بیوند» Bia و Dikē حاوی هیچ کنایه یا ابهامی نیست، نزد پیندار، نوموس حاکم همان اصلی است که، با متصل‌ساختن قانون و خشونت، آن‌دو را در معرض تمیزناپذیری قرار می‌دهد (و این همان گرهی است که او برای تفکر سیاسی مغرب‌زمین به ارث می‌گذارد و همین او را، به مفهومی خاص، به نخستین متفکر بزرگ حاکمیت بدل می‌سازد). در این معنا، قطعه پیندار درباره نوموس بازیئوس حاوی همان پارادایم پنهانی است که هادی همه تعاریف بعدی از حاکمیت بوده است: حاکم همان نقطه تمیزناپذیری میان خشونت و قانون است، آستانه‌ای که از آن، خشونت به دل قانون پا می‌نهد و قانون به دل خشونت.

فریدریش هولدرلین (که به احتمال قوی متنی از این شعر را پیش‌رو داشت که براساس نقل‌قول سطر چهارم قطعه فوق از آن در رساله گورگیاس – «رواداشتن خشونت بر عادل‌ترین‌ها» – تصحیح شده بود) در روایت همراه با حواشی خویش از قطعات پیندار، این قطعه را چنین ترجمه می‌کند (بنا به قول فریدریش بایسنر، تاریخ این ترجمه ۱۸۰۳ است):

### والاترین

قوانین،

حاکم همه‌چیز، میرایان و

نامیرایان؛ از همین‌روست که

قانون، با خشونت، رهبری می‌کند  
عادل‌ترین عدالت را با دست اعلیٰ.

اشمیت، با تکیه بر نظریه‌اش دربارهٔ برتری بر سازندهٔ نوموس بر قوانین یا مقررات (Gesetz)، آن‌هم به معنای وضع قوانین و مقررات به نحوی متعارف)، تفسیر هولدرلینی از این قطعه را نقد می‌کند. اشمیت می‌نویسد: «حتی هولدرلین نیز در ترجمهٔ خویش از این قطعه خطا می‌کند...، زیرا او واژهٔ نوموس را به 'Gesetz' برمی‌گرداند و اجازه می‌دهد این واژهٔ بداقبال وی را به بیراهه کشاند، هرچند به خوبی می‌داند که مقررات قانونی [Gesetz] واسطه یا رسانه‌ای دقیق است. برعکس، نوموس در مفهوم آغازین‌اش همان بی‌واسطگی تام و تمام یک زور قانونی [Rechtskraft] است که به وساطت مقررات قانونی تحقق نمی‌یابد. نوموس یک رخداد تاریخی بر سازنده و مؤسس است، نوعی کنش مشروعیت [بخشی] است که به تنهایی قانونی بودن مقررات جدید را درکل با معنا می‌سازد.»<sup>۱۶</sup>

در اینجا اشمیت قصد شاعر را کاملاً بد می‌فهمد، قصدی که دقیقاً در تقابل با هرگونه اصل بی‌واسطه است. هولدرلین در شرح خویش بر این قطعه، نوموس را (که وی آن را از قانون متمایز می‌سازد) به مثابه «واسطه یا رسانهٔ دقیق» تعریف می‌کند، او می‌نویسد: «امر بی‌واسطه، به مفهوم دقیق کلمه، برای میرایان، همچون برای نامیرایان، ناممکن است؛ خداوند باید، بنا به ذات خویش، جهان‌های متفاوت را از هم تمیز دهد، زیرا امور خیر ملکوتی باید، فی‌نفسه، مقدس و نیامیخته باشند. انسان نیز تا آنجا که واجد شناخت است، باید جهان‌های متفاوت را از هم تمیز دهد، زیرا شناخت فقط از طریق تقابل ممکن است»<sup>۱۷</sup>. اگرچه هولدرلین نیز (همچون اشمیت) نوموس بازیشوس را اصلی والاتر از قانون صرف می‌داند، مع‌هذا مراقب است تا این نکته را مشخص سازد که در اینجا اصطلاح «حاکم» نه به یک «قدرت اعلیٰ»، بلکه به «عالی‌ترین مبنای معرفت» اشاره دارد. بدین‌سان هولدرلین به یاری یکی از آن تصحیحاتی که وجه مشخصهٔ ترجمه‌های واپسین اوست، یک مسألهٔ حقوقی-سیاسی (یعنی حاکمیت قوانین در مقام تمیزناپذیری قانون و خشونت) را به حوزهٔ نظریهٔ شناخت (یعنی وساطت در مقام قدرت تمیزدهی) انتقال می‌دهد. آنچه آغازین‌تر و قوی‌تر از قانون است (برخلاف نظر اشمیت) همان وساطت مؤسس معرفت است، نه نوموس در مقام اصل حاکمانه.

۲-۲- در پرتو همین نکات است که باید نقل قول فوق‌الذکر از افلاطون در گرگیاس (۱۰-۱، ۴۸۴b) را بخوانیم، نقل قولی که، اگرچه نوعی فراموشی صرف به نظر می‌رسد، متن منظومه پیندار را آگاهانه تغییر می‌دهد:

به نظر من حتی پیندار نیز بر همان چیزی که من در ذهن دارم در ابیات زیر پا فشرده است:

نوموس، حاکم همه چیز،

میرایان و نامیرایان

و افلاطون سپس متن را چنین ادامه می‌دهد:

با دستی از همه قوی‌تر رهبری می‌کند

با رواداشتن خشونت بر عادل‌ترین‌ها.

فقط نوعی پشتکار و انسجام فاضلانه قادر بود تا لغت‌شناسان (به‌ویژه ویراستار نسخهٔ اکنون قدیمی‌شدهٔ آکسفورد از افلاطون) را متقاعد سازد که عبارت موجود در موثوق‌ترین نسخه (*biaiōn to dikaiotaton*) را براساس نصّ متن پیندار (*dikaiōn to biaiotaton*) تصحیح کنند. همان‌طور که اولریش فون ویلاموویتس-مولندورف به درستی اشاره کرده است، واژه *biaion* [رواداشتن خشونت] در زبان یونانی نادرتر از آن است که بتوان کاربرد آن را به لغزش حافظه نسبت داد (چه رسد به لغزش قلمی)، و معنی این بازی-با-کلمات افلاطونی کاملاً روشن است: «توجیه خشونت» درعین حال نوعی «رواداشتن خشونت به عادل‌ترین‌ها» است، و «حاکمیت» نوموس که پیندار از آن سخن می‌گوید فقط در همین امر خلاصه می‌شود و بس.

قصیدی مشابه در پس آن نقل به مضمونی نهفته است که افلاطون، در رسالهٔ پروتاگوراس، در دهان هیپاس می‌گذارد: «ای حاضرین، بر این باورم که شما

همگی به حکم طبیعت، نه به حکم قانون [nomos]، خویشاوندان، همسایگان و شهروانندن اید. زیرا شبیه، به حکم طبیعت، با شبیه مرتبط است، لیکن نوموس، این جبار [tyrannos نه حاکم یا basileus] مسلط بر آدمیان، خشونت‌های بسیاری را علیه طبیعت امور مرتکب می‌شود. (۳۷۷c). همین قصد در پس نقل قول صریح موجود در رساله قوانین یا نوامیس نهفته است:

[این اصل، که بنا بدان این قوی‌ترین کس است که حکم می‌راند] همچنان که پندار اهل تبس گفت، به حکم طبیعت، میان همه موجودات زنده شایع است. اما آن اصلی که به نظر مهم می‌رسد، همان اصل ششم است که بنا به آن، فرد فهیم و هوشمند باید حکومت کند، و لاجرم فرد جاهل باید پیرو او باشد. و تو ای پندار خردمند قادر نخواهی بود که بگویی این امر برخلاف حکم طبیعت است، زیرا این امر نه با استفاده از خشونت، بلکه به صورتی طبیعی رخ می‌دهد، یعنی به اتکای قدرت قانون بر کسانی که آن را می‌پذیرند. (۶۹۰ b-c)

در هر دو مورد، نکته مورد نظر افلاطون آنقدرها تقابل میان فوزیس و نوموس — که در کانون مناقشات سوفسطاییان بوده است — نیست که تطابق خشونت و قانون، تطابقی که مؤسس حاکمیت است. در قطعه‌ای که پیشتر از کتاب قوانین نقل شد، قدرت قانون به مثابه امری خوانا با طبیعت (kata physin) و ذاتاً بری از خشونت تعریف شده است، زیرا افلاطون بیش از هر چیز در بند خنثی کردن آن تقابلی است که، هم نزد سوفسطاییان و هم (به شکلی متفاوت) نزد پندار، خلط خشونت (Bia) و عدالت (Dike) توسط حاکم را توجیه می‌کند.

کل کلنجار رفتن با مسأله نسبت میان فوزیس و نوموس در کتاب دهم قوانین معطوف به خرد کردن دستگاه یا تعبیر سوفسطایی از این تقابل، و همچنین ابطال حکم تقدم طبیعت در نسبت با قوانین است. افلاطون این هردو را با تصدیق این نکته خنثی می‌کند که جان و «هرآنچه متعلق به یک جان است» (نظیر عقل، تخته و نوموس) در قیاس با جسم و آن عناصری «که ما به خطا آنان را خوانا با طبیعت می‌دانیم» (b, ۸۹۲) آغازین و اصلی است. از این رو

هنگامی که افلاطون (و همراه وی، همه نمایندگان آن چیزی که لئو اشتراوس «حقوق طبیعی کلاسیک» می‌نامد) می‌گوید: «قوانین باید بر آدمیان فرمانروایی کند و نه آدمیان بر قانون» قصد او نه تصدیق حاکمیت قانون بر طبیعت، بلکه درست برعکس، تصدیق «طبیعی بودن» یا، به بیان دیگر، سرشت بری از خشونت قانون است. بدین‌سان، در حالی که در افلاطون، [مفهوم] «قانون طبیعت» مطرح شده تا زیربنای تقابل سوفسطایی میان فوزیس و نوموس را سست سازد، و خلط میان خشونت و قانون از منظر حاکمیت را کنار گذارد، در آثار سوفسطاییان، این تقابل دقیقاً در خدمت پی‌ریزی اصل حاکمیت، یا همان وحدت خشونت و عدالت، است.

۲-۳- نفس معنا این تقابل، که در فرهنگ سیاسی مغرب‌زمین، تباری چنین قرص و محکم داشته است، اکنون به شیوه‌ای جدید بررسی خواهد شد. جدل سوفسطاییان علیه نوموس و به نفع طبیعت را (که طی قرن چهارم داغ و داغ‌تر شد) می‌توان مقدمه ضروری تقابل میان وضعیت طبیعی و منافع مشترک (Commonwealth) دانست که هابز آن را مبنای مفهوم خویش از حاکمیت قرار می‌دهد. اگر برای سوفسطاییان، تقدم طبیعت نهایتاً خشونت و قدرت قوی‌ترین‌ها را توجیه می‌کند، در نظر هابز دقیقاً همین یکی بودن وضعیت طبیعی و خشونت (انسان‌گرگ انسان است) است که قدرت مطلق فرد حاکم را توجیه می‌کند. اما در هر دو مورد، تعارض فوزیس/نوموس، حتی اگر شده به شیوه‌ای ظاهراً متضاد، همان پیش‌فرضی را شکل می‌بخشد که اصل حاکمیت، یعنی تمیزناپذیری قانون و خشونت، را مشروعیت می‌بخشد (حال چه خشونت انسان قوی سوفسطاییان باشد و چه خشونت حاکم موردنظر هابز). ذکر این نکته اهمیت دارد که نزد هابز، وضعیت طبیعی در هیأت شخص حاکم تداوم می‌یابد، همو که یگانه کسی است که طبیعی بودن قانون در برابر همه را حفظ می‌کند. بدین‌سان، حاکمیت خود را به مثابه شکلی از تشخیص‌بخشیدن به

وضعیت طبیعی در جامعه، یا به بیان دیگر، به مثابه وضعیت تمیزناپذیری میان طبیعت و فرهنگ، خشونت و قانون، معرفی می‌کند و همین تمیزناپذیری است که مشخصاً خشونت حاکم را برمی‌سازد. از این رو وضعیت طبیعی حقیقتاً نسبت به نوموس بیرونی نیست، بلکه عملی شدن آن را دربرمی‌گیرد. وضعیت طبیعی (یقیناً در عصر جدید، لیکن احتمالاً همچنین در عصر سופسطاییان) همان [حالت] بالقوه - بودن قانون است، یعنی توانایی قانون در پیش فرض گرفتن خویش به مثابه «قانون طبیعی». هرچه باشد، هابز، همان‌طور که اشتراوس تأکید کرده است، کاملاً بدین نکته واقف بود که وضعیت طبیعی ضرورتاً نباید به مثابه یک عصر یا دوره واقعی در تاریخ فهمیده شود، بلکه بیشتر می‌تواند به مثابه اصلی درک شود که ذاتی دولت است و در آن لحظاتی عیان می‌گردد که دولت را چنان در نظر آوریم «که گویی منحل گشته است». بیرونی بودن - قانون طبیعی و اصل صیانت حیات خویش - حقیقتاً درونی‌ترین قانون سیستم سیاسی است؛ و سیستم سیاسی به همان سیاقی از این قانون تغذیه می‌کند که قاعده، به‌زعم اشمیت، از استثناء.

۴-۲- از این منظر شگفتی آور نخواهد بود که اشمیت نظریه خویش درباره خصلت آغازین «نوموس زمین» را دقیقاً بر همان قطعه پیندار استوار می‌سازد و، با این حال، به تعریف خودش از حاکمیت در مقام تصمیم‌گیری در مورد وضعیت استثنایی تلویحاً هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. آنچه اشمیت بیش از هر چیز خواهان اثبات آن است برتری نوموس حاکم در مقام رخداد بر سازنده قانون نسبت به هرگونه برداشت پوزیتیویستی از قانون به مثابه صرف عرف و وضع مقررات است. به همین سبب است که اشمیت باید قرابت ذاتی میان نوموس و وضعیت استثنایی را تیره و مبهم باقی گذارد، هرچند که او خود از «نوموس حاکم» سخن می‌گوید. با این حال، قرائتی دقیق‌تر از متن او این نکته را آشکار می‌سازد که چنین قرابتی به‌روشنی [در آرای او] حضور دارد. اشمیت، کمی



جلوتر، در فصل «نخستین سرحدات جهانی»، نشان می‌دهد که چگونه حلقه اتصال میان مکان‌یابی [Ortung] و نظم‌بخشی [Ordnung] که تشکیل‌دهنده نوموس زمین‌اند، همواره متضمن منطقه‌ای حذف‌گشته از قانون است، منطقه‌ای که در هیأت «فضایی آزاد و تهی از مقررات قانونی» ظاهر می‌گردد که در آن، قدرت حاکم دیگر مرزهای تثبیت‌شده از سوی نوموس را به عنوان قلمرو ارضی [Ortung] به رسمیت نمی‌شناسد. در دوران کلاسیک [حاکمیت] قانون عمومی اروپا (Jus Publicum Europaeum)، این منطقه در حکم همان دنیای نو [قاره آمریکا] بود، که با وضعیت طبیعی، که در آن هرچیزی ممکن است، یکی شمرده می‌شد (جان لاک: «در آغاز، همه جهان آمریکا بود.») خود اشمیت این منطقه و رای سرحد را جزئی از محدوده یا وضعیت استثنایی می‌شمارد، که خود را به شیوه‌ای آشکارا مشابه بر ایده وجود نوعی فضای آزاد و خالی و مرزبندی‌شده استوار می‌سازد، که منظور از آن «حوزه‌ای موقتی و مکان‌مند است که در آن، هر قانونی تعلیق می‌شود:

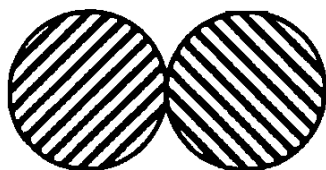
مع‌هذا این حوزه در نسبت با نظام قانونی عادی مرزبندی‌شده است: به لحاظ زمانی، نخست از طریق حق اعلام وضعیت جنگی و، در نهایت، از طریق دست‌یازیدن به کنشی خصمانه؛ و به لحاظ مکانی، از طریق مشخص‌ساختن دقیق حوزه اعتبار آن؛ درون این حوزه مکانی و زمانی، هرچیزی می‌تواند رخ دهد متها تا آنجا که عملاً [de facto] با توجه به اوضاع و احوال ضروری به‌شمار آید. نمادی کهن و بدیهی برای این وضعیت وجود دارد که متسکیو نیز بدان اشاره می‌کند: مجسمه آزادی یا مجسمه عدالت برای زمانی معین در حجاب می‌ماند.<sup>۱۹</sup>

نوموس، تا آنجا که حاکم است، هم با وضعیت طبیعی و هم با وضعیت استثنایی متصل است. وضعیت استثنایی (با توجه تمیزناپذیری ضروری‌اش میان خشونت و عدالت) نسبت به نوموس بیرونی نیست، بلکه، برعکس، حتی وقتی به روشنی مرزبندی شده است، بخشی از نوموس است، آن‌هم به منزله سوبه‌ای

که به تمام معنا بنیادین است. از این رو، پیوند مکان‌یابی-نظم‌بخشی همیشه از قبل حاوی گسست بالقوه خاص خویش در شکل نوعی «تعلیق همه قوانین» است. ولی آنچه از این لحظه به بعد (در آن نقطه‌ای که جامعه چنان در نظر آورده می‌شود که گویی منحل گشته است) ظاهر می‌گردد به واقع نه وضعیت طبیعی (یعنی مرحله‌ای کهن‌تر که آدمی به درون آن پس می‌افتد) بلکه وضعیت استثنایی است. وضعیت طبیعی و وضعیت استثنایی چیزی نیستند مگر دوسوی یک فرآیند توپولوژیک واحد که در آن آنچه بیرونی پیش‌فرض گرفته می‌شد (وضعیت طبیعی) اکنون بار دیگر، همچون در یک نوار مویوس یا یک کوزه لیدن، در درون ظاهر می‌گردد (وضعیت استثنایی)، و قدرت حاکم دقیقاً همین ناممکن‌بودن تمیزدهی میان بیرون و درون، طبیعت و استثنا، و فوزیس و نوموس است. از این رو وضعیت استثنایی بیش از آنکه نوعی تعلیق مکان-زمانی باشد، نوعی شکل توپولوژیک پیچیده است که در آن، نه فقط استثناء و قاعده، بلکه همچنین وضعیت طبیعی و قانون، بیرون و درون، از خلال یکدیگر گذر می‌کنند. و دقیقاً همین منطقه توپولوژیک عدم‌تمایز (که همواره ضرورتاً از چشم عدالت پنهان می‌ماند) است که ما باید نگاه خود را بر آن متمرکز کنیم. آن فرآیندی که طی جنگ جهانی اول، به تدریج، آشکار گشت (و اشمیت آن را توصیف کرد و ما نیز هنوز درگیر آنیم)، فرآیندی که به واسطه آن، پیوند بر سازنده میان مکان‌یابی و نظم‌بخشی نوموس قدیمی گسسته شد و کل سیستم محدودیت‌های متقابل و قواعد قانون عمومی اروپا ویران شد، واجد مبنایی پنهان در بطن استثنای حاکم است. آنچه در آن هنگام رخ داد و همچنان پیش چشمان ما رخ می‌دهد این است: «فضای تهی از مقررات قانونی» وضعیت استثنایی (که در آن، قانون در سیمای - یعنی به لحاظ ریشه‌شناختی، در داستان [fiction] - انحلال خویش به زور [قانون] بدل می‌گردد و طی آن هر آنچه شخص حاکم آن را عملاً [de facto] ضروری تشخیص دهد، می‌تواند رخ دهد) از مرزهای زمانی-مکانی خویش پا فراتر گذاشته است و اینک، با

سرازیر شدن به بیرون از این مرزها، می‌رود تا با نظم عادی منطبق شود، نظمی که در آن بار دیگر [وقوع] همه‌چیز دوباره ممکن می‌گردد.

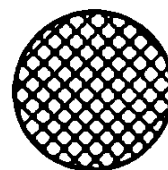
اگر بخواهیم رابطه میان وضعیت طبیعی و وضعیت قانونی را که در وضعیت استثنایی شکل می‌گیرد، به صورت شماتیک بازنمایی کنیم، می‌توانیم دو دایره را ترسیم کنیم که در آغاز متمایز از هم به نظر می‌رسند (شکل ۱)، لیکن سپس، در وضعیت استثنایی، نشان می‌دهند که به‌واقع هر یک درون دیگری است (شکل ۲). هنگامی که استثناء می‌رود تا به قاعده بدل شود، این دو دایره در تمیزناپذیری مطلق بر هم منطبق می‌گردند (شکل ۳):



شکل ۱



شکل ۲



شکل ۳

از همین منظر آنچه هم‌اینک در یوگوسلاوی سابق در حال وقوع است و، به شکل کلی‌تر، آنچه در فرآیندهای انحلال ارگان‌نیم‌های دولتی سستی در اروپای شرقی رخ می‌دهد، باید به مثابه نمایان‌گشتن وضعیت استثنایی در مقام ساختار دائمی مکان‌زدایی و ریشه‌کنی حقوقی-سیاسی تلقی شود، و نه به مثابه ظهور مجدد وضعیت طبیعی جنگی همه با همه که خود همچون پیش‌درآمدی بر قراردادهای اجتماعی جدید و مکان‌یابی‌های ملی-دولتی جدید عمل می‌کند. پس مسأله این نیست که سازمان سیاسی در حال پس‌روی به سوی اشکال منسوخ و قدیمی است؛ بلکه اکنون این وقایع هشداردهنده و شوم‌اند که همچون قاصدان خونین دست‌اندرکار اعلام نوموس جدید این کره‌خاکی‌اند، نوموسی که (اگر اصل مؤسس‌اش به پرسش کشیده نشود) به‌زودی سایه‌اش را بر سراسر این سیاره خواهد گستراند.

### ۳- بالقوگی و قانون

۳-۱- شاید پارادوکس حاکمیت در هیچ‌کجا خود را چنین به‌روشنی نشان ندهد

که در مسأله قدرت/ خشونت برساننده (constituting) و رابطه آن با قدرت بر ساخته (constituted). هم قانون‌گذاری ایجابی و هم نظریه در جریان صورت‌بندی و حفظ این تمایز با همه وزن و اهمیت‌اش همواره با دشواری‌هایی روبه‌رو بوده‌اند. همان‌طور که رساله‌ای متأخر در علوم سیاسی می‌گوید:

دلیل این امر آن است که اگر آدمی به‌واقع بخواهد به تمایز میان قدرت برساننده و قدرت بر ساخته معنای حقیقی آن را عطا کند، لزوماً باید قدرت برساننده و قدرت بر ساخته را در دو سطح متفاوت جای دهد. قوای بر ساخته فقط در دولت وجود دارند: جدایی‌ناپذیر از یک نظم برساننده و اساسی (constitutional) از پیش مستقر؛ این قوا نیازمند چارچوب دولت‌اند، چارچوبی که آنها به فعلیت‌اش تجسم می‌بخشند. ولی از سوی دیگر، قدرت برساننده بیرون از دولت جای دارد، به‌هیچ‌وجه مدیون دولت نیست و فارغ از آن وجود دارد. این قدرت همان رودی است که هیچ بهره‌برداری یا استفاده‌ای نمی‌تواند جریان آن را به ته رساند.<sup>۲۰</sup>

ناممکن بودن ایجاد رابطه‌ای میان این دو قدرت به شیوه‌ای هماهنگ نیز از همین جا ناشی می‌شود — ناممکن‌بودنی که مشخصاً نه فقط به هنگام تلاش برای فهم ماهیت قانونی دیکتاتوری و وضعیت اضطراری، بلکه همچنین آن هنگام ظاهر می‌گردد که متن قانون اساسی، به سیاقی بس رایج، صلاحیت تجدیدنظر را پیش‌بینی کند. امروزه، در متن گرایش همگانی به تنظیم همه‌چیز با استفاده از قواعد، شمار کم و کمتری حاضرند مدعی شوند که قدرت برساننده آغازین و تقلیل‌ناپذیر است، که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان با توسل به یک نظام حقوقی معین، این قدرت را مشروط و مقید ساخت، و نهایتاً اینکه این قدرت ضرورتاً خود را بیرون از هرگونه قدرت بر ساخته برپا نگه می‌دارد. آن قدرتی که قانون اساسی از دل‌اش زاده می‌شود، به صورتی روزافزون به مثابه نوعی پیش‌داوری یا یک مسأله عملی صرف کنار گذارده می‌شود، و قدرت برساننده با تناوبی بیش و

بیشتر به مرتبه صلاحیت و توانایی تجدیدنظر پیش‌بینی‌شده در قانون اساسی تنزل می‌یابد.

بنیامین در زمانی نه‌چندان دورتر از پایان جنگ جهانی اول این گرایش را با عباراتی مورد نقد قرار داد که هنوز چیزی از اهمیت‌شان کاسته نشده است. او نسبت میان قدرت برساننده و قدرت برساخته را به مثابه نسبت میان خشونت‌سازنده قانون و خشونتی که حافظ قانون است معرفی می‌کند:

اما آن موضع دیگر نیز (یعنی موضع سنت‌دموکراتیک-انقلابی)، که می‌کوشد تا قدرت برساننده را همراه با برتری و تعالی حاکمانه‌اش در نسبت با هرگونه نظم برساخته حفظ کند، می‌تواند دقیقاً به همین اندازه گرفتار همان پارادوکس باقی بماند که ما تاکنون سعی در توصیف‌اش داشته‌ایم. زیرا اگر قدرت برساننده در مقام خشونتی که قانون‌ساز است، یقیناً شریف‌تر از خشونت است که حافظ قانون است، لیکن قدرت برساننده هنوز جوازی ندارد که بتواند چیزی غیر از خشونت‌پاسدار قانون را مشروع سازد، وانگهی این قدرت دربرگیرنده رابطه‌ای مبهم و محوناشدنی با قدرت برساخته است.<sup>۱۱</sup>

اما آن موضوع دیگر (یعنی موضع سنت‌دموکراتیک-انقلابی)، که می‌کوشد حاکمیت استعلایی قدرت برساننده را در نسبت با هرگونه نظم برساخته حفظ کند، احتمالاً به همین اندازه زندانی همان پارادوکسی باقی می‌ماند که ما تا به اینجا سعی در توصیف‌اش داشته‌ایم. زیرا اگر بپذیریم که قدرت برساننده، در مقام خشونتی که قانون را وضع می‌کند، مسلماً شریف‌تر از آن خشونت است که حافظ قانون است، با این حال قدرت برساننده هنوز فاقد هر نوع شأن و عنوانی است که به چیزی بیش از خشونت‌حافظ قانون مشروعیت بخشد، و علاوه بر آن حتی پیوندی مبهم و محوناشدنی را با قدرت برساخته حفظ می‌کند.

¶ از این منظر، این عبارت مشهور ایمانوئل یوزف سی‌یز که «پیش‌شرط قانون اساسی بیش از هر چیز قدرت/ خشونت برساننده [مؤسس] است»، برخلاف همه

ادعاها، صرفاً نوعی توضیح و اوضاحت نیست: این عبارت اساساً باید به این معنا فهمیده شود که قانون اساسی خودش را به عنوان قدرت بر سازنده پیش فرض می‌گیرد و، بدین سان، پارادوکس حاکمیت را به گویاترین شکلی بیان می‌کند. درست همان طور که قدرت حاکم وجود خود را به عنوان وضعیت طبیعی پیش فرض می‌گیرد — وضعیتی که بدین سان بر اساس رابطه‌ای مبتنی بر منع [ban، یا از بند رها نگه داشتن]، با وضعیت قانونی متصل باقی می‌ماند — قدرت حاکم نیز خود را به قدرت بر سازنده و قدرت بر ساخته تقسیم می‌کند و با جای گرفتن در نقطه تمیزناپذیری این دو نوع قدرت، خود را در نسبت با هردو سرپا نگه می‌دارد. سی‌یز خود تا آن حد به لزوم این تقسیم واقف بود که قدرت بر سازنده (که اینک «ملت» نامیده می‌شود) را در وضعیتی طبیعی خارج از پیوند اجتماعی قرار دهد. به گفته او: «باید به ملت‌های کره‌خاکی همچون افراد، بیرون از پیوند اجتماعی، [۰۰۰] در وضعیت طبیعی نگریست.»<sup>۲۲</sup>

۲-۳- هانا آرنت، که همین عبارت را در کتاب خویش درباره انقلاب نقل می‌کند، این فرآیند را توصیف می‌کند که چگونه در جریان انقلاب کبیر فرانسه طلب یا نیاز به حاکمیت در شکل نوعی اصل مطلق تجلی یافت که قادر باشد کنش قانون‌گذارانه قدرت بر سازنده را بنیان نهد. او به روشنی نشان می‌دهد که چگونه این طلب (که در ایده «موجود برین» روبسپیر نیز لحضور دارد) نهایتاً به دوری باطل گرفتار آمد:

آنچه او [روبسپیر] بدان نیاز داشت به هیچ وجه فقط یک موجود برین نبود — اصطلاحی که به او تعلق نداشت — بلکه او محتاج چیزی بود که خود «قانون‌گذار نامیرا» می‌نامیدش، چیزی که او در پس‌زمینه‌ای متفاوت آن را «حق توصل مدام به عدالت» توصیف می‌کرد. او، با توجه به مقتضیات انقلاب فرانسه، به یک منبع متعالی و همیشه حاضر برای اقتدار [ورای ساحت سیاسی] نیاز داشت که یکی دانستن آن با اراده همگانی ملت یا خود انقلاب، هردو ناممکن بود، آن‌هم به نحوی که یک حاکمیت مطلق — نظیر «قدرت استبدادی» مورد نظر بلک‌استون — بتواند حاکمیت را به ملت اعطا کند، و یک

نامیرایی مطلق بتواند تحقق دست‌کم حدی از ماندگاری و ثبات، اگر نه جاودانگی، را برای جمهوری تضمین کند.<sup>۳۳</sup>

در اینجا مسأله اصلی آن‌قدرها این نیست که برداشتی از قدرت بر سازنده‌ای به دست دهیم که خود را در-یک قدرت بر ساخته به ته نمی‌رساند (کاری که هر چند ساده نیست لیکن هنوز به لحاظ نظری ممکن است)، بلکه مسأله نحوه تفکیک خشونت بر سازنده از قدرت بر ساخته به روشنی است، که یقیناً مسأله دشوارتری است. بی‌شک در عصر ما نیز کم نبوده‌اند کسانی که کوشیده‌اند تا مسأله حفظ قدرت/ خشونت بر سازنده را حل و فصل کنند، و ما از طریق مفهوم تروتسکیستی «انقلاب مداوم» و مفهوم مائوئیستی «انقلاب بی‌وقفه» با این تلاش‌ها آشنا شده‌ایم. از این منظر، حتی قدرت شوراهای را نیز می‌توان در حکم نوعی بقای قدرت بر سازنده در چارچوب قدرت بر ساخته دانست (شوراهایی که هر چند قدرت‌های انقلابی عملاً بر ساخته برای حذف‌شان دست به هر کاری زده‌اند، هیچ دلیلی ندارد آنها را نهادهایی بی‌ثبات بدانیم). اما دو ویرانگر اصلی شوراهای خودانگیخته در زمانه ما — حزب لنینیستی و حزب نازی — در عین حال خود را به مثابه نهادهایی معرفی می‌کنند که به مفهومی خاص، نوعی سویه یا لحظه [In stanza] بر سازنده را هم‌پای قدرت بر ساخته حفظ می‌کنند. در پرتو همین امر است که باید ساختار «دوگانه» و شاخص دولت‌های توتالیتر بزرگ این قرن (اتحاد جماهیر شوروی و آلمان نازی) را دریابیم، ساختاری که کار را برای مورخان قانون عمومی بسیار دشوار کرده است. از این منظر است که می‌توان ظهور حزب دولتی به مثابه نهادی موازی با دستگاه دولت را معادل یک راه‌حل تکنیکی-حقوقی جذاب، هر چند تناقض‌آمیز، برای مسأله حفظ قدرت بر سازنده دانست. لیکن در این نکته نیز تردیدی نیست که در هر دو این موارد، قدرت بر سازنده یا به مثابه تجلی قدرت حاکم نمود می‌یابد و یا اجازه نمی‌دهد به این سادگی‌ها از این قدرت حاکم مجزا گردد. قیاس میان اتحاد شوروی و رایش سوم حتی ضروری‌تر به نظر می‌رسد وقتی دریابیم که پرسش اساسی در هر مورد

پرسش «کجا؟» است، زیرا نه آن سویه برساننده و نه شخص حاکم را نمی‌توان تماماً درون یا به کلی بیرون از نظام بر ساخته جای داد.

اشمیت خشونت/ قدرت برساننده را نوعی «اراده سیاسی» می‌داند «که قدرت یا اقتدارش می‌تواند تصمیم انضمامی و بنیادین در مورد ماهیت و شکل هستی سیاسی خویش را اخذ کند. [۰۰۰] نفس تصمیمات [این اراده] مقدم و بالاتر از هرگونه رویه‌ای برای وضع قانون اساسی، و تقلیل‌ناپذیر به سطح قواعد و مقررات حقوقی است و همچنین به لحاظ نظری متمایز از قدرت حاکم است»<sup>۲۴</sup> ولی اگر قدرت/ خشونت برساننده به واقع با اراده برساننده ملت یا مردم یکی گرفته شود، امری که (به گفته اشمیت) پیشاپیش در آرای سی‌یز رخ داده است، آن‌گاه ملاک تمیز دادن قدرت برساننده از حاکمیت ملی یا مردمی مبهم و ناروشن می‌گردد، و بدین‌سان سوژه برساننده و سوژه حاکم رفته‌رفته از یکدیگر تمیزناپذیر می‌شوند. اشمیت تلاش لیبرالی برای «مهار و تحدید استفاده خودسرانه از قدرت دولتی به یاری قوانین مکتوب» را نقد می‌کند، و در مقابل، حاکمیت قانون اساسی یا همان فرمان (*charte*) بنیادین را تأیید می‌کند: موارد یا اشخاصی که به لحاظ تجدیدنظر در قانون اساسی ذی‌صلاح‌اند، «به موجب این صلاحیت، نه حاکم یا سلطان می‌شوند و نه نایب‌السلطنه یا صاحب عنوان حاکم»<sup>۲۵</sup>. از این منظر، هم قدرت برساننده و هم قدرت حاکم از سطح قواعد و مقررات حقوقی (حتی قواعد بنیادین) فراتر می‌روند و مازادی بر آن دارند، لیکن قرینه بودن این مازاد گواه قرابتی است که رفته‌رفته در عدم تمایز رنگ می‌بازد.

آنتونیو نگری در یکی از کتاب‌های اخیرش می‌کوشد نشان دهد که قدرت برساننده (که وی آن را به مثابه «پراکسیس یک کنش برساننده» توصیف می‌کند که «آزادانه احیا گشته، در متن تداوم یک پراکسیس آزاد سازمان می‌یابد») به هر شکلی از نظم بر ساخته تقلیل‌ناپذیر است، و در همان حال سعی بر ابطال این نظر دارد که قدرت برساننده قابل تقلیل به اصل حاکمیت است. به گفته او «حقیقت قدرت برساننده آن حقیقتی نیست که بتوان آن را (حال به هر طریقی) به مفهوم حاکمیت نسبت داد. این حقیقت حقیقت قدرت برساننده نیست، نه فقط از آن‌رو که قدرت برساننده (به وضوح) از دل قدرت بر ساخته بر نمی‌خیزد، بلکه همچنین به این دلیل که قدرت برساننده را نمی‌توان معادل



نهاد [institution] قدرت برساخته دانست: این حقیقت همان کنش انتخاب است، همان عزم راسخ و بُرنده‌ای که افقی به روی ما می‌گشاید، برقرارساختن ریشه‌ای چیزی که بیشتر وجود نداشت و شرط وجودش صراحتاً مستلزم آن است که کنش خلاق خصوصیات‌اش را در حین خلق کردن از دست ندهد. هنگامی که قدرت برسازنده فرآیند برساختن را به راه می‌اندازد، هر عزمی آزاد است و آزاد باقی می‌ماند. ولی حاکمیت، از سوی دیگر، به مثابه استقرار – و در نتیجه خاتمه – قدرت برسازنده ظهور می‌کند، یعنی به مثابه مصرف تام و تمام آن آزادی‌ای که قدرت برسازنده به ارمغان آورد.<sup>۲۶</sup>

مسئله تفاوت میان قدرت برسازنده و قدرت حاکم یقیناً مسأله‌ای اساسی است. لیکن این واقعیت که قدرت برسازنده نه از نظم برساخته نشأت می‌گیرد و نه خود را به نهادساختن محدود می‌کند – زیرا به‌واقع در حکم پراکسیس آزاد است – هنوز دربارهٔ غیریت قدرت برسازنده در نسبت با قدرت حاکم چیزی به ما نمی‌گوید. اگر تحلیل ما از ساختار آغازین حاکمیت که مبتنی بر رها-نگه‌داشتن – از-بند است دقیق باشد، آن‌گاه این صفات به‌راستی به قدرت حاکم تعلق دارند، و نگری، در تحلیل گستردهٔ خویش از پدیدارشناسی تاریخی قدرت برسازنده، نمی‌تواند هیچ ملاکی بیابد که به یاری آن قدرت برسازنده را از قدرت حاکم مجزا سازد.

در عوض، قدرت کتاب نگری در آن منظر یا چشم‌اندازی نهفته است که در نهایت گشوده می‌شود، آن‌هم تا آنجا که کتاب نشان می‌دهد چگونه قدرت برسازنده، زمانی که در عین ریشه‌ای بودن‌اش درک شود، دیگر یک مفهوم دقیقاً سیاسی نخواهد بود، بلکه ضرورتاً خود را به مثابه مقوله‌ای متعلق به هستی‌شناسی معرفی می‌کند. در اینجا است که مسئلهٔ قدرت برسازنده به مسئلهٔ «برساختن بالقوگی» بدل می‌گردد<sup>۲۷</sup>، و دیالکتیک حل و فصل‌نشده میان قدرت برسازنده و قدرت برساخته راه را بر ارائهٔ صورت‌بندی جدیدی از نسبت میان بالقوگی و فعلیت می‌گشاید، صورت‌بندی‌ای که یقیناً مستلزم تفکر مجدد دربارهٔ مقولات هستی‌شناختی مربوط به جهت [modality] در تمامیت آنهاست. بنابراین، مسأله از فلسفهٔ سیاسی به فلسفهٔ اولی یا نخستین انتقال می‌یابد (یا، به بیانی دیگر،

سیاست به جایگاه هستی‌شناختی‌اش عودت داده می‌شود). فقط اتصالی سراپا نو میان امکان و واقعیت، حدوث و ضرورت، و آن دیگر *pathe tou ontos* [شوق‌های وجود] به ما امکان خواهد داد تا گرهی را بگسلیم که حاکمیت را به قدرت بر سازنده پیوند می‌زند؛ و فکرکردن به نوعی قدرت بر سازنده که به تمامی از منع [ban] حاکمانه رها گشته است فقط در صورتی ممکن خواهد شد که امکانی برای فکرکردن به رابطه میان بالقوگی و فعلیت به شکلی متفاوت — یا حتی فکرکردن ورای این رابطه — فراهم آید. هر نوع نظریه سیاسی رها شده از قید معضلات [مفهوم] حاکمیت امری نااندیشیدنی باقی خواهند ماند مادامی که یک هستی‌شناسی جدید و منسجم در باب بالقوگی (ورای گام‌هایی که اسپینوزا، شلینگ، نیچه و هایدگر در این مسیر برداشته‌اند) جانشین آن هستی‌شناسی‌ای نشده باشد که بر الویت فعلیت و رابطه‌اش با بالقوگی استوار است.

۳-۳- رابطه میان قدرت بر سازنده و قدرت بر ساخته درست به اندازه رابطه‌ای که ارسطو میان بالقوگی و فعل، میان *dynamis* و *energeia* برقرار می‌سازد پیچیده است؛ و، در تحلیل نهایی، این رابطه (احتمالاً همچون هر درک راستینی از مسأله حاکمیت) مبتنی بر تصور ما از هستی و خودآیینی [مقوله] بالقوگی است. در تفکر ارسطو، بالقوگی مقدم بر فعلیت است و آن را مشروط می‌سازد، ولی در عین حال به نظر می‌رسد که اساساً تابع آن باقی می‌ماند. ارسطو، در تقابل با مکاری‌ها، که (همچون آن سیاست‌مداران امروزی که می‌خواهند کل قدرت بر سازنده را به قدرت بر ساخته تقلیل دهند) معتقدند بالقوگی فقط در فعل وجود دارد (*energei monon dynasthai*)، همواره به دقت بر هستی خودآیین بالقوگی تأکید می‌گذارد — یعنی بر این واقعیت که نوازنده [سازی چون] کیتارا قابلیت (*patenza*) خویش برای نواختن را حفظ می‌کند حتی وقتی نمی‌نوازد، و اینکه معمار قابلیت خویش برای ساختن را حفظ می‌کند حتی وقتی که نمی‌سازد. به بیان دیگر، آنچه ارسطو در کتاب *تئای متافیزیک* مورد بررسی قرار می‌دهد نه بالقوگی

به مثابه یک امکان منطقی صرف، بلکه وجوه مؤثر و عملی هستی بالقوگی است. به همین سبب است که اگر بناست بالقوگی انسجام خاص خویش را دارا باشد و همواره بلافاصله در دل فعلیت یا کنش گم نگردد، ضروری است که بالقوگی قادر به عدم گذر به فعلیت باشد؛ ضروری است که بالقوگی، در اس و اساسش، همان بالقوگی [یا توانایی] در نکردن یا نبودن باشد، یا به گفته خود ارسطو، بالقوگی باید در عین حال عدم بالقوگی (adynamia) باشد. ارسطو قاطعانه این اصل را — که به مفهومی خاص همان نقطه محوری‌ای است که کل نظریه او در باب بالقوگی گردد آن می‌چرخد — در قالب فرمولی موجز بیان می‌کند: «هر قوه یا توانی در عین حال عدم قوه یا ناتوانی امری واحد و در نسبت با امری واحد است.» (متافیزیک، ۱۰۴۶، ۳۲a). یا به بیانی حتی صریح‌تر: «آنچه بالقوه است می‌تواند هم باشد و هم نباشد. زیرا امر واحد در نسبت با بودن همان قدر بالقوه است که در نسبت با نبودن.» (متافیزیک، ۱۰۵b، ۱۰). بالقوگی‌ای که وجود دارد دقیقاً همان بالقوگی‌ای است که نمی‌تواند به فعلیت گذر کند (به همین سبب است که ابن‌سینا، با وفادار ماندن به نیت ارسطویی، آن را «بالقوگی کامل» می‌نامد و سیمای شخص کاتب را در لحظه‌ای که نمی‌نویسد، مثال بارز آن می‌داند). این بالقوگی خود را در نسبت با فعلیت، در قالب تعلیق این نسبت، سرپا نگه می‌دارد؛ و بر انجام فعل قادر است آن‌هم با انجام ندادن‌اش، و به نحوی حاکمانه بر عدم بالقوگی (impotenza) خویش تواناست. لیکن از این منظر، چگونه می‌توان گذر به فعلیت را اندیشید؟ اگر هرگونه بالقوگی در بودن یا کردن در عین حال اساساً بالقوگی در نبودن یا نکردن باشد، آن‌گاه چگونه انجام یک فعل امکان‌پذیر خواهد بود؟

پاسخ ارسطو در تعریفی نهفته است که یکی از بارزترین نشانه‌های نبوغ فلسفی اوست و درست به همین دلیل نیز غالباً بد فهمیده شده است: «یک چیز در صورتی بالقوه یا توانا خوانده می‌شود که، هرگاه فعلی که آن چیز بدان توانا خوانده می‌شود تحقق یابد، هیچ عدم بالقوگی یا ناتوانی‌ای برجای نماند (یعنی هیچ چیزی که توانا به نبودن باشد در کار نخواهد بود)» (همان، ۱۰۴۷a، ۲۶-۲۴).

چند کلمه پایانی این تعریف (*ouden estai adynaton*)، برخلاف قرائت رایج و به‌غایت مبتذل، به این معنا نیست که: «هیچ ناممکنی بر جای نماند» (یعنی، آنچه ناممکن نیست ممکن است). این کلمات، برعکس، مبین آن شرطی‌اند که تحت آن، بالقوگی — که می‌تواند هم باشد و هم نباشد — می‌تواند به خود تحقق بخشد. امر بالقوه فقط در آن نقطه‌ای می‌تواند به فعلیت گذر کند که بالقوگی یا توانایی خویش در نبودن (*adynamia* خویش) را وانهد. وانهادن عدم‌بالقوگی یا ناتوانی به معنای نابودن آن نیست، بلکه، درست برعکس، مبین تحقق آن است: چرخاندن بالقوگی به عقب، به جانب خویش، به منظور اعطای خودش به خودش. ارسطو در قطعه‌ای از کتاب *درباب نفس*، ماهیت بالقوگی کامل را بیان می‌کند. او گذر به فعلیت را (به‌ویژه در مورد *technai* و مهارت‌های انسانی، که در عین حال مضمون مرکزی کتاب *تئای متافیزیک* نیز هست) نه به مثابه دگرگونی یا تخریب بالقوگی در متن فعلیت، بلکه به مثابه حفظ بالقوگی و «اعطای آن به خودش»:

متحمل شدن اصطلاح ساده‌ای نیست، بلکه به یک معنا شکل خاصی از نابودی به‌واسطه اصل مخالف است و، به معنایی دیگر، مبین حفظ و نگه‌داری [نجات، *soteria*] امر بالقوه توسط امر بالفعل و امر مشابه آن است [۰۰۰]: زیرا آن‌کس که [به‌طور بالقوه] صاحب دانش است، بدل به کسی می‌شود که به صورت بالفعل تعمق می‌ورزد، و این امر یا اساساً نوعی دگرگونی نیست — چراکه در اینجا با نفسی سروکار داریم که خود را به خویش و به فعلیت اعطا می‌کند — یا دگرگونی‌ای از نوع متفاوت است (درباب نفس، ۴۱۷b، ۱۶-۲).

ارسطو با توصیف اصیل‌ترین ماهیت بالقوگی بدین شکل، فی‌الواقع پارادایم حاکمیت را برای فلسفه مغرب‌زمین به ارث گذاشت. زیرا منع یا از بند رها-نگه داشتن حاکمانه، که بر استثناء اعمال می‌گردد چون دیگر بر آن اعمال نمی‌گردد، متناظر با ساختار بالقوگی است که دقیقاً به همین شکل خود را در نسبت با فعلیت سرپا نگه می‌دارد زیرا توانا به نبودن است. بالقوگی (در نمود

مضاعف‌اش به مثابه بالقوگی در بودن و کردن و بالقوگی در نبودن و نکردن) همان چیزی است که از طریق آن، وجود خود را به شکلی حاکمانه بنیان می‌نهد، یعنی بدون توسل به هر چیزی که مقدم بر یا تعیین‌کننده آن باشد (*superiorem non recognoscens*) مگر توانایی خودش در نبودن و نکردن. و یک فعل زمانی حاکمانه است که صرفاً با کنار نهادن بالقوگی یا توانایی‌اش در نبودن به خود تحقق بخشد، یعنی با رها ساختن خویش و خود را به خویش اعطا کردن.

ابهام بر سازنده نظریه ارسطویی *dynamis/energeia* [قوه/فعل] از همین امر ناشی می‌شود: اگر برای خواننده‌ای که از قید پیش‌داوری‌های سنت رهاست، این نکته هیچ‌گاه روشن نیست که آیا کتاب *تئای متافیزیک* به واقع الویت را به فعلیت اعطا می‌کند یا به بالقوگی، دلیل آن وجود نوعی عدم قطعیت، یا بدتر، نوعی تناقض در تفکر این فیلسوف نیست، بلکه دلیل‌اش آن است که بالقوگی و فعلیت صرفاً دو چهره فرآیندی‌اند که طی آن، وجود به نحوی حاکمانه شالوده خود را پی می‌ریزد. حاکمیت همواره دوگانه است، زیرا وجود، در مقام بالقوگی، خود را تعلیق می‌کند، یعنی خود را بر اساس رابطه‌ای مبتنی بر منع [ban] (یا از-بند-رها-نگه-داشتن [abandonment]) با خویش، سرپا نگه می‌دارد، تا بتواند خود را در مقام فعلیت مطلق تحقق بخشد (فعلیتی که بدین‌سان چیزی جز بالقوگی خویش را پیش‌فرض نمی‌گیرد). در نهایت؛ بالقوگی ناب و فعلیت ناب تمیزناپذیراند، و حاکم دقیقاً همین منطقه عدم‌تمایز است. (در *متافیزیک* ارسطو، این امر با اصطلاح «فکرکردن به فکرکردن» تناظر دارد، یعنی با تفکری که فعلیت آن فقط عبارت است از فکرکردن به توانایی بالقوه خویش به فکرکردن). به همین سبب است که فکرکردن به نوعی «برساختن بالقوگی»، که به تمامی از اصل حاکمیت رها باشد، دشوار است، و همچنین فکرکردن به خشونت/ قدرت بر سازنده‌ای که به طرزی قاطعانه منعی را شکسته است که این قدرت را به قدرت برساخته گره می‌زند. اینکه قدرت بر سازنده هرگز خود را در قدرت برساخته به ته نمی‌رساند حرف آخر نیست؛ زیرا قدرت حاکم در عین حال

می‌تواند، بدون گذر به فعلیت، خود را به طرزی نامحدود در این مقام سرپا ننگه دارد (فرد اخلاص‌گر دقیقاً همان کسی است که می‌کوشد قدرت حاکم را وادارد به خود فعلیت بخشد). به‌عوض این همه، باید به هستی بالقوگی، بدون هیچ نسبتی با وجود بالفعل، اندیشید، حتی شکل افراطی وجود منتسب به منع و بالقوگی در نبودن، یا فعلیتی که در حکم تجلی و تحقق بالقوگی است؛ باید هستی بالقوگی بدون هیچ نسبتی با وجود را در قالب رهاکردن خویش و خود را به خویش اعطا کردن فهمید. ولی این امر بی‌تردید مستلزم اندیشیدن به هستی‌شناسی و سیاست ورای هرگونه نسبتی است، حتی ورای آن نسبت نهایی‌ای که همان منع حاکمانه است. مع‌الوصف این همان رسالتی است که امروزه بسیاری به هر قیمتی از به‌دوش کشیدن‌اش سر بازمی‌زنند.

¶ پیشتر گفته شد که نوعی اصل بالقوگی در هر تعریفی از حاکمیت نهفته است. در همین معنا بود که ژرار میره بیان داشت که دولت حاکم بر شالوده نوعی «ایدئولوژی بالقوگی» استوار است؛ این ایدئولوژی عبارت است از «هدایت دو عنصر نهفته در هر بلوک قدرت به سوی نوعی وحدت... یعنی اصل بالقوگی و شکل اعمال آن»<sup>۲۸</sup>. ایده مرکزی در اینجا آن است که بالقوگی قبل از آنکه اعمال شود پیشاپیش وجود دارد، و اینکه اطاعت مقدم بر نهادهایی است که اطاعت را ممکن می‌سازند. همین نویسنده به این نکته اشاره می‌کند که این ایدئولوژی واجد خصیصه‌ای است: «مسأله بر سر اسطوره‌ای واقعی است که ما هنوز از رازهایش بی‌خبریم، هرچند که این اسطوره احتمالاً بر سازنده رمز و راز هر قدرتی است.» و این دقیقاً ساختار همین رمزآمیزی است که ما کوشیده‌ایم آن را در قالب مقوله از-بند-رها-نگه-داشتن و «بالقوگی در نبودن و نکردن» آشکار سازیم. ولی در اینجا ما نه با یک سخن اسطوره‌ای به مفهوم دقیق کلمه، بلکه با ریشه هستی‌شناختی هر نوع قدرت سیاسی مواجه می‌شویم (نزد ارسطو، قوه و فعل بیش از هر چیز مقولات وجوداند، یعنی دو شیوه‌ای «که با آنها وجود گفته می‌شود.») تفکر مدرن حاوی تلاش‌هایی نادر اما بارز برای فهم وجود در ورای اصل حاکمیت است. شلینگ در فلسفه وحی به باشنده‌ای مطلق می‌اندیشد که هیچ نوع بالقوگی را پیش‌فرض نمی‌گیرد و هیچ‌گاه در هیأت گذر از قوه به فعل وجود ندارد. در

اندیشه متأخر نیچه نیز، بازگشت جاودان امر یکسان ناممکن بودن تمیز نهادن میان بالقوگی و فعلیت را تجسم می‌بخشد، درست همان‌طور که ایده *Amor fati* [عشق به سرنوشت] به ناممکن بودن ایجاد تمایز میان حدوث و ضرورت شکل می‌بخشد. در ایده هایدگری رهاشدگی (*Verlassenheit*) و رخداد (*Ereignis*) نیز چنین به نظر می‌رسد که خود وجود به همین شیوه از هر حاکمیتی تخلیه و مبرا گشته است. لیکن قوی‌ترین اعتراض علیه اصل حاکمیت در داستان بارتلبی ملویل نهفته است، محرری که با «ترجیح می‌دهم نکنم»<sup>\*</sup> خویش در برابر هرگونه امکان تصمیم‌گیری میان بالقوگی و بالقوگی سلبی مقاومت می‌ورزد. این چهره‌ها معضل حاکمیت را تا مرز نهایی‌اش به پیش می‌رانند لیکن هنوز خود را به‌طور کامل از قید منع آن رها نمی‌سازند. آنها نشان می‌دهند که انحلال این منع، همچون بریدن گره گوردیان، بیش از آن که شبیه حل کردن یک مسئله منطقی یا ریاضی باشد، به حل کردن یک معما شبیه است. در اینجا است که معضل متافیزیکی سرشت سیاسی خویش را آشکار می‌سازد.

ترجمه: مراد فرهادپور، امید مهرگان

این مقاله ترجمه‌ای است از:

- Giorgio Agamben, *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, 1998, PP.1-48.
- Giorgio Agamben, *Homo Sacer, Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2002.

---

\* اشاره به داستان «بارتلبی محرر» اثر هرمان ملویل.

پی‌نوشت‌ها:

1. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976, p. 188.  
[اراده به دانستن، تهران، نشر نی، ص. ۱۶۴.]
2. Michel Foucault, *Dits et écrits*, Paris: Gallimard, 1994, vol. 3, P. 719.
3. Francois Furet, ed. *L'Allemagne nazi et Le genocide juif*, Paris: Seuil, 1985, P. 7.
4. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4. PP. 222-32.
5. Robert Antelme, *L'espèce humaine*. Paris: Gallimard, 1994.
6. Carl Schmitt, *Politische Theologie, Vier kapitel Zur Lehre Von der Souveränität*. Munich-Leipzig: Duncker & Humbolt, 1922, P. 13.
7. *Ibid.*, PP. 19-22.
8. Giambattista Vico, *De antiquissima*, chap.2.
9. Deleuze, Gilles, and Félix Guattari, *Mille plateaux* Paris: Minuit, 1980, P. 445.
10. Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, Paris: Gallimard, 1969, P. 292.
11. Carl Schmitt, *Das Nomos der Erde*, Berlin: Duncker & Humbolt, 1974, P. 48.
12. Milner, J. C. "L'exemple et la fiction." in *Transparence et opacité: Littérature et sciences cognitives*, ed. Tibor Papp and Pierre Paris: Cerf, 1988, P. 176.
13. Alain Badiou, *L'être et L'événement*, Paris: Seuil, 1988, PP. 95-115.
14. Carl Schmitt, *Über Schuld und Schuldarten*, Breslau: Schletter, 1910, PP. 18-24, 92.
15. *Ibid.*, P. 46.
16. Carl Schmitt, *Das Nomos der Erde*, P. 42.
17. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, vol. 5. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1955, P. 309.
18. Thomas Hobbes, *De cive: The latin version*. Oxford: Clarendon Press, 1983, PP. 79-80.
19. Schmitt, *Das Nomos.*, P. 67.
20. G. Burdeau, *Traité de science politique*, vol. 4, Paris: Librairie générale du droit et de jurisprudence, 1984. P. 173.
21. Benjamin, *Reflections*, New York: schocke books, 1978, P. 144.



22. Emmanuel-Joseph Sieyès, *Écrits politiques*. Paris: Édition des Archives contemporains, 1985.
23. Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: Viking, 1963, P. 185.
24. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Munich: Duncker & Humbolt, 1928, PP. 75-76.
25. *Ibid.*, PP. 107-108.
26. Antonio Negri, *IL potere costituente*, Milan: SugarCo, 1999, P. 31.
27. *Ibid.*, P. 383.
28. Gerard Mairet, *Histoire des ideologies*, vol. 3, Paris: Hachette, 1978, P. 289.