



نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواریگی نقد ایدئولوژی

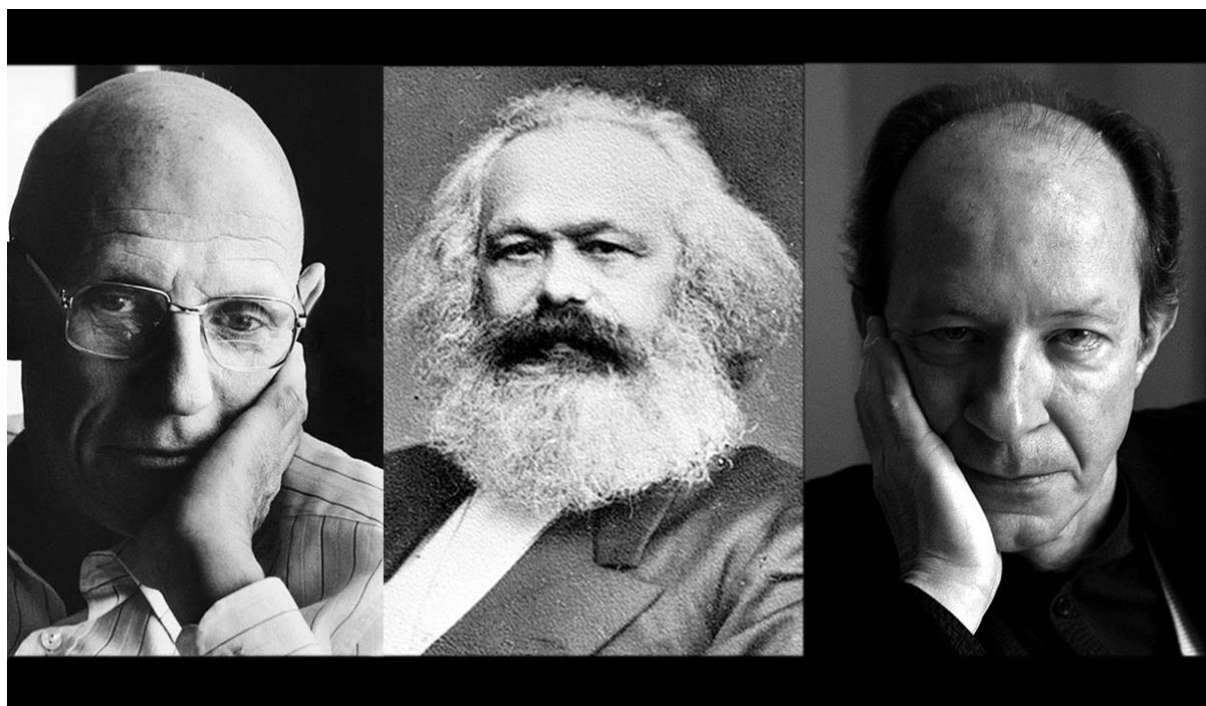
<https://naghd.com>

آگامبن و مارکس؛

حاکمیت، حکومت‌مندی و اقتصاد

آرنه دو بوور

ترجمه‌ی: داریوش فلاحی



آبان ۱۴۰۲

چکیده: این مقاله پیشاتاریخ سرمایه را نزد مارکس از دیدگاه جورجو آگامبن بازنگری می‌کند. آگامبن ردپای فوکو را در نوعی نظریه‌ی زیست‌سیاسی پی می‌گیرد که تفکیک تحلیلی میان حاکمیت [sovereignty] و حکومت‌مندی [governmentality] را که فوکو در آثارش می‌خواهد حفظ کند، از بین می‌برد. اگرچه آگامبن در مطالعاتش درباره‌ی قدرت حاکم فقط یک بار از مارکس یاد می‌کند، استدلال می‌کند که با این همه مطالعه‌ی اثر او به ما کمک می‌کند تا روابط سرمایه را به‌عنوان نه فقط روابط دولتی، بلکه به‌عنوان روابط قدرت حاکم درک کنیم. در بخش اول این مقاله، از طریق تفسیری فلسفی درباره‌ی صفت «vogelfrei» — که به رها، فاقد حقوق، بدون حمایت، مهدورالدم[*] ترجمه شده است — و مارکس از آن برای توصیف طبقه‌ی کارگر استفاده می‌کند، نشان می‌دهم که طبقه‌ی کارگر مارکس مجازی است از آن‌چه آگامبن در مطالعه‌های خود درباره‌ی قدرت حاکم آن را حیات برهنه می‌نامد. در بخش دوم مقاله نشان می‌دهم که واکاوی مارکس درباره‌ی منطق روابط سرمایه این ساحت حاکمیتی روابط سرمایه‌داری را به‌عنوان [منطق] استثنا نیز تأیید می‌کند. آگامبن به تبعیت از کارل اشمیت که نوشت «حاکمیت کسی است که در مورد وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد»، استدلال کرد که منطق استثناء، منطق قدرت حاکم است. با بازنگری از دریچه‌ی استدلال آگامبن، روایت مارکس از پیشاتاریخ سرمایه‌داری حاکی از حاکمیتی از منطق استثناء بر روابط سرمایه‌داری است. در بخش پایانی مقاله از تنها ارجاع آگامبن به مارکس در مطالعه‌ی قدرت حاکمیت شروع می‌کنم تا اهمیت نتایجم درباره‌ی پیام سیاسی آگامبن را مورد بحث قرار دهم.

روابط سرمایه، حکومت‌مندی، حاکمیت

همان‌طور که می‌دانیم، میشل فوکو در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ در سخن‌رانی‌های خود در کلژدوفرانس پاریس شروع به استفاده از اصطلاح زیست‌قدرت کرد. او از این اصطلاح برای اشاره به نوعی قدرت استفاده کرد که «بر بدن گونه‌ی ما متمرکز است، بدنی که آکنده از فوت‌وفن‌های زندگی [the mechanics of life] است و به‌عنوان اساس زندگی بیولوژیکی عمل می‌کند: تکثیر، تولید و مرگ‌ومیر، سطح سلامت، امید به زندگی و طول عمر[...]» (Foucault 1990, p. 139). زیست‌قدرت در واکاوی فوکو از آن‌چه حکومت‌مندی می‌نامید اصطلاحی کلیدی بود؛ حکومت‌مندی یا همان روش‌هایی که قدرت از طریق آن زندگی مردم را تنظیم می‌کند مثلاً با قوانین ازدواج، تنظیم تجارت، تغییر ارزش‌های اخلاقی و مذهبی مردم و غیره. برخلاف قدرت انضباطی که «بدن به منزله‌ی ماشین را در کانون توجه قرار می‌دهد یعنی انضباط آن، بهینه‌سازی قابلیت‌هایش، به چنگ آوردن نیروهایش، افزایش هم‌زمان سودمندی و مطیع بودنش، ادغام آن در سیستم‌های کارآمدی و کنترل اقتصادی را زیر نظر دارد» (ص ۱۳۹) و برخلاف حاکمیت که معطوف به سرزمین و تحمیل قوانینی بر مردم است که از دولت در برابر جنگ داخلی و دشمنان خارجی محافظت کند، حکومت‌مندی سودای امنیت را در سر دارد. یک دولت زمانی در امنیت است که مردم تداوم قدرت را از

طریق شیوه‌های سازمان‌دهی زندگی خود، تضمین کنند. همان‌طور که فوکو توضیح می‌دهد، امنیت به منظور کنترل انضباطی یا حاکمیتی نیست، بلکه از طریق عدم مداخله [**] عمل می‌کند. در این شیوه، قدرت به مردم تحمیل نمی‌شود، بلکه هدف آن این است که مردم به گونه‌ای زندگی کنند که سازمان‌دهی زندگی آن‌ها به تحکیم قدرت کمک کند. (بنگرید به Foucault 2007).

فوکو چه در سخن‌رانی‌ها و چه در جاهای دیگر، قائل به نوعی تفکیک تحلیلی بین مفاهیم مختلفی است که تعریف می‌کند، برای مثال بین نظم و امنیت یا حکومت‌مندی و حاکمیت. در حالی که انضباط متمرکز و هدفش کنترل برگشت‌ناپذیر است، امنیت گریز از مرکز است و از طریق عدم مداخله عمل می‌کند؛ در حالی که حاکمیت قوانینی را بر مردم تحمیل می‌کند، حکومت‌مندی مردم را در رابطه با اشیاء، به‌ویژه اشیایی مانند منابع طبیعی، ثروت و غیره قرار می‌دهد. در این‌جا این ایده به این معنی نیست که حالت‌های مختلف قدرت واقعاً از هم جدا هستند یا از نظر زمانی جای‌گزین یکدیگر می‌شوند، بلکه مقصود این است که آن‌ها هم‌زمان عمل می‌کنند. [۱] برای درک پویایی قدرت باید به این تمایزها متوسل شد، حتی اگر هرگز نتوان روابط واقعی قدرت را به یک حالت از قدرت که کاملاً جدا از دیگری است تقلیل داد. بنابراین هنگامی که فوکو در آن سخن‌رانی‌ها استدلال کرد که سرمایه‌داری زیست‌قدرت است، به طور ضمنی آن را یک رابطه‌ی قدرت می‌دانست که باید به عنوان یک رابطه‌ی عمدتاً حکومتی فهم شود (بنگرید به Foucault 2004). اگرچه چنین استدلالی درس‌های زیادی پیرامون سرمایه‌داری به ما آموخته است که در صورت نبودشان ناشناخته می‌ماندند، خطر نادیده گرفتن شیوه‌های که حاکمیت در سرمایه‌داری دخیل است را نیز به همراه دارند. همان‌طور که کارل مارکس در بخشی از کتاب **سرمایه** که «به اصطلاح انباشت بدوی» نام دارد می‌گوید، حاکمیت در واقع بخشی اساسی از پیشاتاریخ سرمایه است. روابط سرمایه مستلزم نوعی واکاوی قدرت است که مفاهیم مختلف و انواع قدرتی را که فوکو تعریف می‌کند، یک‌پارچه کند. [۲]

ما در این مقاله، پیشاتاریخ سرمایه از منظر مارکس را از دریچه‌ی کار جورجو آگامبن بازنگری خواهیم کرد که پس از فوکو، نظریه‌ای زیست‌سیاسی درباره‌ی قدرت حاکم ارائه کرده است تا توجه را به راه‌هایی جلب کند که در آن حکومت‌مندی و حاکمیت در کنار هم عمل می‌کنند. اگرچه آگامبن فقط یک بار در مطالعه‌اش درباره‌ی قدرت حاکم از مارکس نام می‌برد [۳]، با این وجود، مطالعه‌ی اثر او به ما کمک می‌کند تا روابط سرمایه را به‌عنوان نه فقط روابط دولتی، بلکه به‌عنوان روابط قدرت حاکم درک کنیم. هدف من فقط برجسته کردن حضور حاکمیت در پیشاتاریخ سرمایه از منظر مارکس یا جلب توجه به سویه‌ی مارکسیستی آگامبن نیست، بلکه کشف شیوه‌ای از واکاوی قدرت است که مفاهیم و انواع قدرت را که فوکو تعریف می‌کند ترکیب کند. همان‌طور که جودیت باتلر استدلال کرده است، امروزه، زمانی که شاهد بازگشت حکومت در حوزه‌ی

حکومت‌مندی به‌عنوان قدرت تعلیق قوانین ملی و بین‌المللی به نام امنیت ملی یا وضعیت اضطراری ملی هستیم، چنین شیوه‌های تحلیل یک‌پارچه‌ای اهمیت حیاتی می‌یابند.[۴]

در بخش اول این مقاله نشان می‌دهم که پرولتاریا در اندیشه‌ی مارکس، چهره‌ای است از آن‌چه آگامبن حیات برهنه می‌نامد. من این کار را با در نظر گرفتن حیات برهنه از دریچه‌ی نظریه‌ی ارزش مارکس انجام نمی‌دهم (که خود مسیر جالب دیگری برای دنبال کردن است) بلکه از طریق تفسیری فلسفی درباره‌ی صفتی که مارکس بارها و بارها برای توصیف پرولتاریا به کار می‌برد و تا حدی در ترجمه‌های انگلیسی مفقود مانده است، یعنی کلمه *vogelfrei* یا «رها، فاقد حقوق، بدون حمایت، مهدورالدم» انجام می‌دهم. این سوبیه‌ی حاکمیتی از روابط سرمایه راه، همان‌طور که در بخش دوم مقاله نشان می‌دهم، واکاوی مارکس درباره‌ی منطق روابط سرمایه به‌عنوان [منطق] استثناء نیز تأیید می‌کند. آگامبن به تبعیت از کارل اشمیت که نوشت «حاکمیت کسی است که در مورد وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد» (Schmitt 1985, p. 5)[۵]، استدلال کرده است که منطق استثناء، منطق قدرت حاکم است. با بازنگری از دریچه‌ی استدلال آگامبن، روایت مارکس از پیشاتاریخ سرمایه حاکی از حاکمیتی از منطق استثناء بر روابط سرمایه‌داری است. این منطق است که طبقه‌ی کارگر را به‌عنوان چهره‌ای از حیات برهنه تولید می‌کند. در بخش پایانی، من از تنها اشاره‌ی آگامبن به مارکس در مطالعه‌اش درباره‌ی قدرت حاکم شروع می‌کنم تا اهمیت این نتایج را برای پیام سیاسی آگامبن مطرح کنم، به‌ویژه درباره‌ی اعمال خشونت الهی که او برای پاسخ به مشکلات واکاوی قدرت حاکم خواستار آن است.

پرولتاریا چهره‌ای از حیات برهنه است [۶]

آگامبن با اقتباس از کار فوکو در مورد زیست‌سیاست و واسازی تفکیک بین حکومت‌مندی و حاکمیت موردنظر فوکو، نظریه‌ای زیست‌سیاسی از قدرت حاکمیتی را پیشنهاد می‌کند. آگامبن به تبعیت از اشمیت، قدرت حاکمیت را قدرت تصمیم‌گیری در وضعیت استثنایی تعریف می‌کند. قدرت حاکمیت قدرت به تعلیق درآوردن قوانین ملی و بین‌المللی به نام وضعیت اضطراری ملی یا امنیت ملی است. در دولت-ملت‌های مستقل مدرن، امکان به تعلیق درآوردن قانون در شرایط استثنایی به یک قاعده تبدیل شده است. تمام حیات بشری، از طریق منطق استثناء به نظم حقوقی و سیاسی دولت-ملت مستقل مرتبط می‌شود. در حالی که شهروند دولت-ملتی مستقل ممکن است تصور کند که تحت حمایت قدرت حاکم است، در واقع از درون جامعه حقوقی و سیاسی که قدرت حاکم ایجاد می‌کند مستثنا شده است. یکی از مثال‌هایی که آگامبن مورد بحث قرار می‌دهد و این موضوع را روشن می‌کند حقوق بشر است. خود این واقعیت که قوانین حقوق بشر وجود دارند نشان می‌دهد که در جامعه‌ی حقوقی و سیاسی دولت-ملت مستقل جایی برای چیزی مانند «انسان

به خودی خود» وجود ندارد. در عوض، این «انسان به خودی خود» از طریق حقوق بشر به شکل درونی مستثنی شده است. اگر انسانی نخواهد با هویتی که اجتماع حاکم بدان معتقد است پیوند یابد، و اگر از بازگشت به میهن امتناع کند، برای مدت نامحدودی در اردوگاهی در مرزهای قلمرو حاکمیتی نگه‌داری می‌شود. بنابراین تا آن‌جا که همه‌ی ما مصداق‌هایی از «انسان به خودی خود» هستیم، در یک وضعیت مجازی از مستثنا شدن داخلی، درون دولت-ملت‌هایی که به آن تعلق داریم یا با آن ارتباط داریم، زندگی می‌کنیم. اردوگاه‌ها زهدان دولت-ملت مستقل مدرن است.

آگامبن زندگی‌ای را که در اردوگاه‌های مرزی قلمرو حاکمیت ایجاد می‌شود «حیات برهنه» می‌نامد. او از این اصطلاح برای اشاره به زندگی‌ای استفاده می‌کند که از تمام ویژگی‌هایش به جز این واقعیت که زنده است، بی‌بهره است. حیات برهنه جوهر اصلی زیست‌سیاست است. زندگی توسط قدرت حاکم تولید یا می‌توان گفت به بیرون پرتاب می‌شود. اگرچه این اندیشه در نهایت تفاوت‌های عینی بین شهروند و پناهنده را از بین می‌برد؛ آگامبن به شکلی جدلی ادعا می‌کند که تمام زندگی انسان (هم زندگی یک شهروند هم یک پناهنده) به قدرت حاکمیت به‌مثابه‌ی حیات برهنه مرتبط می‌شود. آثار او سرشار از چهره‌های حیات برهنه است. مهم‌ترین نوع حیات برهنه که او از آن برای عنوان کتابش در مورد قدرت حاکمیت استفاده می‌کند و از حقوق روم وام گرفته است، همو ساکر یا انسان مقدس است (Agamben 1998). برخلاف انتظار، انسان مقدس کسی بود که بین شریعت انسان و شریعت الهی قرار داشت و می‌توانست کشته شود اما قربانی نمی‌شد. چیزی که در مورد انسان مقدس مورد توجه آگامبن است این است که او می‌تواند با مصونیت از مجازات کشته شود، بدون این که قتل او جرم تلقی شود. انسان مقدس به‌عنوان یک چهره‌ی محروم از حقوق مدنی و حمایت قانونی، با مستثنا شدن از قانون، متعلق به امپراتوری روم بود. اگرچه آگامبن در این باره بحثی نمی‌کند، اما من می‌خواهم استدلال کنم که پرولتاریا در اندیشه‌ی مارکس چهره‌ای از حیات برهنه‌ی آگامبن است. کاوش در این رابطه می‌تواند کمک زیادی به درک ما از روابط سرمایه به‌عنوان روابط قدرت بکند

رابطه‌ی بین انسان مقدس و پرولتاریا در مجلد اول **سرمایه** مارکس در بخشی که «به اصطلاح انباشت اولیه» می‌نامند، نمایان می‌شود. در این بخش مارکس روند تاریخی را توصیف می‌کند که طی آن تولیدکنندگان (کارگران) از ابزارهای تولید جدا شدند. همان‌طور که مارکس اشاره می‌کند، این فرایند نوعی آزادی را به وجود می‌آورد که حول آن دو نوع صاحب کالا پدید آمد: از یک سو، «صاحبان پول، وسایل تولید و وسایل امرار معاش» و از سوی دیگر «کارگران آزاد، فروشندگان نیروی کار و بنابراین فروشندگان کار» (Marx 1990, p. 874). براساس روایت مارکس، در طول این پیشاتاریخ سرمایه نوعی زندگی تولید شد. زندگی بشر که پیش‌تر بخشی از ابزار تولید بود، اکنون از ابزار تولید جدا شده است و از ره‌گذر همین

جدایی پا به عرصه‌ی نوعی آزادی می‌گذارد که مارکس آن را به معنای فقدان حراستی می‌دانست که پیش‌تر توسط ساختارهای فئودالی تضمین می‌شد. همه‌ی مناسبات قدیمی فئودالی از بین رفت و آنچه باقی ماند نوعی زندگی بسیار آسیب‌پذیر بود که میان فئودالیسم در حال مرگ و سرمایه‌داری در حال ظهور وجود داشت.

به راحتی می‌شود دریافت که توصیف مارکس نمونه‌ای از چیزی است که فوکو آن را حکومت‌مندی و به طور خاص زیست‌سیاست می‌نامد. [۷] پیشاتاریخ سرمایه‌داری حکایت از این دارد که زندگی مردم چگونه از نو بازسازمان‌دهی شد تا در راستای تحکیم نظم جدید سرمایه‌داری باشد. این سازمان‌دهی مجدد به زندگی بیولوژیکی مردم مربوط می‌شود، زندگی مردم به‌مثابه‌ی جوهر زیست‌سیاسی که نظام سرمایه‌داری نوظهور آن را تولید می‌کند. این سازمان‌دهی مجدد بر مردم تحمیل نمی‌شود، بلکه از طریق رویکرد عدم‌مداخله، با ایجاد میل به آزادی که سپس منجر به سلب مالکیت مردم می‌شود، عمل می‌کند. اما اگر واکاوی سرمایه‌داری را به رابطه‌ی قدرت حکومت‌مندی و زیست‌سیاست محدود کنیم، یعنی نقشی را کنار بگذاریم که حاکمیت در این تحولات ایفا می‌کند، آن‌گاه سوییچ مهمی از پیشاتاریخی که مارکس روایت می‌کند نادیده گرفته می‌شود. برای مثال در نظر بگیرید که مارکس چگونه گروهی از مردم را، «طبقه‌ای که در یک طبقه قرار نمی‌گیرد»، یعنی پرولتاریا را توصیف می‌کند که زیست‌سیاست سرمایه‌داری تولید می‌کند. در مجلد اول **سرمایه**، نوزده مورد از چهل مورد واژه‌ی «پرولتاریا» یا «پرولتری»، در بخشی که به اصطلاح انباشت‌کنایی نامیده می‌شود، دیده می‌شود. در هفت مورد از این نوزده مورد، این کلمه با صفت «*vogelfrei*» همراه است. بن فاکس «*vogelfrei*» را به صورت «رها»، «فاقد حقوق»، «سلب پیوند شده» یا «حمایت‌نشده» ترجمه کرده است. هرچند این واژه بیش‌تر یک اصطلاح است و مشکلاتی را برای مترجم ایجاد می‌کند، فاکس تا ابتدای فصل قانون‌گذاری خونین درباره‌ی آن اظهارنظر نمی‌کند، سپس این یادداشت را اضافه می‌کند: «در این جا، مانند جاهای دیگر، مارکس از کلمه‌ی *vogelfrei* استفاده می‌کند، که تحت‌اللفظی «رها مانند یک پرنده» معنی می‌دهد، یعنی آزاد اما خارج از جامعه‌ی انسانی و بنابراین کاملاً بدون محافظت و بدون حقوق قانونی» (ص ۸۹۶). هرچند ترجمه‌ی فوکس از «*vogelfrei*» بی‌گمان درست است، اما باید گفت که ترجمه‌ی آن در فرهنگ لغت «مهدورالدم» است، کلمه‌ای که در ترکیب با سایر ترجمه‌هایی که فوکس ارائه می‌کند، شروع به آشکار کردن ارتباط بین طبقه‌ی کارگر و انسان مقدس می‌کند.

این ارتباط را می‌توان با افزودن چند نکته‌ی ریشه‌شناختی تاریخی درباره‌ی واژه‌ی «*vogelfrei*» مفصل‌تر توضیح داد. بنا به اکثر لغت‌نامه‌ها، هم به معنای «رهایی از بندگی [فئودالی]، رها هم‌چون پرنده‌ای در آسمان» (*frei von Herrschaftsdiensten, frei wie ein Vogel in der Luft*) (پایان قرن پانزدهم) است و هم به معنای «بی‌حقوق، بدون حمایت قانونی، یاغی» (*rechtlos, ohne*)

gesetzlichen Schutz, geächtet) (قرن شانزدهم). از قرن شانزدهم به بعد، معنای دوم غالب می‌شود، به این معنی که در زمانی که مارکس می‌نویسد (۱۸۶۷)، معنای اصلی آن در واقع «یاغی» یا «رها شده، فاقد حقوق، حمایت نشده» است، و با این حال مارکس به معنی «رها از بندگی» نیز علاقه‌مند است. بنابراین به نظر می‌رسد که برای مارکس، طبقه‌ی کارگر چهره‌ای از رهایی حقوقی و سیاسی است که آگامبن نیز به آن توجه دارد. معنای تحت‌اللفظی واژه‌ی «vogelfrei» بر بعد زیست‌سیاسی این رهاسازی تأکید می‌کند. معنای تحت‌اللفظی «vogelfrei» عبارت است از «آزادی در خوردن پرندگان چرا که جسد یک فرد غیرقانونی را نمی‌توان دفن کرد» (۱۹۱۶). ارتباط بین طبقه‌ی کارگر و انسان مقدس در توضیح ژاکوب ویلهلم گریم درباره‌ی «vogelfrei» آشکارتر می‌شود: «خارج از قانون... ممنوع... بی‌پناه در برابر تهدید مرگ»؛ «جسد یک فرد غیرقانونی را نمی‌توان دفن کرد، با این ایده که فرد غیرقانونی را می‌توان کشت و نمی‌توان در خانه گذاشت.» (Wörterbuch et al. 1951, pp. 408–409). این آخرین مؤلفه‌ی معنایی در واقع با شکل‌گیری حیات برهنه، آن معنا که قبلاً به آن اشاره کردم یعنی پناه‌جو، هماهنگ است. این ملاحظه‌ی زبان‌شناختی نشان می‌دهد که طبقه‌ی کارگر با انسان مقدس ارتباط دارد. نشان می‌دهد که حیات طبقه‌ی کارگر مارکسی، نوعی زندگی است که می‌توان بدون مجازات آن را به قتل رساند، بدون این که جرم تلقی شود. وضعیتی که با صفت «vogelfrei» برانگیخته می‌شود. بنابراین، براساس مطالعه‌ی آگامبن از حیات برهنه، که این نوع زندگی را جدایی‌ناپذیر از حاکمیت می‌داند، می‌توان دریافت که امری حاکمیتی در روابط سرمایه به‌عنوان روابط قدرت وجود دارد. همان‌طور که در بخش بعدی این جستار نشان می‌دهم، این ارتباط نه‌تنها به این دلیل است که طبقه‌ی کارگر چهره‌ی دیگری از حیات برهنه است، بلکه به این دلیل است که سرمایه‌داری به همان روش حاکمیت عمل می‌کند، یعنی منطق استثناء.

سرمایه‌داری با «منطق استثناء» عمل می‌کند.

اشمیت در ابتدای کتاب *الاهیات سیاسی* نوشت: «حاکمیت کسی است که درمورد وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد.» آگامبن از همان نقطه شروع می‌کند تا پارادوکس قدرت حاکمیت را صورت‌بندی و تصریح کند که از آن‌جا که چیزی خارج از قانون وجود ندارد، حاکمیت باید در موقعیتی خارج از قانون قرار بگیرد. به این معنا که باید خودش را از قانون جدا کند. به عبارت دیگر لازم است که خود را از قانون مستثنا کند تا موقعیتی را تصاحب کند که نظم حقوقی از آن‌جا برقرار یا تعلیق می‌شود. از نظر اشمیت، منطق استثناء منطق الاهیات است. حاکمیت از موقعیتی متعالی از استثناء با قانون ارتباط دارد. این که قانون دارای امکان حاکمیتی تعلیق خود است نیز به این معناست که زندگی انسان از طریق استثناء به قدرت حاکمیت مرتبط می‌شود. با این حال، موقعیت آن در رابطه با قانون، یک موقعیت متعالی نیست، بلکه وضعیت انقیاد زیست‌سیاسی

است. مقصود آگامبن از بین بردن دستگاه وضعیت استثنایی است که از طریق آن زندگی در چارچوب قانون و از این طریق سیاست تحت الشعاع زیست‌سیاست قرار گرفته است.

استفاده‌ی مارکس از واژه‌ی «*vogelfrei*» نشان‌دهنده‌ی علاقه‌ی او به رابطه‌ی طبقه‌ی کارگر با قانون است. او همچنین به رابطه‌ی سرمایه‌دار با قانون می‌پردازد. آنچه او در پیشاتاریخ سرمایه توصیف می‌کند، اساساً این است که چگونه سرمایه‌داری از طریق یک رشته اقدامات استثنایی که در مرز نظم قانونی قرار دارند، به وجود آمد. او می‌نویسد که پیشاتاریخ سرمایه با ابزار قانونی نوشته شد اما «بدون هیچ‌گونه تشریفات قانونی» (Marx 1990, p. 883)، «بدون کوچک‌ترین رعایت آداب حقوقی» (ص ۸۸۵). در نهایت، خود قانون «ابزاری شد که به وسیله‌ی آن زمین مردم به سرقت می‌رود» (ص ۸۸۵). به عبارت دیگر، قانون تبدیل به قانون سرمایه‌دار شد. همان‌طور که مارکس می‌فهمد، سرمایه‌داران در واقع مانند حاکمان کوچک عمل می‌کردند تا زندگی مردم را مجدد سازمان‌دهی کنند. و در تلاشی موفقیت‌آمیز که برای تداوم بندگی موجود در فئودالیسم وجود داشت، از نظم حقوقی و سیاسی که توسط حاکمیت تضمین شده بود کناره گرفتند.

این بدان معنی است که با توجه به شیوه‌هایی که از طریق آن‌ها حاکمیت و سرمایه‌داری هر دو براساس منطق استثناء عمل می‌کنند، اگرچه بین این دو هم‌دستی‌ای وجود دارد تفاوتی نیز وجود دارد، چرا که سرمایه‌دار نظم قانونی‌ای را کنار می‌گذارد که توسط حاکمیت تضمین شده است. این حرکت از کناره‌ها ممکن است با حاکمیت هم‌مسیر باشد. اما این امر با پیامدهای اخلاقی و سیاسی مهم حاکمیت همراه نیست. استدلال می‌کنم که همان‌طور که مارکس می‌گوید، پیشاتاریخ سرمایه در واقع فرصت‌های جدیدی را برای حاکمیت در مقاومت در برابر سرمایه‌داری باز می‌کند، که نوعی قدرت دارد که بزرگ‌تر از قدرت اقتصادی است و قادر به محدود کردن و مشروط کردن درخواست‌های سرمایه‌داری است. در این‌جا سیاست چنان ظاهر می‌شود که بتواند اقتصاد را تحت کنترل داشته باشد. اما مشکل این‌جاست که هم حاکمیت و هم سرمایه‌داری منطق استثنایی را بردوش می‌کشند که عامل سوءاستفاده‌های سیاسی و اقتصادی از قدرت است. همان‌طور که بحث مارکس پیش‌بینی می‌کند، اعطای صرف حقوق — که مسلماً با سرمایه‌داری مرتبط است — لزوماً بر این مشکل غلبه نمی‌کند، زیرا در پیشاتاریخ سرمایه، در نهایت خود قانون است که ابزار استثمار می‌شود (بنگرید به Agamben 2000). بنابراین، شرح مارکس نه‌فقط نیاز به قانون، بلکه **کاربردهای دیگر آن را نیز مطرح می‌کند.**

پیشاتاریخ سرمایه‌ی مارکس که از طریق نظریه‌ی زیست‌سیاست قدرت حاکمیتی آگامبن بازنگری شده است، نه‌تنها نشان می‌دهد که رابطه‌ی سرمایه‌داری به‌عنوان یک رابطه‌ی قدرت زیست‌سیاست و گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری نمونه‌ای است از آنچه فوکو حکومت‌مندی می‌نامید، بلکه نشان می‌دهد که حاکمیت نقش

مهمی نیز در این توسعه دارد. و حکایت از این دارد که براساس منطق استثناء، سرمایه‌داران مانند حاکمانی کوچک عمل می‌کنند. اعمال آن‌ها چهره‌ای از حیات برهنه، یعنی طبقه‌ی کارگر را تولید می‌کند. به منظور درک رابطه‌ی سرمایه‌داری به‌عنوان رابطه‌ی قدرت، باید انواع مختلفی از قدرت، حاکمیت و حکومت‌مندی را که فوکو در درس گفتار کلژدوفرانس تشریح می‌کند ادغام کنیم. این بینش امروزه زمانی که می‌خواهیم زندان گوانتانامو را بررسی کنیم، اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. در این زندان انسان‌های مظنون به فعالیت‌های تروریستی براساس شواهد بسیار اندک یا بدون هیچ مدرکی و بدون امکان محاکمه مدنی، به مدتی نامعلوم نگهداری می‌شوند. این زندان فقط نمونه‌ای از قدرت انضباطی نیست. به منظور درک وجود آن، باید اقدامات استثنایی و مستقلی را که به نام امنیت ملی انجام می‌شود درک کنیم که امکان بازداشت نامحدود را ممکن می‌سازد و زندگی انسان را به‌مثابه‌ی حیات برهنه تولید می‌کند. یک زندگی محروم از تمام ویژگی‌های آن، در مرزهای قانونی و سیاسی دولت-ملتی مستقل. در این مفهوم آخر، گوانتانامو نمونه‌ای از حکومت‌مندی است. به عبارت دیگر، گوانتانامو نیازمند واکاوی‌ی درباره‌ی قدرت است که نسبت به واکاوی‌ای که به‌راحتی می‌توان از چارچوب تحلیلی فوکو در سخن‌رانی‌هایش استخراج کرد یک‌پارچه‌تر باشد. [۸] همان‌طور که در بالا سعی کردم تأکید کنم، چنین تحلیل یک‌پارچه‌ای نباید تفاوت‌های بین نظم، امنیت، حاکمیت، زیست‌سیاست و غیره را پاک کند. حاکمیت سرمایه‌داری نیست. سرمایه‌داری پیامدهای مهم اخلاقی و سیاسی حاکمیت را ندارد. رابطه‌ی دراماتیک‌تری بین هر دو وجود دارد که فرصت‌هایی را برای استفاده‌های دیگر از سیاست و اقتصاد باز می‌کند. استدلال من این است که از طریق این بینش است که می‌توانیم درک بهتری از پیام سیاسی آگامین داشته باشیم که در بخش بعدی این جستار از آن بحث می‌کنم.

حاکمیت و سرمایه‌داری در پسِ خشونت الاهی

در نگاه نخست، مارکس و آگامین متفکرانی هستند که به مسائل اساساً متفاوتی توجه دارند. مارکس به مسئله‌ی استثمار و آگامین به رابطه‌ی قدرت حاکمیت با حیات برهنه علاقه نشان می‌دهند. هرچند این دو ملاحظه به این معنا که هر دو به مسائل اقتصاد سیاسی مربوط می‌شوند مشابه هستند. مارکس به اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری توجه دارد و آگامین اقتصاد سیاسی قدرت حاکمیت. برای مثال استدلال آگامین مبنی بر این که در نظم حقوقی و سیاسی دولت-ملت مستقل ملی جایی برای چیزی مانند «انسان به خودی‌خود» وجود ندارد، چیزی جز انتقاد از اقتصاد سیاسی دولت-ملت مستقل نیست. سویه‌هایی که روش‌های «ارزش قائل شدن» [برای «انسان به‌مثابه‌ی چیزی خاص»] را حذف می‌کند و آن را به‌عنوان ماده‌ی زیست‌سیاست تولید می‌کند. در حوزه‌ی اقتصاد سیاسی است که ارتباط بین مارکس و آگامین و همدستی‌های بین سرمایه‌داری و قدرت حاکم آشکار می‌شود. این موضوع نشان می‌دهد که بین استثمار اقتصادی که مارکس

به آن توجه نشان می‌دهد و رابطه‌ی بین قدرت حاکمیتی [یا مستقل] و توتالیتریسمی که آگامبن به آن می‌پردازد، رابطه‌ای وجود دارد.

اگرچه آگامبن در آثار زیبایی‌شناختی خود و تفسیر فلسفی‌اش از «نامه به رومیان» پولس قدیس (Agamben 1993, 1994, 2005b) درباره‌ی مارکس نوشته است، اما در مطالعه‌اش درباره‌ی قدرت حاکم و حیات برهنه، **هومو ساگر**، تنها یک بار از او یاد می‌کند. در فصل پایانی این کتاب، در تأملی درباره‌ی مفهوم «مردم»، آگامبن پیشنهاد می‌کند که «تضاد طبقاتی» مارکس را چنین بفهمیم که «هیچ چیز مگر جنگ داخلی که همه‌ی مردم را از هم جدا می‌کند و تنها زمانی به پایان خواهد رسید که در جامعه‌ی بی‌طبقه یا پادشاهی مسیحایی، مردم و مردم مصادف شوند و دیگر هیچ ملتی وجود نداشته باشد» (Agamben 1998, p. 178). بنابراین تضاد طبقاتی به نمونه‌ای از جنگ داخلی تبدیل می‌شود که آگامبن آن را عامل تقسیم مردم تلقی می‌کند، به عبارت دیگر به عنوان شیوه‌های طرد داخلی مردم از طریق همان قدرت حاکمیت زیستی سیاسی که مردم را از مردم جدا می‌کند (مثلاً با رویه‌هایی که از طریق آن در نظم حقوقی و سیاسی دولت - ملت مستقل، شهروندان را از شهروندان درجه دوم جدا می‌کند). همان‌طور که او در کتاب متأخر خود **روزگاری که به جا می‌ماند** [*The Time that Remains*] توضیح می‌دهد، تنها از طریق تقسیم این جدایی زیستی سیاسی - با تقسیم خود این تقسیم - است که ما وارد یک جامعه‌ی بی‌طبقه خواهیم شد و چیزی شبیه به جامعه‌ی «انسان به خودی خود» ظهور خواهد کرد.^[۹] پولس قدیس در «نامه به رومیان»، با این استدلال که می‌توان از نظر روحی یهودی بود اما نه براساس جسم (به عبارت دیگر به مثابه‌ی یک یهودی ختنه‌نشده)، تقسیم بین یهودیان و یونانیان را از طریق تقسیم بین جسم و روح عملی می‌کند. به همین دلیل اندیشه‌ی پولس قدیس به چیزی دست می‌یابد که ما را در مسیر «جامعه‌ی بی‌طبقه یا پادشاهی مسیحایی» قرار می‌دهد که آگامبن هنگامی که در **هومو ساگر** به مارکس اشاره می‌کند، از آن صحبت می‌کند. به این ترتیب است که طبقه‌ی کارگر، به عنوان یک نام، یا دقیق‌تر به عنوان یک نام برای گروهی که از طریق تجزیه‌ی مردم که توسط تقسیم‌بندی تقسیم پولس به وجود می‌آید، مورد توجه آگامبن قرار می‌گیرد. آگامبن نیز هم‌چون مارکس که هم وضعیت طبقاتی طبقه‌ی کارگر را تشخیص می‌دهد و هم در طبقه‌ی کارگر پتانسیل سرنگونی انقلابی جامعه طبقاتی را می‌یابد، طبقه‌ی کارگر را چهره‌ی دیگری از حیات برهنه و هم مفردی می‌داند که اجتماع آینده از آن‌جا ظهور می‌کند.

اگرچه مارکس تا حد زیادی در تشخیص بیماری خطرناک قدرت حاکمیت زیست‌سیاست که **هومو ساگر** ارائه می‌دهد کم‌توجهی دارد، با این حال در فصل پایانی کتاب، در یکی از قسمت‌های پرتکرار آگامبن در تلاش است تا فراتر از تشخیص صرف به سمت چشم‌اندازی از اجتماع حقوقی و سیاسی حرکت کند که پس

از زیست‌سیاست قدرت حاکمیت باقی می‌ماند. این حضور مارکس در بینش آگامبن از اجتماع آینده، پرسشی را مطرح می‌کند که در بالا سعی کردم به آن بپردازم، یعنی ارتباط کار مارکس با نظریه‌ی قدرت حاکمیت آگامبن؛ به‌ویژه نظریه‌ی زیست‌سیاست سرمایه‌داری که فوکو آشکار کرد. اگر رابطه‌ای بین کار مارکس و دیدگاه آگامبن از اجتماع آینده وجود دارد، پس جایگاه مارکس در نقد قدرت حاکمیت که این دیدگاه از آن سرچشمه می‌گیرد کجاست؟ اگرچه آگامبن تا کنون به صراحت به این پرسش نپرداخته است، اما در مصاحبه‌ها نشان می‌دهد که پرسش‌هایی که مارکس مطرح می‌کند برای او و برای زمانه‌ی ما اهمیت دارد. این پرسش‌ها منسوخ نشده‌اند، اما باید از نو در پارادایم قدرت مدرن، که زیست‌سیاست دولت-ملت مستقل است، اندیشیده شوند. (بنگرید به Grelet and Potte-Bonneville 2000).

آگامبن اذعان می‌کند که این کار دشواری است و من نیز در این‌جا جز چند یادداشت و تأملات فلسفی در جهت این بازاندیشی چندان چیزی ارائه نکرده‌ام. با این حال جالب است که زبان‌شناسی و نقد مستقیماً در تحقق اجتماع آینده‌ای که آگامبن فرامی‌خواند، دخیل است. جامعه‌ی بی‌طبقه یا پادشاهی مسیحایی که در فصل آخر **هموساگر** خواستار آن است چگونه محقق خواهد شد؟ آگامبن استدلال می‌کند که این امر از طریق اعمال آن‌چه او «خسونت الاهی» می‌خواند به وجود می‌آید. او این طرح را از مقاله‌ای از والتر بنیامین با عنوان «نقد خسونت» (Benjamin 1996, pp. 236–252) برداشته است. با کنار گذاشتن منظور دقیق بنیامین از این امر [۱۰] می‌خواهم به‌اختصار درک آگامبن از آن را خلاصه کنم تا بتوانم فهم بهتری از پیام سیاسی کار او داشته باشم. خسونت الاهی خسونتی است متناقض، خسونتی بی‌خسونت که دستگاه وضعیت استثنایی را از بین می‌برد که از طریق آن زندگی در چارچوب قانون قرار گرفته است. بنیامین در «نقد خسونت» خواستار نوعی عاملیت انسانی است که خارج از قانون است، به‌ویژه نوعی عاملیت انسانی که از دیالکتیک اسطوره‌ای قانون‌گذاری و پاسداری از قانون که مشخصه‌ی قدرت حاکم است، روی می‌گرداند (این موضوع باید از آن‌چه در بالا درباره‌ی منطق حاکمیت استثناء نوشتم روشن باشد). در پاسخ به مقاله‌ی بنیامین، کارل اشمیت حقوق‌دان محافظه‌کار که نمی‌توانست دعوت بنیامین برای یک عامل انسانی خارج از قانون را تحمل کند، خسونت الاهی را از طریق تدبیر وضعیت استثنایی به قانون وارد کرد. بنابراین، فهم او از حاکمیت به‌وجود آمد که به‌عنوان قدرت تصمیم‌گیری پیرامون وضعیت استثنایی تعریف می‌شود. آگامبن برای تحلیل خود از قدرت حاکمیت با اشمیت همراه است. با این حال، زمانی که برای مشکلاتی که واکاوی می‌کند راه‌حل پیشنهاد می‌کند، با بنیامین موافق است. آگامبن در طول کار خود خواستار اقدامات غیرخسونت‌آمیزی از جنس خسونت الاهی است که وضعیت استثنایی را از بین می‌برد و پایان خسونت حاکمیتی را نشان می‌دهد و سیاست را از «کسوف دائمی» آزاد می‌کند (Agamben 2005a, p. 88).

این به قطع به رابطه‌ی بین زندگی و قانون که زندگی انسان از طریق آن زیست‌سیاسی شده است مربوط می‌شود.

اما اعمال خشونت الاهی که آگامبن به آن دعوت می‌کند چیست؟ شاید به طرز شگفت‌آور و شاید ناامیدکننده‌ای، همه‌ی آن‌ها به‌نوعی «شاعرانه» باشند. نمونه‌هایی از اعمال خشونت الاهی که او در متن پایانی *کودکی و تاریخ: درباره‌ی ویرانی تجربه* [*Infancy and History: On the Destruction of Experience*] آورده است عبارتند از: زبان‌شناسی، شعر، نقد و ترجمه (بنگرید به Agamben 2007a). به گفته‌ی آگامبن این اعمال «شاعرانه»ی خشونت الاهی به‌شدت سیاسی هستند، زیرا به «فسخ [Aufhebung] اساطیر» (Agamben 2007a, p. 163) دست می‌یابند که او (به پیروی از بنیامین) آن را مشخصه‌ی قدرت حاکم می‌داند. با این حال، آن‌چه آگامبن به آن توجه می‌کند، سیاست این کنش‌های شاعرانه نیست، بلکه این است که آیا ممکن است سیاستی وجود داشته باشد که به انسجام خود با شاعرانگی وفادار بماند؟ او از فعالیت «شاعرانه» بحث می‌کند که جایگاه خود را در عرصه‌ی سیاسی باز یابد، به گونه‌ای که سیاستی پایمند به انسجام خود با امر شاعرانه ممکن شود.

چنین سیاستی چگونه خواهد بود و چه تأثیری بر حاکمیت و قانون خواهد داشت؟ این یکی از سؤالاتی است که در مورد آثار آگامبن پاسخ دادن به آن دشوارتر است و منتقدان او را به دو دسته تقسیم می‌کند: کسانی که فکر می‌کنند او از تخریب حاکمیت و قانون حمایت می‌کند و کسانی که خلاف آن فکر می‌کنند. در جاهای خاصی، به نظر می‌رسد آگامبن هم‌سو با دسته‌ی اولی استدلال می‌کند، یعنی منتقدان به قطعاتی از همو ساکر یا یادداشت‌های آگامبن درباره‌ی سیاست با عنوان وسایل بی‌هدف اشاره کرده‌اند که به صراحت از جامعه‌ای غیردولتی و بدون حاکمیت حمایت می‌کند. اما استدلال می‌کنم که آگامبن در جاهای دیگر، به‌ویژه در کارهای اخیرتر خود، به صراحت می‌نویسد که او به نابودی قدرت و قانون حاکمیتی علاقه ندارد، بلکه به استفاده‌ی متفاوتی از آن‌ها علاقه‌مند است. این امر نشان می‌دهد که خوانش کار آگامبن به‌عنوان حمایت از تخریب کورکورانه قدرت و قانون بسیار آسان است و وظیفه‌ی دشواری را که پیش روی بشریت قرار می‌دهد به اندازه کافی جدی نمی‌گیرد. اعمال شاعرانه‌ی خشونت الاهی که آگامبن به آن علاقه‌مند است، منجر به تحقق منجی‌باورانه قانون می‌شود، یا زمانی که در آن قانون از بین نمی‌رود بلکه غیرفعال می‌شود، به این معنا که، همان‌طور که آگامبن می‌گوید به شیوه‌ای متفاوت به کار گرفته می‌شود. (Agamben 2005a, p. 64, b, pp. 97–98). به این ترتیب، خشونت الاهی قانون را با خشونت نابود نمی‌کند، بلکه به شیوه‌ای غیرخشونت‌آمیز تفاوت حداقلی را در آن ایجاد می‌کند که از طریق آن دستگاه وضعیت استثنایی از بین می‌رود و قدرت حاکمیت و قانون نه طرد بلکه به طور کامل دگرگون می‌شود. هنگامی که آگامبن پیشنهاد می‌کند که مفهوم «حق» با مفهوم «پناهگاه» جای‌گزين شود تا منطق استثنایی که مشخصه‌ی اقتصاد سیاسی دولت ملی مستقل است از بین برود، تازه می‌شود فهمید که چنین دگرگونی‌ای

چگونه خواهد بود. هم‌چنین در این زمینه بحث او درباره‌ی مسئله‌ی اورشلیم مفید است، که آن را به مدل جدیدی برای روابط بین‌الملل تبدیل می‌کند که ستاره‌ی بخت فراملی اروپا را از منطق استثنای دولت-ملت مستقل آزاد می‌کند. (Agamben 2000)

پرسشی که در این مرحله باقی می‌ماند این است که این امر برای سرمایه‌داری چه چیزی در پی دارد. آیا استفاده‌ی مشابهی از سرمایه‌داری ممکن است؟ شاید در این جا باید پرسش را گسترده کرد و درباره‌ی استفاده از نظمی اقتصادی جز سرمایه‌داری پرسید. بدیهی است که اتخاذ موضعی در مخالف با هر نوع اقتصاد سیاسی بی‌معنی است. پرسش در عوض، مسئله‌ی دولت است: ما چه نوع اقتصاد سیاسی می‌خواهیم؟ چگونه می‌توان اقتصادهای سیاسی را که داریم و در آن زندگی می‌کنیم بهبود بخشید؟ (اما «بهبود» به چه معناست؟ بهبود برای چه کسی؟) همان‌طور که در بالا طرح کردم، ممکن است استفاده‌های جایگزین از قدرت و قانون حاکمیتی که از اعمال شاعرانه‌ی خشونت الهی پدید می‌آید، الهام‌بخش استفاده‌های جایگزین از اقتصاد سیاسی نیز باشند. خود آگامبن هنوز صریحاً به این سؤال نپرداخته است، اگرچه به من اطلاع داده شده است که در آخرین کتابش، *Il Regno e la Gloria*، او با مسئله اقتصاد به گونه‌ای درگیر است که به این پروژه مرتبط است (Agamben 2007b). [۱۲] مقاله‌ی حاضر تلاشی است برای بررسی رابطه‌ی بین کار مارکس و کار آگامبن و هم‌دستی بین سرمایه‌داری و قدرت حاکم (یا بین مسئله‌ی استثمار اقتصادی و هم‌دستی بین دولت-ملت‌های مستقل مدرن و تمامیت‌خواهی) به منظور گشودن امکانات فکری و عملی در نظم اقتصادی، حقوقی و سیاسی که بتواند از منطق استثناء رهایی یابد.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Agamben and Marx: Sovereignty, Governmentality, Economy* از Arne de Boever که لینک آن در زیر یافته می‌شود:
<https://philpapers.org/rec/DEBAAM-3>

یادداشت‌ها

[*]. *Outlawed*: واژه‌ای حقوقی که به کسی اطلاق می‌شود که از حمایت قانون منع شده است. در متن با توجه به ارتباط آن با مفهوم حقوقی-الاهیاتی همو ساکر، آن را مهدورالدم ترجمه کرده‌ام، به معنای کسی که خودش هدر است-م.
[**]. *Laissez-fair*: اصطلاحی به معنای عدم دخالت دولت در امور مردم و به‌ویژه دخالت در امور اقتصادی-م.

[1]. See Brown, 'The governmentality of tolerance', quoted in Butler (2004, pp. 59–60).

[۲]. یکی از جالب‌ترین چیزها در مورد سخن‌رانی‌ها این است که نشان می‌دهد فوکو می‌کوشد به‌طور تحلیلی بین مفاهیم و انواع قدرت تفکیک کند، تفکیکی که پس از آن مجبور می‌شود تا حدی آن را لغو کند و به نمونه‌های تاریخی خاصی که تحلیل می‌کند روی می‌آورد.

[۳]. شاید به همین دلیل است که رابطه‌ی بین آثار آگامبن، مارکس و مارکسیسم نسبتاً ناشناخته باقی مانده است. آنتونیو نگری بر اهمیت مارکس و مارکسیسم برای اندیشه آگامبن تأکید کرده است (Negri 2007)

[4]. See Butler, 'Indefinite detention'. In Butler (2004, pp. 51–100).

[۵]. این ترجمه من از اولین جمله‌ی *Politische Theologie* است. در ترجمه جورج شواب از کتاب اشمیت به انگلیسی، این جمله به شرح زیر است: «حاکم کسی است که در مورد استثناء تصمیم می‌گیرد» (Schmitt 1985, p. 5). با توجه به اینکه اشمیت «Souverän ist, wer u'ber den Ausnahmezustand entscheidet» نوشته است، فکر می‌کنم ترجمه‌ای که در این جا ارائه می‌کنم، که عدم تعیین ضمیر اشمیت «wer» را حفظ می‌کند و «Ausnahmezustand» را نه فقط به‌عنوان «استثناء» بلکه به‌عنوان «وضعیت استثنایی» ترجمه می‌کند دقیق تر است.

[۶]. من استدلالی را در این بخش از مقاله خود بسط داده‌ام که در سمینار فارغ التحصیلی پروفیسور گایاتری چاکراورتی اسپیواک در بهار ۲۰۰۴ درباره‌ی مارکس در دانشگاه کلمبیا ارائه کرده بودم. وقتی در ۲۰۰۷ این بحث را از سر گرفتم، متوجه شدم که همکارم نیت هولدرن از دانشگاه مینه سوتا در حال بسط استدلال مشابهی در وبلاگش است (Holdren 2006)

[۷]. در این جا می‌توان درباره‌ی رابطه‌ی فوکو با مارکس و مارکسیسم چیزهای زیادی گفت، اما انجام این کار مرا از مباحث این مقاله دور می‌کند.

[۸]. باتلر چنین تحلیلی را ارائه می‌دهد، بنگرید به یادداشت شماره‌ی ۴.

[۹]. در این جا می‌توان به وضوح تفاوت بین وظیفه‌ای را که آگامبن در برابر بشریت قرار می‌دهد و بینش جامعه به‌عنوان «آینده» مشاهده کرد — حتی اگر منظور او از «آینده» چیزی باشد که همیشه قبلاً اتفاق افتاده است. «آمدن» در جهان، این جا و اکنون، به پیشنهاد ژاک دریدا. در این مورد، تورشول را ببینید. اگرچه من بحث متضاد تورشول درباره‌ی فلسفه‌های آگامبن و دریدا و نقشی را که مسیحیان در درون آنها ایفا می‌کنند بسیار مفید می‌دانم، بخش پایانی این مقاله باید روشن کند که من با نتایجی که او از این موضوع در رابطه با پیام سیاسی آثار آگامبن می‌گیرد مخالفم.

[۱۰]. در این باره در جای دیگری نوشته‌ام (De Boever 2008).

[۱۱]. تورشول به منظور تبیین پیام سیاسی آگامبن بر این عبارات تمرکز می‌کند.

[۱۲]. چند ماه پس از اتمام این مقاله، دوره‌ای را با آگامبن در *Collège Internationale de Philosophie* در پاریس (Agamben 2008) دنبال کردم که در آن این فیلسوف عمدتاً از تحقیقاتی که برای این کتاب انجام داده بود، استفاده می‌کرد. اگر چه تحقیقات آگامبن درباره‌ی رابطه‌ی اقتصاد با حاکمیت و حکومت‌مندی مسیری کاملاً متفاوت دارد با آنچه من در این جا دنبال کرده‌ام، آگامبن اذعان کرد که با این وجود بسیاری از روابط بین آنچه که او اقتصاد الاهیاتی — اقتصاد تثلیث — و رابطه‌ی آن با قدرت که فوکو اقتصاد دولتی و مدرن هنوز باید مورد بررسی قرار گیرد.

- Agamben, Giorgio. 1993. *Stanzas: Word and phantasm in western culture* (trans: Martinez, R.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio. 1994. *The Man without content* (trans: Albert, G.). Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign power and bare life* (trans: Heller-Roazen, D.). Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2000. *Beyond human rights*. In *Means without end: Notes on politics* (trans: Binetti, V. and Casarino, C.), 14–26. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio. 2005a. *State of exception* (trans: Attell, K.). Chicago: University of Chicago Press.
- Agamben, Giorgio. 2005b. *The time that remains: A commentary on the letter to the Romans* (trans: Dailey, P.). Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2007a. *Project for a review*. In *Infancy and history: On the destruction of experience* (trans: Heron, L.), 159–167. New York: Verso.
- Agamben, Giorgio. 2007b. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Milano: Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio. 2008. *Oikonomia, gloire, de'soeuvrement: pour une ge'ne'alogie the'ologique du gouvernement*. Amphithe'atre 45 B, Universite' Paris 6-Pierre et Marie Curie. 14, 18, 21, 25, 30 January 2008.
- Benjamin, Walter. 1996. *Critique of violence* (trans: Jephcott, W.). In *Selected writings*, vol. 1, 1913–1926, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings, 236–252. Cambridge: Belknap/Harvard University Press.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious life: The powers of mourning and violence*. New York: Verso.
- de Boever, Arne. 2008. *Poetics and politics of divine violence: On a figure in Giorgio Agamben and Walter Benjamin*. In *The work of Giorgio Agamben: Law, life, language*, ed. Justin Clemens, Nick Heron, and Alex Murray. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deutsches Wo'rterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. 1951. Bd. 12, 2. Leipzig: Hirzel.
- Etymologisches Wo'rterbuch des Deutschen*. 1989. Bd. Q-Z. Berlin: Akademie.

Foucault, Michel. 1990. *History of sexuality: An introduction* (trans: Hurley, R.). New York: Vintage.

Foucault, Michel. 2004. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–1979*, ed. Michel Senellart. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel. 2007. *Security, territory, population. lectures at the collège de France 1977–1978*, ed. Michel Senellart (trans: Burchell, G.). New York: Palgrave Macmillan.

Grelet, Stanley and Mathieu Potte-Bonneville. 2000. *Une biopolitique mineure: entretien avec Giorgio*

Agamben. *Vacarme* 10, <http://www.vacarme.eu.org/article255.html>. Accessed 23 April 2007.

Holdren, Nate. 2006. What in the Hell is biopolitical economy. <http://whatinthehell.blogsome.com/2006/12/21/is-biopolitical-economy>, 21 December. Accessed 2 Feb 2007.

Marx, Karl. 1990. *Capital: A critique of political economy*, vol. 1 (trans: Fowkes, B.). London: Penguin.

Negri, Antonio. 2007. *Giorgio Agamben: The discreet taste of the dialectic* (trans: Matteo, M.). In *Giorgio Agamben: Sovereignty and life*, ed. Matthew Calarco and Steven DeCaroli. Stanford: Stanford University Press.

Schmitt, Carl. 1985. *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty* (trans: Schwab, G.). Cambridge, MA: MIT Press (1922. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München: Duncker and Humblot).

Thurschwell, Adam. *Specters of Nietzsche: Potential futures for the concept of the political in Agamben and Derrida*, www.law.csuohio.edu/faculty/athurschwell/nietzsche.pdf. Accessed 14 Feb 2007.