

آگامبن / باتای

نادین هارتمان | رامین اعلایسروش سیدی



1.

جورجو آگامبن، در سراسر آثارش، بارها به ژرژباتای اشاره می‌کند. از همان سال 1977 در کتاب قطعات [1]، اقتصاد عام باتای در عنوان یکی از فصول مورد اشاره قرار می‌گیرد، یعنی «تملک ناواقعیت»، و به خاطر این که روایت مارسل ماوس از هدیه را ساده کرده است مورد انتقاد واقع می‌شود. بحث مختصری در باب نامه‌هایی که باتای و الکساندر کوژو در 1937 به هم می‌نوشتند در کتاب زبان و مرگ آگامبن آمده که به سال 1982 منتشر شد و بار دیگر در امرگشوده: انسان و حیوان پی گرفته شد. اما تنها متنی که آگامبن در آن منحصراً به باتای می‌پردازد مقاله‌ی سال 1987 اوست با عنوان «باتای و پارادوکس حاکمیت». اما وقتی به هوموساکر (1995) و به خصوص وسایل بی‌هدف (1996) می‌رسیم، اشاره به باتای دیگر محدود به چند پانویس می‌شود که صراحتاً انتقادی هستند و یا «آستانه‌هایی» که در آن آگامبن خود را از تعاریف باتای از امر مقدس، قربانی و حاکمیت دور می‌کند. در نتیجه، برخلاف کارل اشمیت، مارتین هایدگر، والتر بنیامین و یا میشل فوکو، باتای را نه تنها نمی‌توان یکی از شخصیت‌های اصلی مدنظر آگامبن تلقی کرد، بلکه هرچه می‌گذرد جایگاه او در آثار آگامبن بیشتر حاشیه‌ای می‌شود، علی‌رغم این که باتای را معمولاً یکی از متفکران اصلی در زمینه‌ی امر مقدس و حاکمیت می‌دانند.

من با این مفروض آغاز می‌کنم که این بی‌اعتنایی مستمر نسبت به اندیشه‌ی باتای در دوران پختگی آگامبن خود نشانه‌ای است، و نگاهی دقیق‌تر به قطعاتی از متن آگامبن که در آنها به باتای اشاره شده می‌تواند به تفسیری راه برد (یا دست‌کم فهمی) از رابطه‌ی تاحدی پیچیده‌ی بین تعاریف این دو متفکر از دو اصطلاح «مقدس» و «حاکمیت».

2.

همانطور که آگامبن در قطعات ماوس را در برابر باتای قرار داد، در زبان و مرگ هم می‌گوید یکی از اساتید باتای (این بار الکساندر کوژو) از او برتر است. آگامبن به نزاع بین باتای و کوژو در باب خوانش‌های متفاوتی که از تصور هگل از دیالکتیک خدایگان و برده داشتند، اشاره می‌کند. در این جا، آگامبن جانب کوژو را می‌گیرد، و می‌گوید «اندیشه‌ای که بخواهد فراتر از هگلیسم بیان‌دیشد، نمی‌تواند در مقابله با دیالکتیک منفی و گفتار آن، به تجربه‌ی (رازورزانه [عرفانی] و، اگرچه منسجم و سازوار، اما ضرورتاً خاموش) منفیت بی‌کارپناه ببرد و بنیادی راستین در آن بیابد [2]». آگامبن با این فرمول-یعنی «تجربه‌ی عرفانی، و اگرچه منسجم و سازوار، اما ضرورتاً خاموش»- به وضوح، هرچند به صورتی غیرمستقیم، به تصور باتای از «منفیت بی‌کار [3]» اشاره می‌کند، مفهومی که باتای توسط آن قصد دارد از دیالکتیک فراتر رود- زیرا نمی‌پذیرد که بر مفهوم منفیت معنایی بار کند که از طریق والایش یا رفع (Aufhebung) فراهم شده است. برخلاف منفیت هگل که نسبت به تصورات تمامیت و شناخت مطلق فرودست باقی می‌ماند، باتای بر منفیتی بی‌کار تاکید می‌کند که دقیقاً از همین جذب شدن در تمامیت می‌گریزد. حال که تاریخ به پایان رسیده است (همان اصل تفسیری‌ای که کوژو در تفسیر هگل ارائه کرد، در کلاس‌های دهه‌ی 1930 که باتای در آنها حضور داشت)، کنش تاریخی معنادار دیگر برای نوع آدمی ممکن نیست. باتای در نامه به کوژو تاکید می‌کند که برحسب این روایت، آنچه باقی می‌ماند منفیتی غیر-نسبت‌مند است که او وجود خودش را نمونه‌ی آن ذکر می‌کند. فوکو، در «درآمدی بر سرکشی»، وجوه خاص این شکل عجیب منفیت را تشریح می‌کند:

«سرکشی واجد هیچ عنصر منفی‌ای نیست [...] سرکشی به جانب جهانی درخشان گشوده می‌شود که همواره آن را آری می‌گوییم، جهانی عاری از سایه یا شامگاه، عاری از «نه»-ی افعی‌وار که میوه‌ها را مسموم می‌کند و تناقضات‌شان را در دل‌شان جای می‌دهد. این واژگونی خورشیدی انکار شیطانی است».

هرچند فوکو می‌کوشد تا نزد باتای محکومیت واژگان هگلی را بیابد، باید گفت که دریدا به استراتژی باتای وفادارتر است، که آن را می‌توان عملیاتی «همراه هگل علیه هگل» خواند:

«نقطه‌ی کور هگلیانیسم، که باز نمود معنا را حول آن می‌توان سازمان داد، نقطه‌ای است که در آن ویرانی، سرکوب، مرگ و قربانی مقوم مصرفی چنان بازگشت‌ناپذیر و منفیتی چنان رادیکال هستند (اینجا باید از مصرف و منفیتی تام و تمام حرف بزنیم) که دیگر نمی‌توان آنها را منفیتی در یک فراشد یا یک نظام توصیف کرد. در گفتمان (یعنی وحدت فراشد و سیستم) منفیت همواره زبردست و همدست ایجابیت است. از منفیت نمی‌توان سخن گفت، هرگز هم از منفیت سخن نگفته‌اند مگر در قالب این بافته‌ی معنایی. حال، عملیات حاکمیت، نقطه‌ی تمامیت، نه ایجابی است نه منفی».

وقتی به رابطه‌ی آگامبن و باتای فکر می‌کنیم، باید فاصله‌ی این دو تفسیر از (یا بسط) منفیت بیکار باتای را در نظر داشته باشیم. من معتقدم که تصور منفیت یکار مقوم هسته‌ی فلسفه‌ی باتای است- بی‌شک بیش از فرمول فرسوده و تقریباً گمراه‌کننده‌ای که از دل مفهوم سرکشی او بیرون کشیده شده.

3.

متن آگامبن، «باتای و پارادوکس حاکمیت»، که هنوز به انگلیسی ترجمه نشده، به شکل عجیبی با نظریات باتای نزدیکی دارد، به خصوص نظر به این که آگامبن بعداً باتای را کنار می‌گذارد. آگامبن در سخنرانی‌ای در حضور آسه فال - جامعه‌ی مخفی متشکل از اعضای کولژ جامعه‌شناسی (از جمله باتای، پی‌یر کلوسوفسکی، و گاه والتر بنیامین) - به گفتار معاصر آن زمان راجع به باتای اشاره می‌کند، یعنی نگرش موريس بلانشو و ژان-لوک نانسو و موضع آنها نسبت به آسه فال و وعده‌های سیاسی «اجتماع منفی». او سپس به سرعت به جانب چیزی می‌رود که بدل به دغدغه‌ی اصلی او در دهه 1990 شد، یعنی، مسئله‌ی حاکمیت. اینجا آگامبن به دقت تشابهی توپولوژیکی بین روایت کارل اشمیت از حاکمیت و پارادوکس حاکمیت باتای ترسیم می‌کند. نخست روایت اشمیت را تقریباً شبیه به آنچه چند سال بعد در هوموساگر عرضه خواهد شد، خلاصه می‌کند:

«حاکم همزمان بیرون و درون نظم حقوقی است». این قید "همزمان" بی‌اهمیت نیست: حاکم، که دارای قدرت مشروع تعلیق اعتبار قانون است، به صورت قانونی خود را بیرون قانون جای می‌دهد. این یعنی که این پارادوکس را می‌توان همچنین بدین شکل صورت‌بندی کرد: "قانون بیرون خودش است، بیرون قانون است".

او به شکلی شاکله‌وار به مسئله‌ی حاکمیت می‌پردازد و به نقل از اشمیت می‌نویسد: «استثنا آن چیزی است که ذیل قاعده در نمی‌آید». اشمیت پارادوکسی را صورت‌بندی می‌کند - یا اصطلاحاً دیالکتیکی - که می‌توان آن را یکسره پولوسی نامید:

«استثنا از قاعده جالب‌تر است. قاعده هیچ چیز را اثبات نمی‌کند؛ اما استثنا همه چیز را اثبات می‌کند. استثنا نه تنها قاعده را تأیید می‌کند، بلکه قاعده اساساً تنها با تکیه بر استثنا دوام دارد».

آگامبن در تأملاتش در باب قاعده/قانون و استثنا به این منطق التزام دارد. اگر این توصیف توپولوژیکی را در نظر بگیریم، شباهت آن با نظریه‌ی حد/قاعده و تخطی باتای روشن می‌شود. این که تخطی در بند حد باقی می‌ماند همچنین در متنی که فوکو در مورد باتای نوشته هم آمده است. بار دیگر از فوکو نقل کنیم:

«حد و تخطی غلظت وجودی خود را از یکدیگر وام می‌گیرند: حد نمی‌تواند وجود داشته باشد اگر مطلقاً گذرناپذیر باشد، و همچنین، تخطی هم بی‌معناست اگر تنها از حسی عدول کند که متشکل از توهمات و سایه‌هاست».

4.

«حاکمیت» یکی دیگر از کلیدی‌ترین اصطلاحات باتای است که در عین حال بسیار پیچیده می‌نماید. مبنای نظریه‌ی باتای این است که او تجربه‌ی انسانی را بر اساس یک گسست یا شکاف بنیادین سازمان می‌دهد. وقایع و اعمال روزمره که توسط سودمندی و انباشت سرمایه دیکته می‌شوند، به قلمرو امر ناسوتی تعلق دارند. حوزه‌ی امر مقدس با وضعیت‌های استثنایی افراط و هدر دادن مشخص می‌شود که سوژه تنها در قالب آنها فرصت دارد حاکمیت خود را

تجربه کند. باتای، که از هر نوع سودمندی و برآورد وسیله-هدف انزجار داشت، حاکمیت را چنین تعریف می‌کند: «حاکمیتی که من از آن سخن می‌گویم ارتباط چندانی با حاکمیت دولت‌ها برحسب تعریف حقوق بین‌الملل ندارد. من به طور کلی از جنبه‌ای سخن می‌گویم که مخالف سرسپردگان و فرودستان است.»

از آنجا که حاکم دولتی مفید به سیاست و منافع اقتصادی، حساب و کتاب‌ها و محاسبات است - که حتی در مورد حاکم هابزی یا «مطلق» نیز صادق است - پس چنین حاکمی به معنای واقعی کلمه نمی‌تواند یک حاکم باشد، چنان‌که باتای مراد می‌کند. برعکس، در نظر باتای حاکمیت به معنای رهایی از هرگونه میل به قدرت، انباشت و صیانت ذات و در نهایت ترس از مرگ است. روشن است که چنین حاکمیتی هرگز به روشی منسجم تداوم ندارد، چه برسد به اینکه بخواهد در نهایت تحقق یابد، بلکه تنها در لحظاتی از تجربه‌ی وجد است که برای یک لحظه‌ی کوتاه به دست می‌آید. آگامبن در مقاله‌ای که در سال 1987 درباره‌ی باتای نوشت، نتیجه می‌گیرد:

«اگر این پارادوکس حاکمیت است، آیا می‌توانیم بگوییم که باتای در کوشش پرشور خود برای اندیشیدن به اجتماع، موفق شده دور باطل حاکمیت را بشکند؟ باتای در کوشش برای اندیشیدن فراتر از سوژه، در کوشش برای اندیشیدن به وجد [برون‌خویشی/اکستازی] سوژه، اساساً جز به حد درونی سوژه، آنتی‌نومی سازنده‌ی آن و حاکمیت سوژه نیندیشیده است.»

حمله‌ی آگامبن به باتای در اینجا سرشتی مشخصاً هایدگری دارد: استفاده‌ی جدلی باتای از اصطلاح حاکمیت ممکن است پارادوکس اساسی آن را آشکار کند، اما از سوی دیگر این کار را با محدود کردن خود به تحقیق دکارتی پنهان و ضمنی در مورد وضعیت سوژه انجام دهد. بدین ترتیب آگامبن مطمئناً جنبه‌ای از سیستم فکری باتای، یعنی تغییر تمرکز وی از تجربه‌ی اشتراکی به درونی، از یک سطح افقی به سطح عمودی تحلیل را لمس می‌کند. مسائل مربوط به جامعه مسلماً در متون پس از جنگ باتای کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد و در عوض کردارهای عرفانی‌ای که باتای برای کسب تجربه‌ای درونی دنبال‌اشان می‌کند، اهمیت بسیاری دارند.

5.

با این حال جالب است که آگامبن در هومو ساکر، هنگامی که مسئله‌ی نفی در تفاسیر توپولوژیک او مطرح می‌شود، موضوع عرفان را انتخاب می‌کند:

«نسبت استثنا به قانون وضعی همان نسبت الاهیات سلبی است به الاهیات ایجابی. برخلاف الاهیات ایجابی که کیفیات متعین خدا را اثبات و بر او حمل می‌کند، الاهیات سلبی (یا عرفانی)، با تکیه بر «نه این... نه آن...»، حمل هرگونه محمول بر خداوند را نفی و تعلیق می‌کند. اما الاهیات سلبی خارج از الاهیات واقع نمی‌شود و در واقع می‌توان نشان داد که الاهیات سلبی اصل بنیانگذار امکان هرگونه الاهیات در کل است. الوهیت تنها به این سبب می‌تواند موضوع حمل قرار گیرد که به شکلی سلبی مفروض است، یعنی در مقام آنچه بیرون از هر حمل ممکنی تقرر دارد.» (هومو ساکر، 17)

چنان که پیشتر از فوکو آموختیم، نفی باتای نباید با «انکار شیطانی» اشتباه گرفته شود، شیطان پرستی کاری جز واژگونی صلیب نمی‌کند، بنابراین در نهایت یک نظام ارجاعی کاملاً مسیحی را تأیید می‌کند. اما باتای با پرداختن به «نالاهیات»، از الاهیات سلبی استقبال می‌کند. خدا بر اساس آنچه نیست تعریف می‌شود، غیبت او ابژه‌ی تمام دعاها است. در عین حال، باتای خود را یکسره از این دال خلاص می‌کند - یعنی خدا- و خود «غیاب» را به تنهایی در مرکز نالاهیات قرار می‌دهد، که آن را علم ندانستن توصیف می‌کند.

مشهور است که باتای در عکس مردی که متحمل «لینگیجی»؛ مرگ به واسطه‌ی هزار برش، بود، بیان این تجربه از وجد را یافت که در آن دیگر لذت و درد را نمی‌توان به وضوح از هم تفکیک کرد. در این شکل از اعدام چینی، شخصی به یک تیر بسته می‌شود و سپس قطعات بزرگ گوشت از بدن او بریده می‌شوند. باتای مجذوب این تصویر شده بود، زیرا معتقد بود که نه تنها احساس عذاب و ناراحتی در چهره‌ی مقتول دیده نمی‌شود، که برعکس تصویری از وجد در چهره‌ی او مشهود است. این عکس برای باتای که آن را در بالای میز خود نگاه داشته بود، «ابزاری برای مراقبه» باقی ماند، عملی که به نظر می‌رسد مشابه تصور عرفا از مسیح در حال مرگ یا قدیسین بود که با جمجمه یا سایر یادبودها گرامی داشته می‌شد. اما مسلماً مراقبه باتای نوعی ریاضت مسیحی یا تشبه به مسیح نیست. در عوض، او در نگاه به شکنجه‌ی چینی‌ها، سعی کرد تجربه‌ی وجد در برابر مرگ را درک کند. در این مورد، آگامبن تعریف خاصی از «حاکمیت» را که باتای سعی در خلق آن دارد، به رسمیت نمی‌شناسد، و مورد اخیر را در هومو ساکر مورد انتقاد قرار می‌دهد:

«اما آنچه باتای قادر به درک آن نیست (همانطور که در علاقه او به تصاویر قربانی شکنجه‌ی جوان چینی مشهود است، چنان که در اشک‌های اروس دربارهِ آن صحبت می‌کند)، دقیقاً زندگی برهنه‌ی هومو ساکر است که آپاراتوس مفهوم قربانی و اروتیسم نمی‌تواند آن را درک کند.» (هومو ساکر 113)

درست است که باتای تصویر قربانی شکنجه‌ی چینی را جدا از هر بافت اجتماعی یا تاریخی واقعه تصویر شده در نظر می‌آورد. اما نتیجه‌ی این کار اساساً ربطی به آنچه [بنجامین] نویس به عنوان «زیباشناسانه کردن خشونت» (همان فرمول نخ‌نمای بنیامینی) محکوم می‌کند، ندارد، بلکه بالعکس تلاشی است برای دسترسی به واقعیتی که از جهات دیگر دسترس‌ناپذیر است. باتای در تصویر امکان برقراری ارتباط شدید را می‌بیند، ارتباطی که ممکن است از نظر دیگران در زمره‌ی بیانی استتیک یا مسئله‌ی بازنمایی تلقی شود، اما به واقع هرگونه نسبتی از این دست را درمی‌نوردد و خنثی می‌کند.

«مرد چینی جوان و اغواگری که از او صحبت کردم، به دست دژخیم سپرده شد. عاشق او بودم بدون هیچ اثری از غریزه‌ی سادیستی؛ او دردش را به من می‌گفت یا شاید از عظمت این درد می‌گفت، و دقیقاً همان چیزی بود که در پی آن بودم، نه برای لذت بردن، بلکه برای این که در خودم چیزی را ویران کنم که ضد او بود.»

البته این ارتباط باید همیشه محدود باقی بماند، این ارتباط خود ارتباط با خودش را ناممکن می‌سازد و شناخت حقیقی آنچه سوژه‌ی دیگر تجربه می‌کند را ناممکن می‌کند. چنان که ایمی هالیوود اظهار داشت:

«عکس همیشه مضاعف است، یعنی همواره می‌تواند هم به عنوان پشتوانه‌ای برای اسطوره حضور کامل قلمداد

شود و هم نشانه‌ای از گذشته بودن گذشته. جای شگفتی نیست که این عکس، در ابهام فetiš سهریم است، که بر هر دو واقعیت اختگی و از دست دادن و همزمان انکار آن‌ها تاکید می‌کند.»

6.

در حالی که در این برهه از زمان، اندیشه‌های باتای درباره‌ی حاکمیت بریک تجربه‌ی سوژکتیو درونی متمرکز است، اما می‌توان گفت که وی در بحث فاشیسم و ماتریالیسم سطح به مسئله‌ی «حیات برهنه» پرداخته است. در همان نوشته است که هسته‌ی سردرگمی ناشی از تعاریف متناقض آگامبن و باتای از امر مقدس قابل مشاهده است. باتای از خط تفکر انسان‌شناختی مدرن و جامعه‌شناسی اولیه استفاده می‌کند تا امر مقدس را به عنوان پدیده‌ای تعریف کند که ابهام جزئی از آن است. برعکس، موضع آگامبن، زمانی که در سال 1995 هومو ساکرا منتشر می‌کند، کاملاً این نظر را رد می‌کند. باتای که پیرو رابرتسون اسمیت، دورکیم و ماوس است، کاملاً مجذوب این ایده است که باید پایین‌ترین و کثیف‌ترین موجود را با ارزش‌ترین قلمداد کرد. به نظر می‌رسد که این منطق، در دنیای سوژه‌های سیاسی، کسانی را برمی‌گزیند که از نقطه نظر مارکس جزو لومپن پرولتاریا هستند، یعنی بخشی از جامعه که قابل کنترل نیست و قدرت سازماندهی خود را ندارد و برخلاف پرولتاریا، فاقد عاملیت انقلابی است. برخلاف مارکس، که لومپن پرولتاریا را از نظریه‌ی مبارزه طبقاتی خود حذف می‌کند، باتای صراحتاً به این بقایای جامعه توجه دارد و آن‌ها را با مفهوم «ماتریالیسم سطح» خود مرتبط می‌کند. «ماتریالیسم سطح» - یا همانطور که بعداً باتای آن را «هترولوژی» نامید - نشانگر سیستمی فکری است که باتای آن را در مقام پاسخی به بستارسیستم دیالکتیکی هگل می‌آفریند. تصور او بر تفاله‌های عقل استوار است، چیزی که باید از تجربه‌ی روزمره کنار گذاشته شود تا ابزاری سازی و انباشت به شیوه‌ی کاپیتالیستی را حفظ کند. باتای با اغراق عامدانه درواژگونی هگل به دست مارکس، معتقد است که نمی‌توان «امر ایده آل» را بدون در نظر گرفتن سطحی که در آن ساخته شده است، تصور کرد. به واقع، به نظر می‌رسد که این دگرگونی طرحواره‌های هگلی - به ویژه برای خوانندگان انگلیسی - رادیکالیزه کردن نظریه‌ی مارکس درباره‌ی «پایگاه» اقتصادی است که به عنوان تعیین‌کننده‌ای برای روبنای فکری، مذهبی و فرهنگی عمل می‌کند. هرچند بنیان این ماتریالیسم از گفتار مارکسیستی راجع به *materielle base* جدا شده، اما او بار دیگر بستار دیالکتیکی را می‌شکند و این بار *e* را می‌اندازد و استخدام‌ی‌انگاره بر متکی طبقاتی هویت علیه را فرودستان، کند می‌*bas materialisme* به بدل را *base materielle* در نتیجه کار بسیج می‌کند. همانطور که او در «ساختار روانشناختی فاشیسم» در سال 1933 می‌نویسد:

«پایین‌ترین قشر جامعه را می‌توان به همان اندازه ناهمگن توصیف کرد، کسانی که عموماً دافعه ایجاد می‌کنند و به هیچ وجه نمی‌توانند توسط کل بشریت جذب شوند. در هند، این طبقات فقیر غیرقابل لمس در نظر گرفته می‌شوند، به این معنی که مشخصه‌ی آن‌ها ممنوعیت تماس است مشابه آنچه در مورد مقدسات اعمال می‌شود.»

آگامبن در سال 1993 و در مقاله‌ی ابتدایی کتاب وسایل بی‌هدف، یعنی «فرم زندگی»، این علاقه به مطرودان و دوپهلویی امر مقدس را در قالب زنده‌ترین کلماتی که برای باتای به کار برده، رد می‌کند: «اشتباه گرفتن چنین زندگی برهنه‌ای جدا از شکل آن، در خواری و پستی آن، با یک اصل برتر - حاکمیت یا امر مقدس - مرز اندیشه‌ی باتای است، که آن را برای ما بی‌فایده می‌کند.» این تغییر موضع قابل توجه در مورد نظریه باتای ممکن است فهم پذیرتر شود وقتی به یاد بیاوریم که آگامبن هنوز هم این تعریف رایج و «مدرن» از امر مقدس را در زبان و مرگ دنبال می‌کند: «امر مقدس

ضرورتاً مفهومی مبهم و دوری است. در زبان لاتین، Sacer به معنای ننگین، شرم‌آور، نفرین شده، و هم‌چنین مبارک و همایون یا خاص خدایان است» (ترجمه فارسی: 252). هنگامی که آگامبن برای پیشبرد برنامه‌ی جدید خود در هومو ساکر، به شدت تصور اولیه و دوپهلوی امر مقدس را رد می‌کند، به واقع باتای در کتاب او اساساً (و به شکلی کنایی) بدل به بلاگردان این عملیات می‌شود.

Stanzas [1]

[2] آگامبن؛ جورجو؛ زبان و مرگ؛ در باب جایگاه منفیت؛ ترجمه‌ی پویا ایمانی، نشر مرکز؛ تهران: 1391 (ص 153-152). م.

Negativite' sans emploi [3]

این مقاله ترجمه‌ای است از فصل نهم کتاب Agamben's Philosophical Lineage by Adam Kotsko, Carlo Salzani