

شکل - زندگی در اندیشه جورجو آگامبن بازخوانی و نقد کتاب/اجتماع آینده

فرزاد آذرکمند*

محمدعلی توانا**

چکیده

هدف این مقاله، نقد و بررسی کتاب/اجتماع آینده (The Coming Community) تألیف جورجو آگامبن، فیلسوف و نظریه‌پرداز معاصر ایتالیایی است. اثر مزبور یکی از متون برجسته در حوزه فلسفه سیاسی و اندیشه انتقادی است که در چارچوب سنت فکری چپ‌نو جای می‌گیرد. آگامبن در این کتاب می‌کوشد با تفکر درباره زبان به درون سیاست نظری و عملی گام بردارد و از این طریق مفاهیم بنیادین سیاست غرب را به چالش بکشد و اجتماع آینده (مورد نظر خود) را از دل تجربه ناب‌زبانی بنا نهد. به عقیده آگامبن نوعی شکاف و دوگانگی در سنت سیاسی و فلسفی غرب وجود دارد که ناشی از دوگانگی‌های «فونه» (صوت یا آوای طبیعی و حیوانی) و «لوگوس» (کلام دلالت‌گر انسانی)؛ حیات طبیعی (زوئه) و حیات مدنی و سیاسی (بیوس) و در یک کلام دوگانگی میان طبیعت و تمدن است. به نظر می‌رسد آگامبن به دنبال تعریف جدیدی از زیست‌سیاست (زندگی سیاسی) است تا از این طریق بتواند جایگاه طبیعت را در حیات مدنی و سیاسی باز یابد. آگامبن در این اثر، به تقدس زندگی سیاسی نمی‌اندیشد و می‌کوشد تعلقات هویتی اشخاص را از طریق سهیم کردن آن‌ها در تجربه زبانی و «تکینگی موجود هر چه یا هر طور» بازآفرینی کند. **کلیدواژه‌ها:** جورجو آگامبن، اجتماع آینده، تجربه زبانی، تکینگی هر چه، چپ‌نو، زیست‌سیاست.

* کارشناس ارشد علوم سیاسی azarkamand.farzad@gmail.com

** استادیار علوم سیاسی دانشگاه یزد (نویسنده مسؤل) tavana.mohammad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۸، تاریخ پذیرش: ۹۵/۱/۲۲

۱. مقدمه

عصر روشنگری و فراگیر شدن عقلانیت و فردگرایی حاصل از آن، نوید بخش آینده‌ای روشن و پر از امید برای اروپا و جهان بود؛ تحولات فکری و فرهنگی همراه با تحولات سیاسی و اقتصادی در غرب خود را به عنوان الگویی جهان‌گیر معرفی نمود؛ در عین حال چنین تحولاتی بیش از پیش بر گسست از اندیشه‌های مذهبی و ضد روشنگری بنا شد. به گونه‌ای که در سال‌های پایانی قرن بیستم، با پایان جنگ سرد و فروپاشی کمونیسم، به نظر می‌رسید سیطره فردگرایی لیبرالی بر سایر ایدئولوژی‌ها و مکاتب سیاسی و فلسفی همه‌گیر شده است. از این رو اندیشه نولیبرالیسم (به ویژه در بعد اقتصادی-اجتماعی آن) با هرگونه دخالت در حیات اقتصادی و سیاسی به معارضة پرداخت و بیشترین توجه خود را به محدود کردن دولت و تقلیل کارویژه آن به مؤسسه‌ای برای تأمین آزادی‌های فردی معطوف کرد. به موازات گسترش فردگرایی-لیبرالی، جریان‌های ضد عقلانیت غربی-که گاه این تحولات دامن‌دار را توتالیترالیسم جدید خطاب می‌کردند- رشد نمودند. در واقع تحولات منبعت از رشد فردگرایی، عقلانیت و علم‌گرایی فزاینده، عده‌ای از متفکران و فیلسوفان سیاسی و اجتماعی را به کنکاش در ابعاد مختلف این وضعیت همسان‌ساز واداشت. برخی این تحولات را ذاتی-علم و اثبات‌گرایی می‌دانستند که الزاماً به سیطره بر نوع بشر می‌انجامد، برخی دیگر، گسست از مذهب و اندیشه‌های الهی را علت این نابسامانی می‌دانستند و برخی دیگر نیز ریشه این نابسامانی را در سرچشمه‌های آن (یونان و روم باستان) جست‌وجو می‌کردند.

در چنین وضعیتی مهم‌ترین انتقاداتی که بر جریان حاکم بر فلسفه غرب وارد می‌شد، شامل نقد عقلانیت‌ابزاری، تکنولوژی‌گرایی، علم‌زدگی و سراسربینی قدرت غربی بوده است. به صورت خاص مبحث قدرت و سیطره آن بر ابعاد زندگی سیاسی و اجتماعی، موضوعی بود که بیش از همه مورد توجه میشل فوکو قرار گرفت. از نظر فوکو در تاریخ مغرب زمین قانون، حکومت و قدرت درهم تنیده‌اند. از این رو وی نه تنها دیرینه بلکه تبار قدرت مدرن را واکاوی نمود. فوکو معتقد بود؛ در انتهای قرن هجده، سازوکار قانون به منزله قاعده اقتصادی قدرت تنبیهی (penal power)، در وسیع‌ترین و دقیق‌ترین معنای اقتصادی، به کار بسته شده است. انسان تنبیه‌شو (homo penalis)، یعنی انسانی که در مقابل قانون قرار دارد و قانوناً می‌تواند مجازات شود، به عبارت دقیق‌کلمه، انسانی اقتصادی است و دقیقاً همین قانون است که مسأله اقدام تنبیهی و اقتصاد را به هم پیوند

می‌زند (فوکو، ۱۳۹۰: ۳۳۷). بنابراین، آنچه قانون، نظم و حکومت خوانده می‌شود به شکل سهمگین‌تری، اراده انسانی را محدود می‌سازد. چنین وضعیتی به گونه‌ای دیگر، مورد انتقاد مکتب فرانکفورت بود. از دیدگاه مکتب فرانکفورت، به ویژه هورکهایمر و آدورنو، پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی)، پیش‌برنده عقلانیت ابزاری و در نتیجه مسبب جدایی عین و ذهن بوده است (باتامور، ۱۳۸۰: ۳۲-۳۸). سپس مارکوزه به تک‌ساحتی‌بودن انسان مدرن در دنیای مدرن اعتراض نمود (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۳۷) و آن‌گاه هابرماس مخدوش‌سازی روابط انسانی در زیست‌جهان مدرن را طرح نمود و از کنش ارتباطی زبانی اصیل (عقلانی-اخلاقی)، به مثابه پروژه ناتمام مدرنیته پرده برداشت (اوث ویت، ۱۳۸۶: ۷۵). در مجموع، این اندیشه‌های انتقادی در نقد و به چالش کشیدن قدرت مباحث جدیدی را مطرح کردند. با این اوصاف، جورجو آگامبن در زمره متفکرانی است که بیش از همه به مسأله قدرت و زیست‌سیاست می‌پردازد. به نظر می‌رسد کتاب اجتماع آینده، عصاره اندیشه آگامبن درباره قدرت و زیست‌سیاست است.

۲. معرفی کتاب

جورجو آگامبن در کتاب *اجتماع آینده* تلاش می‌کند «جامعه مطلوب» را ترسیم نماید. البته سبک نوشتاری آن شبیه قطعاتی است که در کنار هم قرار گرفته‌اند. این کتاب در نوزده بخش کوتاه و خلاصه نگاشته شده است که در آن‌ها مختصات جامعه‌ای پسادولتی، پساسیاسی و پساقانونی قابل رویت است. همچنین نویسنده تلاش می‌کند تا چاره‌ای برای معضلات فرهنگی جامعه سرمایه‌داری بیندیشد. این کتاب با دو عنوان متفاوت به فارسی ترجمه شده است؛ فؤاد جراح باشی این کتاب را با عنوان *همبودگی آینده*، توسط نشر ققنوس در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسانیده است. اما در سال ۱۳۸۹ محمدرضا قربانی این اثر را با عنوان *اجتماع آینده* ترجمه کرده است و نشر رخداد نو آن را منتشر نموده است. ترجمه اخیر شامل پیش‌گفتاری نسبتاً مفصل شامل سه مبحث: تکنیکی غیرمنفیلدی، نام‌ناپذیر و سخن آخر از مترجم است. بخش اصلی کتاب اجتماع-آینده از نوزده قطعه دو تا سه صفحه‌ای تشکیل شده است. عناوین این قطعات به ترتیب بدین شرح است: هر چه، از لیمبو (از برزخ)، نمونه‌ها (مثال‌ها)، جای-گرفتن، اصل تفرد، آسایش (فراغت)، حالت، اهریمنی، بارتلیبی، جبران‌ناپذیر (اصلاح‌ناپذیر)، اخلاق، محصولات دیم (جوراب‌های دیم)، هاله (هاله‌ها)، نام‌مستعار، بدون طبقات، بیرون (خارج)، هم‌نام (هم‌نام‌ها)، شیخنا و تیانانمن. علاوه بر این در انتهای اثر، مبحثی با

عنوان «پیوست: جبران ناپذیر» وجود دارد که شامل عناوین: پیش‌گفتار، جبران‌ناپذیر، چنین و رستگاری می‌باشد. همچنین اثر دارای یک پس‌گفتار مترجم انگلیسی است. لازم به یادآوری است این اثر از انگلیسی به فارسی ترجمه شده‌است و نه ایتالیایی. با این حال، آنچه در این مقاله بررسی می‌شود همین کتاب *اجتماع آینده* ترجمه محمدرضا قربانی است که در سال ۱۳۸۹، در قطع رقعی، توسط نشر رخداد نو و با شمارگان ۱۴۰۰ و تعداد صفحات ۱۱۴ روانه بازار شده‌است.

۳. درباره فعالیت علمی و خاستگاه فکری جورجو آگامبن

جورجو آگامبن (۱۹۴۲-)، یکی از چهره‌های شناخته‌شده نظریه انتقادی معاصر و سنت فکری چپ‌نو می‌باشد. مهم‌ترین آثار آگامبن به قرار ذیل است: انسان بی‌محتوا (۱۹۷۰)، کودکی و تاریخ درباره ویرانی تجربه (۱۹۷۸) (این کتاب توسط پویا ایمانی به فارسی و در سال ۱۳۹۰ توسط نشر نی چاپ ترجمه شده است)، زبان و مرگ در باب - جایگاه منفیت^۱ (۱۹۸۲) (این کتاب توسط پویا ایمانی به فارسی ترجمه و در سال ۱۳۹۱ توسط نشر نی چاپ شده است)، ایده‌نثر (۱۹۸۵)، اجتماع آینده (۱۹۹۰) (کتاب حاضر)، هوموساکر: قدرت حاکم و حیات برهنه (۱۹۹۵) (بخش‌های ابتدایی کتاب فوق در قانون و خشونت: گزیده مقالات آگامبن و دیگران با ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، در سال ۱۳۸۶ توسط نشر فرهنگ صبا و سپس در سال ۱۳۸۹ توسط رخداد نو منتشر شده است) پایان‌شعر: مطالعاتی در پوئتیک (۱۹۹۶)، توانش‌ها جستارهایی در فلسفه (۱۹۸۳-۱۹۹۶)، وسایل بی‌هدف: یادداشت‌هایی در باب سیاست (۱۹۹۶) (این کتاب توسط نشر چشمه و به ترجمه امید مهرگان و صالح نجفی در سال ۱۳۸۷ منتشر شده است)، بازمانده‌های اشویتس: شاهد و بایگانی (۱۹۹۸)، زمانی که باقی می‌ماند: تفسیری بر نامه به رومیان (۲۰۰۰)، امر گشوده: انسان و حیوان (۲۰۰۲) (این کتاب توسط نشر رخداد نو و به ترجمه یاسر همتی در سال ۱۳۹۴ منتشر شده است)، وضعیت استثنایی (۲۰۰۳)، تقدس زدایی‌ها (۲۰۰۵)، و آپاراتوس چیست؟ و مقالات دیگر (۲۰۰۶) (این کتاب توسط نشر رخداد نو و به ترجمه یاسر همتی در سال ۱۳۸۹ منتشر شده است)، ملکوت و جلال (۲۰۰۷)، امضای همه‌چیز: درباره روش (۲۰۰۸)، برهنگی‌ها (۲۰۰۹) و کار خدا (۲۰۱۲).

در ابتدا به نظر می‌رسد آگامبن از میان متفکرین پیش از خود و همچنین معاصرین، بیش از همه از ارسطو (به ویژه در بحث توانش زبانی انسان)، هایدگر (هستی و زبان) و

والتر بنیامین (بازگشت ابدی)، کارل اشمیت (امر سیاسی و وضعیت استثنایی حاکمیت) و پولس رسول (الهیات)، هانا آرنت (سیاست و اجتماع) و میشل فوکو (قدرت و زیست-سیاست) تاثیر پذیرفته است. به گفته کاترین میلز، سه چهره در تاریخ فلسفه غرب هستند که تأثیری دائمی و بنیادین بر اندیشه آگامبن داشتند: ارسطو، مارتین هایدگر و والتر بنیامین. البته این بدان معنا نیست که اینان تنها چهره‌های مهم و تأثیرگذار بر روند کار فکری آگامبن بوده‌اند. در کنار این متفکران، می‌توان از فیلسوفان دیگری چون کانت، هگل، نیچه، آرنت، ابراهام واربورگ (مورخ هنر)، یا چهره‌های ادبی و شاعران ایتالیایی نظیر دانته و کاپرونی و بسیاری دیگر نیز نام برد. اما چارچوب مفهومی که آگامبن درون آن کار می‌کند تا حدود زیادی از ارسطو اخذ شده، و رهیافت او به مسائل یاد شده هم حاصل ترکیب پیچیده‌ای از اندیشه‌های هایدگر و بنیامین است. اگر یک‌اصل وجود داشته‌باشد که بتوان گفت تفکر آگامبن حول آن می‌گردد؛ آن اصل عبارت است از تعریف انسان به مثابه حیوانی که زبان دارد و قادر به انتخاب و تصمیم‌گیری بین درست و نادرست است، همان تعریفی که تفصیل‌اش در کتاب سیاست ارسطو آمده است. این طرز فکر، معیار و میزانی برای اندیشه آگامبن فراهم می‌آورد، اما نه به این معنا که او در بست آن را می‌پذیرد و هیچ‌چون‌وچرایی در نفس آن نمی‌کند. در واقع، آگامبن به کمک شیوه اندیشیدنی که از هایدگر وام گرفته، تعریف انسان به عنوان حیوانی زبانی (ناطق) را همانند شمشیر دو لب، هم حجابی بر اتوس (ethos) حقیقی و بنیادین-انسان و هم برگشاینده راهی به سوی فهم اصیل‌تر و بنیادی‌تر از سرشت آدمی می‌داند. این نکته به‌ویژه در طرز فکری مشهودتر است که سرشت و طبیعت آدمی را زبانی می‌داند. در حالی که تأثیر هایدگر بر کل کار فکری آگامبن، به ویژه در آثار متقدم او، محسوس است و راهنمای روش تحلیل او به شمار می‌رود، اغلب این بنیامین است که ابزار مفهومی لازم جهت حل مسائل روز را برای او فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، بنیامین ابزار لازم برای غلبه آپوریک بر آپوریاها و تناقضاتی را فراهم می‌آورد که به باور آگامبن بنیان خشونت دموکراسی مدرن و سرمایه مصرفی آن است (همان: ۱۵-۱۴).

به هر حال آگامبن بخش اعظمی از اندیشه‌های خود در باب زبان و هستی را مدیون هایدگر است. تا جایی که به گفته خود او توضیح پیوند میان زبان و مرگ بدون روشن کردن مسأله امر منفی (the negative) ممکن نیست. هم «قوه»ی زبان و هم «قوه»ی مرگ، اصلی‌ترین و شخصی‌ترین اقامت‌گاه آدمی به مثابه مأوایی مشحون و آکنده از منفیت را آشکار می‌سازند (آگامبن، ۱۳۹۱: ۵۳). البته از نظر آگامبن، طرح موضوع منفیت در نزد

هگل و پیوند زبان [مونولوگ] و هستی در اندیشه هایدگر به نهیلیسم منجر می‌شود، از این رو او درصدد است تا وجه اثباتی به این قضایا ببخشد و از این طریق به سوژه‌زدایی خاتمه دهد. به نظر می‌رسد در کتاب *اجتماع آینده*، آگامبن از منظر هستی‌شناسانه‌ی هایدگر برای مواجهه با زبان بهره می‌برد. شاید بتوان گفت؛ فلسفه‌آگامبن پاسخی به سرگشتگی‌هایی است که به زعم وی، در اثر علم‌زدگی و ویرانی تجربه (در نزد لیبرال-ها) و جنبه‌های سلبی‌زبانی شکل گرفته‌است.

چنین به نظر می‌رسد که آگامبن، نظریات خود را در تقابل با اندیشه‌های دریدا مطرح می‌کند. اولاً، دریدا با مطرح کردن «شالوده‌شکنی (Deconstruction)» به شدت به نفی، رادیکالیسم و نسبی‌گرایی تمایل پیدا کرده، ولی در مقابل، آگامبن متکفوری کم‌تر رادیکال است. چنانچه در نظر دریدا، شالوده‌شکنی فعالیتی انجام شده از سوی متونی است که در نهایت باید همدستی نسبی خود با آنچه را که محکوم می‌کنند اذعان کنند. دقیق‌ترین خوانش آن است که گستره خود را موقتاً در معرض یک شالوده‌شکنی دیگر، یعنی شالوده‌شکنی مفاهیم کارکردی خود قرار دهد (نوریس، ۱۳۸۸: ۸۴). بدین ترتیب، شالوده‌شکنی دریدا هرگونه ارجاع دائمی به متن و مرکز را طرد می‌کند و هیچ‌گونه خوانش مسلط، واحد و لایتغیر را نمی‌پذیرد. در مقابل آگامبن معتقد است این شیوه بنیان‌فکنی دریدا به نفی راه‌حل مشخصی ختم می‌شود که وی نام «آپوریا» بر آن می‌نهد. به نظر می‌رسد آگامبن مفهوم «آپوریا» را در مقابل همین «آپوریا» مطرح کرده است. از نظر آگامبن، آپوریا متضمن سرگشتگی، بی‌سرانجامی، نفی سعادت‌مندی و ... است، در مقابل آپوریا به دنبال پیدا کردن راه‌حل مشخص و از همه مهم‌تر سعادت‌مندی انسان است.

تفاوت دیگر اندیشه آگامبن و دریدا این است که آگامبن (در مقایسه با دریدا) متفکری به نسبت محافظه‌کارتر است. در طرف مقابل، دریدا بیش از همه چیز به تغییر و دگرگون‌سازی می‌اندیشد. این مسأله به شدت مورد انتقاد آگامبن است. به تعبیر رویل، دغدغه دریدا، توصیف و دگرگون‌سازی آن {مرکزیت} است (رویل، ۱۳۸۸: ۳۹). به طور خلاصه باید گفت در اندیشه دریدا توقف معنا ندارد. اما آگامبن معتقد است در هر تعریفی از زمان، در هر گفتمانی که در آن می‌کوشیم زمان را تفسیر و تعریف کنیم، زمان دیگری نیز مورد بحث است که در آنها استحاله نمی‌شود. این بدان می‌ماند که آدمی تا آن میزان که فکر می‌کند و سخن می‌گوید، زمان اضافه‌ای را ایجاد می‌کند که مانع انطباق کامل او با زمان گاه‌شمارانه می‌شود. زمانی که انسان می‌تواند در آن،

تصویرها و تعریف‌هایش را خلق کند (آگامبن، ۱۳۹۴: ۱۴۹). چنین به نظر می‌رسد که این توقف در اندیشه آگامبن، همان توقف زمانی است که می‌خواهد به هدفی برسد و بنابراین سرانجامی دارد. آگامبن، نفی، شالوده شکنی و سلبيت مطلق در اندیشه دریدا را نظیر همان چیزی می‌داند که به نهیلیسم منجر می‌شود و سرانجام خاصی ندارد.

۴. تأثیر عوامل محیطی و بیرونی در تدوین متن اثر

به نظر می‌رسد جریان‌های متفاوتی در زمانه آگامبن و همچنین قبل از وی وجود داشتند که هر کدام به نحوی بر اندیشه وی تأثیرگذار بودند. یکی از این جریان‌های مهم «پست مدرنیسم» است که بیش از همه به مسأله «تفاوت» توجه نشان می‌داد و این مسأله در اندیشه آگامبن نیز تأثیرگذار بود. به طور خلاصه از منظر پست‌مدرن‌ها، بیشتر مردم می‌توانند سبک‌های زندگی‌شان را تغییر دهند، توانایی برای انتخاب آزادانه سبک زندگی‌ای که فرد دوست دارد و نیز توانایی برای تغییر سبک زندگی (گیسینز و برومر، ۱۳۸۱: ۱۰۲). بدین معنا، انسان‌ها از آرمان شهرهایی که وعده سعادت و خوشبختی را سر می‌دهند، بیزار شده و خود به دنبال تغییر وضع موجود بر می‌خیزد. چنانچه آگامبن با تأثیر پذیری از همین جریان معتقد است این عقیده متداول که مطابق آن، زمان مسیحایی تنها در آینده‌ای دور محقق می‌شود، به روشنی دروغین است. ما عادت کرده‌- ایم بشنویم که زمان رستگاری متعلق به آینده و ابدیت است. اما قضیه کاملاً برعکس است (آگامبن، ۱۳۹۴: ۱۶۰).

همچنین یکی دیگر از جریان‌های تأثیرگذار بر اندیشه آگامبن، جریانی است که شیوه زندگی سرمایه‌داری غربی را به عنوان بهترین شیوه اداره سایر جوامع به چالش می‌کشد. انتقادات این جریان از آن‌رو مطرح می‌شود که شیوه سرمایه‌داری غربی و سیطره علم و اقتصاد به نفی کنشگری سوژه می‌انجامد. بنابراین یکی از گرایش‌های عمیق تاریخ‌گرایی، هنگامی که بنام سوژه‌ای که با تاریخ وحدت یافته است سخن می‌گوید، محو کردن سوژه‌ها یعنی کنشگران است (تورن، ۱۳۸۰: ۱۴۳). این جریان به یک نحو بر اندیشه آگامبن اثر زیادی گذاشت. چنانچه وی معتقد است در زمانه حاضر آنچه بیش از همه به نفی کنشگری سوژه منجر می‌شود، وجود شمشیری سهمگین بنام «قانون» در همه زمینه‌هاست که کنشگری سوژه را محدود می‌کند. آگامبن، قانون را با اتهام‌سازی مقایسه می‌کند و معتقد است که این قوانین چیزی جز اتهامات پیچیده و مدرن نیستند. به عقیده آگامبن، سازوکار قانون شامل این است که به فرد متهم بقبولاند که اتهام، گویا از

قبل برای او مقدر شده است. و گویا دادگاه چیزی را از او مطالبه می‌کند، و این که گویا محاکمه‌ای در جریان است که به او ارتباط دارد (آگامبن b، ۱۳۹۴: ۱۸۰).

سومین و مهم‌ترین جریان تأثیر گذار بر اندیشه آگامبن، جریانی است که هم خود را صرف نقد عقل مدرن کرده است و بیش از همه در نزد متفکران انتقادی و مخصوصاً اصحاب فرانکفورت نشو و نما یافته است. این متفکران به طور خلاصه بر این باورند که پیوند میان عقل، حقیقت، علم و قانون زمینه‌ساز توتالیتاریسم مدرن شده است که انتهای آن سیطره همه جانبه عقل و علم و زندگی بی‌روح بر همه انسان‌هاست. از نظر مدافعان این رویکرد، این شیوه ارزیابی (توتالیتاریسم جدید که به ذره‌ای شدن انسان منجر شده) کاری انجام نمی‌دهد جز آشکارسازی هرچه بیشتر ایمان راسخ به حقیقتی فرا-زمانی که به رغم فراز و نشیب‌های زمان و مکان، آن را استوارانه در اختیار دارند... برداشت‌هایی جدا شده از زمینه تاریخی‌شان را بر می‌گیرند، آنها را با عقیده خودشان می‌سنجند و سپس به پذیرش یا ردشان بسنده می‌کنند، بی‌آنکه توانایی درک نقش تاریخی آنها را داشته باشند. همانگونه که مؤمنان، صرفاً بر مبانی حقیقت جاودان وحی، بی‌هیچ نوع دیگری از دادرسی، منحرفان را از فرزندگان و شهیدان جدا می‌کند (هورکهایمر، ۱۳۹۳: ۸۳). به عبارتی دیگر، عقل محوری و پیوند آن با علم و تجربه، مرزهایی «کاست‌گونه» ایجاد می‌کند که این مسأله به عادی‌سازی تبعیض میان انسان‌ها منجر می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که آگامبن با تأثیرپذیری از این جریان، یک روش تاریخی در پیش می‌گیرد تا از این طریق میان مقوله «مرزبندی» در گذشته و زمانه مدرن، شباهتی پیدا کند. به عقیده آگامبن، در گذشته، مرزهای روم دارای یک وجهه مقدس بود، تا بدان حد که اگر شخصی آن را نادیده می‌گرفت یا از محدوده معهود فراتر می‌رفت، به عنوان یک ساکر شناخته می‌شد و هرکسی بی‌آنکه مورد پیگرد قانونی واقع شود، مجاز به کشتن او می‌بود. به هر حال اینها دلایل روشنی هستند که اهمیت مسأله را نشان می‌دهد. چه در قانون مدنی و چه در قانون عمومی امکان تشخیص حد و مرزهای مجزاسازی و تعیین سرزمین‌ها و نهایتاً حل و فصل اختلافات مرزی، مشروط به روش‌های مخصوص قانونی بود. به همین دلیل از آنجا که مسأله، مرتبه والاتری نسبت به قانون داشت و کسی بود که مرزها را تثبیت و تعیین می‌کرد، از او همواره به عنوان خالق قانون نام برده می‌شد (آگامبن b، ۱۳۹۴: ۱۸۳-۱۸۲). چنین به نظر می‌رسد در نزد آگامبن، این مرزبندی‌ها نه تنها در عصر مدرن از بین نرفته‌اند، بلکه به شیوه‌های پیچیده و غامض‌تری در جریان هستند. بنابراین جامعه سرمایه‌داری جدید، گونه‌ای

جدید از اشرافیت‌سالاری است و به دنبال روش‌هایی است که با مرزبندی سنتی متفاوت است؛ یعنی انتقال روش‌های اشرافیت در قالب‌هایی دیگر، روش‌هایی که اشرافیت برای نمایش و حفظ تمایز طبقاتی خود به کار می‌برد (فوکو، ۱۳۹۳: ۱۴۴).

البته دامنه انتقادات این جریان به همین موارد محدود نمی‌شود و آنان منتقد وضعیت-فرهنگی سرمایه‌داری‌اند و معتقدند این وضعیت، مانع تکثر و تنوع است و از این‌رو نظمی همسان‌ساز را پدید آورده است. آگامبن نیز اعلام می‌نماید؛ در هیچ‌زمانی، به شدت امروز، بدن انسان- از همه مهم‌تر بدن زن- مورد استفاده قرار نگرفته است. از نظر وی، در فرهنگ سرمایه‌داری از سر تا پای بدن توسط تکنیک تبلیغات و محصولات کالایی به تصویر در آمده است (آگامبن، ۱۳۸۹، ۵: ۶۵). همچنین وی از ویرانی تجربه و سیطره علم‌زدگی و تکنولوژی در سیمای تفکر غرب می‌نالد و از این‌رو در جست‌وجوی تجربه‌ای است که بنیانی مشترک برای فهم هویت‌ها فراهم آورد و به منظور ارائه مفهومی تازه از تجربه، نخست ادعا می‌کند که مشخصه عصر حاضر ویرانی یا غیاب-تجربه است، که به موجب آن پیش‌پا افتادگی و ابتذال زندگی هرروزه را نمی‌توان «در گوهر خود» تجربه کرد، بلکه تنها می‌توان آن را از سر گذراند یا به نحوی تحت تأثیرش قرار گرفت. به اعتقاد او این وضعیت تا حدی نتیجه ظهور علم‌مدرن و متعاقباً شکاف بین سوژه تجربه و سوژه شناخت است (میلز، ۱۳۹۳: ۴۰). به نظر می‌رسد آگامبن در انتقاد از علم‌زدگی و تکنولوژی با اصحاب مکتب فرانکفورت هم‌صدا و هم-عقیده باشد. چنانچه آدورنو و هورکهایمر معتقدند در فرهنگ سرمایه‌داری این‌همانی ذهن و همبسته آن، یعنی وحدت طبیعت، است که گوناگونی و تکثر کیفیات را محو می‌سازد (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۴۰). به نظر آدورنو، ازمدت‌ها پیش، فلسفه می‌توانست و می‌بایست که رسالت خود را درک کند. برعکس، به یافتن اصل نخستین یا سرچشمه بسنده کرد، و منادی همسانی و کلیتی دروغین شد (Adorno, 1973: 143).

به نظر می‌رسد چنین وضعیتی در زمانه آگامبن و همچنین قبل از وی باعث شده تا آگامبن، با سر سپردگی به هر ایدئولوژی یا مکتبی که درصدد رسیدن به اتوپیا است، مخالفت کند. در این باره باید گفت انتقاد آگامبن به اتوپیا، بیش از هر چیز متوجه نظم عقل‌مدار سرمایه‌داری است که تفاوت‌ها را در سایه تسلط عقلانیت به حاشیه می‌راند و حتی درصدد نابودی آن است. بدین معنا تصور جامعه‌ای در حد کمال نه تنها خیالبافی، بلکه بی سروته است. عقل در زندگی سیاسی نمی‌تواند میان آنچه رقیبان به عنوان

خوب و بد عرضه می‌کنند، تمایز بگذارد. زیرا هر انتخابی، نه تنها سود، بلکه زیان‌هایی به بار می‌آورد که ممکن است غم‌انگیز و محنت‌افزا باشند (کوکاتاس، ۱۳۹۰: ۴۵). بنابراین دموکراسی عقل‌مدار غربی، حتی اگر سراسر مبتنی بر انباشت تجارب عقلانی بشری باشد، نه مطلوب، بلکه زیان‌بار است. بر اساس نظر آگامبن نظم نوین سرمایه‌داری با پیوند نامیمون خود با دموکراسی، تبدیل به نمایش‌خانه‌ای شده است که تریبونی برای تبلیغ منافع عده‌ای خاص است. از همه مهم‌تر، حذف تفاوت‌ها و تجارب اصیل کودکی در اثر تسلط این نظم همگون‌ساز تبدیل به عارضه‌ای شده است که برای فرار از آن می‌بایست به حوادث و تجارب ضد قانونی (قانون مبتنی بر تسلط دولت در همه عرصه‌ها) امیدوار بود. بنابراین به رغم حرف‌های کلیشه‌ای بسیاری از سیاستمداران، دموکراسی همواره یک وعده خواهد ماند (رویل، ۱۳۸۸: ۸۰). به نظر می‌رسد نظریات آگامبن در نقد عقلانیت‌مدرن و فرهنگ‌معاصر سرمایه‌داری، به وضوح متأثر از هایدگر و والتر بنیامین است. هرچند مواضع آگامبن بیش از همه به والتر بنیامین شبیه است. به عقیده بنیامین در عصر ویرانی تجربه، گویی چیزی آشنا با ما، اطمینان بخش‌ترین چیزی که با ما بود از ما گرفته شده است: توانایی مبادله تجربیات. در نتیجه ما هیچ اندرزی برای خود و یا برای دیگران نداریم (بنیامین، ۱۳۶۶: ۲۰۲). آگامبن هم نشانه‌هایی از این ویرانی تجربه بی‌واسطه پیش می‌کشد: جایگزین شدن مثل‌ها و اقوال-حکمیانه با «شعار» (slogan)، یا این واقعیت که امروزه مسافران، توریست‌ها و زائران ترجیح می‌دهند بناهای مقدس یا مکان‌های تاریخی را، به جای تجربه‌کردن، با «دوربین» ثبت کنند. بنیامین می‌پرسد در برابر این استحاله تجربه سنتی (Erfahrung) چه باید کرد؟ چه امکاناتی برای تجربه‌ای «تازه» وجود دارد؟ «اگر فرهنگ ما از تجربه محروم شده، دیگر ارزش آن در چیست؟» پاسخ بنیامین به این وضعیت، تنها واکنشی که از نظر او می‌توانیم در برابر محو شدن تدریجی تجربه تبادل‌ناپذیر و زنده از خود نشان دهیم، نه پشت کردن به مظاهر تمدن و جامعه صنعتی یا حسرت محافظه‌کارانه و بازگشت به طبیعت، بلکه «بربریت» (barbarism) است. بربریت بنیامین اما نه خشونت‌آمیز و وحشیانه است و نه ویرانی گنجینه‌ها و نفایس سنت، برای امکان‌دادن به ظهور هنر و فرهنگی یکسره‌تازه (مانند فراخوان فوتوریست‌های ایتالیایی برای ویران‌کردن موزه‌های بزرگ اروپا). همچنین این واژه را نباید با «بربریت»ی که بنیامین، سال‌ها بعد، در «نهادهای فلسفه تاریخ»، از آن یاد کرد (نهاد هفتم: «هیچ سندی از تمدن نیست که در عین حال سند بربریت نباشد») یکی بگیریم. این «بربریت جدید» در واقع،

رهایی از بار سنت گذشته و آزادی از عرف‌ها و قراردادهای تحمیلی نظام سنت است، یعنی تقریباً همان چیزی که آگامبن، در پایان نخستین کتابش، با عنوان ارزیابی دوباره - سنت از آن یاد می‌کند و نمونه عالی‌اش را در آثار کافکا می‌بیند (آگامبن، ۱۳۹۰: ۱۹-۱۸).

به نظر می‌رسد آگامبن با تأثیرپذیری از این جریان‌های متفاوت، در نهایت بر مساله زبان و انسان در فلسفه غرب تمرکز می‌نماید. آگامبن معتقد است زبان در فلسفه غرب همواره به «قوه» یا قابلیت [ذاتی] در انسان تعریف شده است. وی این نکته را در کتاب زبان و مرگ: در باب جایگاه منفیت در خلال بحثی راجع به هایدگر و هگل پیش می‌کشد. از نظر وی هر دوی این متفکران زبان را بر بنیاد نوعی منفیت یا حیث سلبی می‌فهمند؛ او از این بنیاد منفی با مفهوم «آوا» (voice) یاد می‌کند. به زعم آگامبن، ابتناء یا شالوده‌یابی زبان در منفیت، ماهیت انسان را به هیچ یا نیستی تنزل می‌دهد؛ و این یعنی نهیلیسم (میلز، ۱۳۹۳: ۱۰). آگامبن با انتقاد از هایدگر اعلام می‌کند؛ مسأله آوا (آوای - حیوانی) را نمی‌توان در اندیشه هایدگر به بحث گذاشت، زیرا او با تعبیر انسان به دزاین، ضرورتاً موجود زنده را از بحث کنار می‌گذارد. دزاین، حیوان ناطق یا موجود زنده‌ای که زبان دارد نیست؛ برعکس، این تعریف آشکارا به همان مفهوم متافیزیکی‌ای نسبت داده می‌شود که هایدگر سعی دارد فاصله‌اش را با آن حفظ کند (آگامبن، ۱۳۹۱: ۱۵۴). بنابراین ساخت «آوا» از آن‌جا که مفصل‌بندی آغازین فون و لوگوس را از طریق این منفیت مضاعف تحقق می‌بخشد، به الگویی شکل می‌دهد که فرهنگ غربی یکی از مهم‌ترین مسائل‌اش را به کمک آن تفسیر و تبیین می‌کند: رابطه و گذر میان طبیعت و فرهنگ، میان فوسیس [phusis] و لوگوس. حتی زبان‌شناسی مدرن هم از این تقسیم به عنوان شکاف پر نشدنی میان لانگ و پارول یاد می‌کند (هم‌چنان که در واپسین آثار سوسور، و نیز در آن دسته از آثار بنونیست که به دلالت دوگانه زبان انسانی می‌پردازند، مشهود است) (همان: ۲۱۱).

بر این اساس شاید بتوان گفت؛ آگامبن به دنبال رهایی است. وی منتقد دموکراسی - مدرن، جامعه‌مصرفی و حاکمیت سیاسی در غرب است که «زندگی شادمانه» یا «شکل - زندگی» را از انسان‌ها گرفته است. آگامبن معتقد است امروزه، تنها رهیافت ممکن به مسأله تجربه، اذعان این واقعیت است که داشتن تجربه دیگر برای ما ممکن نیست. زیرا انسان مدرن، همانطور که از امکان نوشتن زندگی‌نامه‌اش محروم شده، تجربه‌اش را نیز از دست داده است. در واقع ناتوانی انسان مدرن از داشتن و انتقال تجربه‌ها شاید از

معدود یقین‌هایی باشد که او می‌تواند درباره خود ادعا کند (همان: ۵۴). به این دلیل که در جامعه‌نمایش، جداسازی *شخینا* به واپسین مرحله خود می‌رسد، به طوری که زبان نه تنها در گستره خودآیینی برساخته می‌شود، بلکه دیگر چیزی را آشکار نمی‌کند؛ یا به عبارت بهتر، زبان هیچ‌بودگی تمام چیزها را آشکار می‌کند. در زبان، چیزی از خدا، از جهان، یا امر آشکار شده وجود ندارد. حتی بیشتر از ضرورت‌های اقتصادی و گسترش تکنولوژیکی، آنچه ملیت‌های جهان خاکی را به سوی یک تقدیر مشترک واحد سوق می‌دهد، بیگانگی از هستی‌زبانی است؛ یعنی آواره کردن همه انسان‌ها از اقامت‌گاه حیاتی‌شان در زبان (آگامبن، ۱۳۸۹، a: ۸۸). به نظر می‌رسد آگامبن بیش از هر چیز به دنبال تجربه اصیل است؛ تجربه اصیلی که در کودکی یافت می‌شود. اما با این حال، تجربه ما فقط زمانی برای مان ملموس است که از دورن صافی نظامی از ایده‌های ذاتی، یا مقوله‌های پیشین با افق‌های فرا فکن‌شده گذشته باشد (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۰۵). بدین-سان انزوای شخینا مبین وضعیت تاریخی عصر خودمان است. بنابراین، آنچه مانع از ارتباط می‌شود نفس ارتباط‌پذیری است؛ آدمیان را همان چیزی از هم جدا نگه می‌دارد که وحدت‌شان می‌بخشد. ژورنالیست‌ها و دم و دستگاه رسانه‌ها (همچون روانکاو در ساحت خصوصی) برسازنده دستگاه روحانیتی جدید برای [اداره] این قسم بیگانگی سرشت‌زبانی انسان‌ها است (آگامبن، ۱۳۹۰، b: ۸۶).

مسئله بعدی در اندیشه آگامبن، تقدس یافتن زندگی انسانی در عرصه حیات سیاسی است که به نظر وی ریشه در همان اصطلاح بیوس یونانی دارد. آگامبن سررشته تقدس یافتن زندگی را تا ارسطو دنبال می‌کند و معتقد است در عصر مدرن، برتری‌یابی زندگی سیاسی (حیات مدنی) به قیمت فراموشی و به محاق رفتن حیات طبیعی (فونه) تمام شده است و این همان میراثی است که ارسطو برای فلسفه و زندگی سیاسی غرب به جا گذاشته است. این میراث متضمن آپوریا است (آگامبن، ۱۳۸۹، b: ۷۹). چه این که از نظر آگامبن، یونانیان باستان برای آنچه ما از واژه حیات می‌فهمیم، واژه واحدی نداشتند. آنان از دو واژه به لحاظ معناشناختی و ریخت‌شناسی متمایز سود می‌جستند: زئو (zoe)، که مبین واقعیت ساده‌زیستن بود و مشترک میان همه موجودات زنده (حیوانات، آدمیان، یا خدایان)، و بیوس (bios)، که بر شکل یا نحوه‌زیستن مختص به یک فرد یا گروه واحد دلالت داشت. در زبان‌های مدرن، این تقابل به تدریج از قاموس لغات ناپدید شده است (و آن‌جایی که هنوز هم هست، نظیر بیولوژی (biology) و زئولوژی (zoology)، دیگر از تفاوتی جوهری حکایت نمی‌کند)؛ فقط یک اصطلاح وجود دارد برای توصیف آن عنصر

عریان‌مشارک از پیش مفروضی که مجزا ساختن آن در هریک از اشکال متعدد حیات همواره امکان‌پذیر است (آگامبن b، ۱۳۹۰: ۱۵). یعنی یونانیان باستان، میان بیوس و زوئه تفاوت قائل می‌شدند و زوئه را قابل‌تعمیم به حیوانات، انسان‌ها و خدایان می‌دانستند، ولی بیوس را به دولت-شهر محدود می‌کردند. به باور آگامبن، این تقدس‌یابی حیات-سیاسی دارای تبعات جبران‌ناپذیری است؛ این موضوع در فرهنگ ما آن چیزی است که جزم ریاکارانه تقدس‌زندگی انسان و اعلامیه‌های بی‌معنی حقوق‌بشر می‌کوشند تا آن‌را پنهان سازند. در این جا، sacred [مقدس] به معنای موردنظر در قانون‌روم است: sacer (ساکر) کسی بود که از جهان‌انسان بیرون رانده می‌شد، کسی که نمی‌توان او را قربانی کرد، اما می‌توان بدون قتل نفس او را کشت (آگامبن a، ۱۳۸۹: ۹۲). به عبارتی ساده‌تر، خدایان و حیوانات همیشه پشت درهای بیوس و دولت-شهر یونانی بودند و تا به امروز نیز اجازه ورود به آن‌را پیدا نکردند.

آگامبن پس از اینکه جامعه سرمایه‌داری مدرن و مفاهیم اصلی آن را نقد می‌کند، درصدد ارائه راه‌حلی است که «زندگی شادمانه» و «رستگاری» را به انسان‌ها هدیه بدهد. به عبارت ساده‌تر، دغدغه آگامبن این است: جایگزینی زیست‌سیاست بر مبانی تجربه-زبانی به جای تلقی دولت-شهری از مفهوم سیاست و گسستن پیوند نامیمون سیاست-دموکراتیک مدرن با قانون و خشونت. وی «اجتماع آینده» خود را به همین منظور به رشته تحریر درآورد که ما در این نوشتار آن را به بوته نقد می‌گذاریم.

۵. مروری بر ساختار و محتوای اثر

شاید در نگاه نخست کتاب اجتماع آینده مبهم و از گونه متون پسامدرن تلقی گردد که باری به هر جهت است. اما به نظر می‌رسد نویسنده در این کتاب به دنبال پاسخ به این پرسش است که «چرا و چگونه عصر مدرن با بازتولید قدرت، قانون، دولت و فراروایت‌های متعین و مفروض، تجربه انسانی را ویران کرده است و در یک کلام چگونه در عصر مدرن زندگی سعادت‌مندانه از بین رفته است؟» بر اساس چنین پرسشی است که می‌توان قطعات بریده آگامبن در این کتاب را نظم بخشید.

نویسنده در مقاله اول، از اجتماع آینده و موجودی (انسانی) که در آن زندگی خواهد کرد، سخن می‌گوید: «موجود آینده، موجود «هرچه» خواهد بود... تنها اصطلاحی که در هر موردی نااندیشیده باقی مانده و معنای واژه‌های دیگر را محدود می‌کند، صفت quodlibet [هر طور، هر چه] است. ترجمه معمولی این اصطلاح به «هر چه» به معنای

«به طور یکسان، اهمیت ندارد که کدام»، به یقین صحیح است، اما صورت لاتینی آن کاملاً بر عکس آن را می‌گوید: quodlibet ens [موجود هر چه] "موجودی نیست که اهمیت ندارد که کدام باشد"، بلکه "موجودی است که همیشه مهم" است. زبان لاتین همیشه به اراده (libet) ارجاع دارد. موجود هر چه نسبت آغازینی با میل دارد. «هرچه» با تکنیکی ارتباط دارد، نه در بی تفاوتی آن نسبت به خاصیت مشترک (یعنی، نسبت به یک مفهوم: برای مثال، قرمز بودن، فرانسوی بودن، مسلمان بودن)، بلکه در همان‌طور که هست بودن آن. بنابراین تکنیکی از برهان دو وجهی دروغینی رها می‌شود که شناخت را وادار می‌سازد تا بین وصف‌ناپذیری فرد و معقولیت کلی، یکی را انتخاب کند (آگامبن ۲۰۱۳: ۲۷). به عبارت ساده‌تر، «هرچه» بیان جدیدی از ساخت‌شکنی، بازی-آفرینی و تقدس‌شکنی است که معیاری به نام قانون، دولت (مولد اصلی خاصیت-مشترک) را نمی‌پذیرد و به هویت‌انسانی آن‌گونه که هست می‌اندیشد. بنابراین «تکنیکی هرچه» حکایت از وجودی دارد که در برابر تمامی اشکال هویت (همسانی) مقاومت می‌کند، و هستی‌اش و مشخصاً «در-زیان-بودن» اش را یکسره از آن خود می‌کند. «تک‌بودگی هرچه» امکان تشکیل اجتماعی را می‌دهد که دیگر بر هویت‌همسانی یا «شرایط مشخص تعلق» استوار نیست (میلز، ۱۳۹۳: ۱۹۵).

به نظر می‌رسد آگامبن به دنبال بازسازی تجربه انسانی (به ویژه در دوران کودکی) است تا راه‌حلی برای فرار از نهیلیسم و سرگشتگی عصر مدرن و فراروایت‌های همسان‌ساز آن ارائه نماید. سرگشتگی‌ای که در اثر نهیلیسم ذاتی متافیزیک غربی به وجود آمده و تجارب (تاریخ) انسان مدرن را ویران کرده است (آگامبن ۲۰۱۳: ۵۴). آگامبن این وضعیت را در قطعات بعدی (از لیمبو، نمونه‌ها، جای-گرفتن) به گونه‌ای خلاصه و کاملاً پیچیده بیان می‌کند. از نظر آگامبن، راهی برای عبور از آن نیست مگر بازگشت به «تجربه‌زبانی کودکی»، یعنی نیل به آن تجربه‌ای از زبان که ماهیت‌مشترک وجود انسان، که همان بی‌ماهیتی یا امکان‌ناب «هرچه‌بودن» است. شاید بتوان گفت؛ آگامبن در اجتماع آینده به دنبال ترسیم جامعه مطلوبی است که نسبتی با امور مقدس، قانونی و پذیرفته‌شده ندارد. از این رو به شدت به محتویات معین (معیارهای پذیرفته‌شده و قطعی)، همسانی، سیطره اقتصاد، قانون و دولت حمله می‌کند و به دنبال رهاییدن انسان‌ها از این بندها است. وی در قطعات اصل «تفرد، آسایش و حالت» بیان جدیدی از زیست در عصر حاضر را ارائه می‌دهد و بدین‌منظور، انسان‌ها را به بازی دعوت می‌کند، بازی‌ای که مهم‌ترین مشخصه‌اش همانند بازی‌های بچه‌گانه به تمسخر گرفتن

قانون، معیار و امور از پیش مفروض است. آگامبن در قطعه «حالت» به مقوله «تفاوت» توجه نشان می‌دهد تا انسان را از امور مفروض رها سازد، اما این موضوع را بیش از پیش در کودکی و تاریخ بیان می‌دارد؛ در بازی، انسان خود را از زمان مقدس رها می‌سازد و آن را در دل زمان انسانی «به فراموشی می‌سپارد» (آگامبن a, ۱۳۹۰: ۱۴۱). همچنین در قطعه «بارتلی» با تأثیرپذیری از ارسطو به گونه‌ای کاملاً پوشیده به سیاسی بون طبع بشر اشاره دارد. اما آگامبن تصور می‌کند می‌توان با قلمرو اقتصاد، سیاست و مقدسات بازی کرد و گام به سوی پس‌سیاستی نهاد که در آن خبری از قانون، امور قطعی و محتوای معین نباشد. بر این اساس آگامبن با طرح «هرچه» در مقاله پنجم تحت عنوان «اصل‌تفرد» نیز به دنبال رد هرگونه پیش‌فرض و ماهیت‌ثابتی برای تعاریف و مفاهیم اصیل و پذیرفته شده است. چه این که بیان می‌کند «هرچه» نه توسط عدم تفاوت یا یکسانی ماهیت‌مشترک با توجه به تکین‌ها، بلکه توسط یکسانی امر مشترک و امر خاص، جنس و نوع، ذاتی و عرضی برساخته می‌شود. «هرچه» همانا شیء با تمام-خصوصیاتش است، که هیچ‌یک از خصوصیت‌ها، هرچند، تفاوت را بر نمی‌سازند. عدم-تفاوت در مورد خصوصیات آن چیزی است که تکین‌ها را فردیت می‌دهد و پراکنده می‌سازد، آن‌ها را دوست‌داشتنی (quodlibettable) می‌کند. همانطور که واژه درست و مناسب نه تصاحب آن چیزی است که مشترک است (زبان)، و نه هم‌رسانی/ارتباط آن چیزی که خاص است، به همین صورت نیز چهره‌انسان نیز نه تفرد یک چهره‌ژنریک است و نه کلیت‌دادن خصلت‌جزئی و تکین: آن چهره هرچه هست، که در آن چیزی که به ماهیت مشترک، متعلق است و چیزی که خاص است، کاملاً نامتمایز است (آگامبن a, ۱۳۸۹: ۴۳).

عقیده‌نگارندگان بر این است که آگامبن در این اثر ماندگار، بیش از هر چیز به سیاست نظر دارد و به دنبال راهی برای مقاومت در برابر سپهر قانون، دولت و اقتصاد لجام‌گسیخته است. وی در قطعه «اخلاق» گونه‌ای نسبی‌گرایی رادیکال را در پیش می‌گیرد و به نظر می‌رسد در این قطعه بیش از پیش به متفکران پست‌مدرن نزدیک می‌شود. چنانچه در این قطعه اعلام می‌کند؛ هیچ رسالت تاریخی یا روحی، هیچ تقدیر منطقی وجود ندارد که انسان‌ها باید وضع کنند یا تشخیص دهند (همان: ۶۱). انتقادات آگامبن در این اثر، از مصرف‌گرایی مفرط سرمایه‌داری، توجه وی را به کالایی-شدن بدن انسان (مخصوصاً زنان) جلب می‌کند. ادعای برانگیزاننده آگامبن این است که دو پدیده فرهنگی دور از ذهن و به ظاهر نامحتمل «قابله‌های نادانسته»ی این رسالت‌اند:

تبلیغات و پورنوگرافی (میلز، ۱۳۹۳: ۱۹۲). چنانچه در مقاله بعدی «محصولات دیم» بیان می‌دارد در هیچ‌زمانی به شدت امروز بدن انسان- از همه مهم‌تر بدن زن- مورد استفاده قرار نگرفته است و به اصطلاح، از سر تا پای بدن توسط تکنیک تبلیغات و محصولات کالایی به تصویر درنیامده است... اصول اخلاقی بدن ارگانیک توسط مبادله آن با بدن، بدون ارگان‌کالاها مورد پرستش قرار گرفته است؛ صمیمیت زندگی اروتیک توسط پورنوگرافی رد شده است... آن چیزی که تکنولوژی شده است بدن نیست، بلکه تصویر آن است (آگامبن، ۱۳۸۹، ۵: ۶۶). بنابراین وعده سعادت که این آشکارگی و نجات تن شمه‌ای از آن را به ارمغان می‌آورد، امروزه به انقیاد نمایش سرمایه‌داری و «سلطه مطلق شکل کالایی بر تمامی شئون زندگی اجتماعی» درآمده، زیرا آنچه به شکل- کالایی تقلیل یافته نه بدن انسان که تصویر آن بوده است (میلز، ۱۳۹۳: ۱۹۲).

در همین راستا، آگامبن نابودی سنت‌ها را به بهترین وجه در مقاله «شخینا» بیان می‌کند که معتقد است سیاست معاصر تجربه‌زبانی (experimentum linguae) را ویران نموده است و به تبع آن سنت‌ها، باورها، ایدئولوژی‌ها و ادیان، هویت‌ها و اجتماعات را مختل و تهی ساخته است (آگامبن، ۱۳۸۹، ۵: ۸۸). به طور خلاصه آگامبن معتقد است قبل از هر چیز باید به دنبال ادغام زوئه در بیوس باشیم تا دوگانه‌انگاری بیوس-زوئه در سرمایه‌داری غربی رفع شود و خشونت در حیات سیاسی از بین برود. وی در قطعات «هاله‌ها، نام مستعار، بدون طبقات و بیرون» کم و بیش به سنت‌ها دل می‌بندد تا از طریق احیای سنت‌ها، سپهری در برابر هیمنه سرمایه‌داری ایجاد کند. با این اوصاف، آنچه آگامبن بدان دعوت می‌کند تقدس‌شکنی، بازی، سرپیچی و گریز از مرکز است تا به سیاست «تکنیکی هرچه» نزدیک شود. چنانچه در قطعات پایانی بیان می‌کند؛ سیاست تکنیکی هرچه، یعنی سیاست موجودی که اجتماع آن نه توسط شرایط تعلق (قرمز بودن، ایتالیایی بودن، کمونیست بودن) بلکه توسط غیاب ساده‌شرایط [مثال میدان تیانانمن] تعیین می‌شوند (آگامبن، ۱۳۸۹، ۵: ۹۱). در چنین شرایطی، خدایان، اسطوره‌ها، تفاوت‌ها، نظم عاطفی و احساسی، پشت دروازه دولت-شهر نمی‌مانند و امکان ورود آنها به نظم سیاسی میسر می‌شود.

مثال زیبای آگامبن، در مقاله پایانی «تیانانمن» بیش از هر چیز، انکار محتویات معین در امر سیاست است. وی به حوادث تاریخی میدان تیانانمن در چین اشاره می‌کند تا به بهترین نحو، عدم معیار در سیاست را تشویق کند. چنانچه می‌گوید آنچه در تظاهرات ماه می چین بسیار چشم‌گیر بود، غیبت نسبی محتوای معین در مطالبات آنها بود

دموکراسی و آزادی مفاهیم بسیار ژنریکی هستند و به طور گسترده‌ای معین شده‌اند تا بتوانند عین واقعی یک ستیز واقعی را برسازند، و تنها درخواست انضمامی، اعاده حیثیت هو یاو بونگ، بی‌درنگ پذیرفته شد) این موضوع خشونت واکنش دولت را نیز توجیه-ناپذیر ن ساخت (آگامبن ۲۰۱۳: ۹۱). به عبارت ساده‌تر، آنچه معترضان را گرد هم آورده بود، نه پذیرش اصول کلی، مفروض و معین از جانب همه آنها، بلکه غیبت معیارهایی بود که عاری از هرگونه محتویات معین است. آگامبن با ارائه این مثال‌های نغز، درصدد تبیین مفهوم «هرچه» می‌گردد که از نظر وی «هرچه» تکینگی ناب است. «تکینگی هرچه» این‌همانی ندارد، و با توجه به یک مفهوم، معین نمی‌شود، اما صرفاً هم نامعین نیست، بلکه تنها از طریف نسبتش با یک‌ایده، یعنی کلیتی از تمام امکاناتش، معین می‌شود (همان: ۷۷).

۶. ارزیابی اثر با نگاهی انتقادی

۶-۱. نقاط قوت اثر

اجتماع‌آینده را می‌توان یکی از آثار سترگ فلسفی-سیاسی معاصر دانست که با زبانی پیچیده، موجز و معنی‌دار نگاشته شده است. چنانچه با بررسی اثر معلوم می‌شود نتیجه صغری-کبری تمامی آثار آگامبن در این کتاب نهفته شده است. کاترین میلز معتقد است بحث‌رهایی سیاسی آگامبن مستلزم نگاه به «وضعیت بهتر»ی است که پس از قانون می‌آید، وضعیتی که او معتقد است بازی و تقدس‌شکنی راه‌گشای آن هستند، و به گمان وی روشن‌ترین صورت‌بندی‌اش در متن معمایی *اجتماع‌آینده* و در قالب مفهوم «تک‌بودگی هرچه» آمده است (میلز، ۲۰۱۳: ۱۴). بنابراین برای فهم اندیشه آگامبن و بهره‌گیری از نظریات وی در باب‌رهایی بهتر است به این اثر رجوع شود.

از دیگر نقاط مثبت اثر این است که مطالب کتاب هرچند بسیار ثقیل و رازگونه نگاشته شده است، ولی انتقادی عمیق به زندگی و فلسفه سیاسی غرب است. از این‌رو مطالعه آثار آگامبن و مخصوصاً اجتماع‌آینده در زمینه به چالش کشیدن جریان اصلی مدرنیته، نقد روشنگری، علم‌زدگی، ویرانی تجربه، کالایی‌شدن زندگی و... خالی از لطف-نیست. اثر به پساسیاست، پساانون و پسادولت نظر دارد و از این‌رو تقدس‌شکنی از این‌امور در صدر تحلیل‌های آگامبن قرار دارد. مباحث او در این اثر به فهم جدیدی از «مسئولیت در قبال غیریت» می‌انجامد و از این‌رو جامعه‌مطلوب بشری را به مدارا با «تفاوت‌ها»، «دیگربودگی» و «ساختار شکنی و بازی» دعوت می‌کند. چنانچه در مقاله

«حالت» بیان می‌کند: «حال برآمدن، همچنین، مکان تکینگی هرچه و principum individuationis [اصل‌تفرد] آن است. برای موجودی که حالت خاص خودش است این- امر، در واقع، خصوصیتی نیست که آن‌را به عنوان یک ماهیت، معین و مشخص کند، بلکه بیشتر یک عدم‌خصوصیت است» (آگامبن ۱۳۸۹، a: ۵۱). به بیان ساده این کتاب ادبیاتی فلسفی درباره دگربودگی و تفاوت نیز می‌باشد. همان تفاوتی که به‌دیگری روی می‌آورد و می‌کوشد آن را از حاشیه به متن انتقال دهد (معینی علمداری، ۱۳۸۵: ۱۴۴).

۶-۲. نقاط ضعف اثر

- در فقر تجربی و عدم توجه نویسندگان رویکردهای انتقادی به عملی‌بودن نظریات آنان سخن بسیاررفته است، آگامبن نیز از این قاعده مستثنا نیست. رویکرد نویسنده در این کتاب بیشتر نفی، انکار و تئوری‌پردازی است و ارتباط چندانی با حوزه سیاست- عملی ندارد. همان‌گونه که نویمان بیان می‌دارد کار علم نباید صرفاً نظری و تاریخی باشد و نقش دانشمند اجتماعی آشتی‌دادن نظر و عمل است (نویمان، ۱۳۸۵: ۵۱۵). این مسأله مهم‌ترین انتقادی است که بر نویسنده وارد است؛

- در این اثر، هدف نویسنده بیش از هر چیز ترسیم جامعه مطلوب است، ولی با این حال سرگرم نفی، تقدس‌شکنی، دعوت به بازی ساختارشکنانه و گریز از مرکز (قانون و دولت) است. چنانچه آگامبن در مقاله «تینانمن» بیان می‌کند تازگی سیاست‌آینده این است که دیگر ستیزی برای فتح یا کنترل دولت/وضعیت نیست، بلکه ستیزی بین دولت و نا-دولت است، انفکاک چیرگی‌ناپذیر بین تکینگی هرچه و سازمان دولتی... دولت در نمونه‌نهایی، هر ادعایی برای این‌همانی را باز می‌شناسد-حتی ادعای یک هویت دولتی درون دولت (تاریخ اخیر از نسبت میان دولت و تروریسم تأییدی گویا از این واقعیت است)... «تکینگی هرچه»، که می‌خواهد خود تعلق، و در-زبان- بودن خود را از آن خود کند و بنابراین تمام هویت‌ها و هر شرطی از تعلق را نفی کند، دشمن اصلی دولت است (آگامبن ۱۳۸۹، a: ۹۳-۹۱). بنابراین دولت‌ستیزی او به قدری شدید است که در این باره از مواضع دولت‌ستیزانه آنارشیست‌ها نیز فراتر می‌رود؛

- رویکرد نویسنده در کتاب، نسبی‌گرایی‌رادیکال است و این موضوع باعث می‌شود مخاطبان اثر در جست‌وجوی یافتن مبنایی برای پذیرش یک چارچوب و معیار دچار سردرگمی شوند. برای مثال در مقاله «تینانمن» می‌آورد: «تکینگی‌های هرچه» نمی‌توانند یک *societas* تشکیل دهند، زیرا آن‌ها هیچ موجودیتی برای توجیه‌کردن و هیچ پیوندی

از تعلق ندارند تا توسط آن در جست‌وجوی بازشناسی باشند (همان: ۹۲). از این جهت می‌توان بیان کرد که از نظر آگامبن، جهان می‌توانست به کل متفاوت باشد. بدین معنا همه چیز شامل سیاست، اخلاق، دین، ادبیات، فلسفه، فرهنگ، جامعه، هویت و ذهنیت، ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم می‌تواند مورد بازاندیشی قرار گیرد. بدین معنا اندیشه آگامبن یادآور نگرش رویل است که می‌گفت؛ آزادی باید برای همه وجود داشته باشد: «آزاد باشید» همه (رویل، ۱۳۸۸: ۵۹). در کل آگامبن در زمره «بازاندیشان رادیکال» جای می‌گیرد.

- نویسنده معتقد است اگر امروزه قدرتی [potenza] اجتماعی وجود داشته باشد، این قدرت ضرورتاً باید تا اعماق ناتوانی و عجز [impotenza] خودش را ببیند، باید از هرگونه اراده به برنهادن یا حفظ کردن قانون سرباز زند، باید در همه‌جا پیوند میان خشونت و قانون، میان موجود زنده و زبان را که بر سازنده حاکمیت است، در هم شکند (آگامبن a، ۱۳۸۹: ۱۱۵). از این رو، «زندگی سعادت‌بار»ی که فلسفه سیاسی بناست بر پایه آن استوار گردد، دیگر نه می‌تواند حیات برهنه‌ای باشد که حاکمیت آن را به منزله نوعی پیش‌فرض بر می‌نهد و مسلم می‌گیرد تا آن را به موضوع خودش بدل سازد، و نه زائده‌ای برای علم و زیست‌سیاست‌مدرن که امروزه همگان بیهوده در تلاش‌اند تا آن را مقدس‌سازند. از آن‌بیش، این «زندگی سعادت‌بار» باید در حکم نوعی «حیات بسنده» مطلقاً دنیوی باشد که به کمال قدرت خویش و کمال ارتباطی بودن یا هم‌رسانی‌پذیری خویش دست‌یافته است؛ حیاتی که فاقد هرگونه حاکمیت و قانون است (همان: ۱۱۷-۱۱۶). به‌باور نگارندگان، ترجمان این عبارات برای عرصه سیاست نتایج‌ناگواری در پی خواهد داشت، چه این که نیروهای سیاسی گریز از مرکز را به فرار از قانون و عدم‌تبعیت از حاکمیت دولت تشویق می‌کند و از این رو ممکن است به جنگ و ستیز با دولت نیز منجر شود. چنان‌چه کاترین میلز معتقد است بحث‌رهایی سیاسی آگامبن مستلزم‌نگاهی اجمالی به «وضعیت بهتر»ی است که پس از قانون می‌آید، وضعیتی که او معتقد است بازی و تقدس‌شکنی راه‌گشای آن هستند (میلز، ۱۳۹۳: ۱۴). آگامبن در این «وضعیت بهتر» هیچ معیار و مبنایی برای ثبات و پذیرش همگان باقی نمی‌گذارد و با طرح تقدس‌شکنی، بازی و سرپیچی همواره راه را بر پذیرش هرگونه قانونی می‌بندد.

-از فحوای کلام نویسنده برمی‌آید وی به دنبال ترسیم جامعه‌شادمانی یا همان شکل-زندگی است که در سایر آثار وی نیز کم‌وبیش بدان اشاره شده‌است. با این حال، آگامبن، به‌دلیل رویکردی افراطی در ستیز با دولت، امکان هرگونه مقاومت در برابر آن را از بین

می‌برد؛ به عبارت ساده‌تر، محملی برای مقاومت در برابر قدرت دولت باقی نمی‌گذارد. چنانچه در مقاله «سخینا» در باب جامعه پس از دولت-قانون می‌آورد: «تنها کسانی که در به تکامل رساندن این سیاست کامیاب هستند- بدون آن‌که اجازه دهند که آنچه آشکار می‌شود در هیچ‌بودگی که آشکار می‌کند پنهان بماند- نخستین شهروندانی اجتماعی هستند که بدون پیش‌فرض‌ها یا یک دولت، که قدرت نابود کننده و قطعی‌امر مشترک است، آرام خواهند گرفت» (آگامبن، ۲۰۱۳: ۸۹). چیزی که به نظر می‌رسد پذیرش آن در عرصه سیاست عملی بسیار دشوار باشد. کاترین میلز هم در این باره با ما هم‌عقیده است. جایی که در انتقاد از آگامبن می‌آورد به‌جا خواهد بود که پرسیم تحویل مقاومت- سیاسی به بازی و ژست چه‌طور به شرایط زندگی معاصر تحت‌لوای سرمایه جهانی شده ارتباط پیدا می‌کند و مهم‌تر، چطور این شرایط را تغییر می‌دهد؟ (میلز، ۲۰۱۳: ۱۹۲).

۳-۶. نقاط قوت و ضعف ترجمه اثر

۳-۶-۱. نقاط قوت

پیچیدگی متن اثر بر کسی پوشیده نیست و سراسر متن آن پر از اصطلاحات و عبارات رمزآمیز و ثقیل است، ولی با این حال ترجمه اثر به زبان فارسی قابل قبول می‌نماید. با توجه به اینکه ترجمه فارسی آن در واقع نوعی ترجمه ترجمه است و اثر مزبور ابتدا توسط مایکل هارت (فیلسوف نامدار معاصر) به انگلیسی ترجمه شده است و سپس از انگلیسی به فارسی برگردانده شده است، ولی با این وجود متن اثر نسبتاً روان است. شاید خواننده در ابتدا متن اثر را ثقیل بیابد، اما دشواری متن فارسی بیش از آنکه ناشی از نقص ترجمه باشد، به شیوه نگارش مؤلف اثر یا می‌گردد که به دشواری نویسی اشتها دارد؛ - وضعیت اثر به لحاظ قطع کتاب، اندازه، قلم چاپ، حجم و نوع کاغذ مناسب و از این- رو قابل قبول است. تنها نکته در این باب، طرح روی جلد اثر است که شاید بهتر می بود از رنگ‌های روشن‌تری استفاده می‌شد؛

۳-۶-۲. نقاط ضعف

- اغلاط املائی، چاپی و عدم به‌کارگیری اصطلاحات تخصصی. نظیر:
صفحه ۵۰ سطر یازدهم کلمه تیکن اصلاح شود تکین؛ صفحه ۵۳ سطر دوم کلمه پردها اصلاح شود پرده‌ها؛ صفحه ۶۰ سطر دوم تقدیرگرایی اصلاح شود تقدیرگرایی؛ صفحه

۶۲ سطر نهم کلمه توامندی اصلاح شود توامندی؛ صفحه ۶۴ سطر نهم توضیح اشتباه- است باید تصحیح شود توزیع؛ صفحه ۸۶ سطر پنجم کلمه اجتماعی اصلاح شود اجتماعی؛ صفحه ۳۲ جمله آغازین بهتر است اینگونه اصلاح شود «...پرسش سن توماس درباره‌ی [برزخ] لیمبو، شامل عناصری برای پاسخ دادن به این سؤالات است»؛ صفحه ۶۷ در آغاز مقاله اصطلاح «سلطنت مسیح» آمده است که چندان مرسوم نیست. مترجم محترم بهتر است به جای این اصطلاح از «الهام مسیح» و یا «ملکوت مسیح» استفاده کند؛ صفحه ۷۳ سطر چهارم بهتر است اینگونه اصلاح شود «...خرده‌بورژوازی وارث جهان است و صورتی است که در آن انسانیت از نهیلیسم جان سالم به در برده است»؛

نکته آخر این که پیش‌گفتار مترجم در آغاز کتاب بسیار ثقیل و نامفهوم است؛ به این معنا که مطالبی مطرح شده است که در بسیاری مواقع ارتباط چندانی با بحث‌های مطرح شده در اثر ندارد. اثر از این لحاظ دارای نقطه ضعف جدی است و بهتر است یک پیش‌گفتار روان و عاری از پیچیدگی بر آن نوشته شود تا معنای متن بر خوانندگان آسان شود.

۷. ارزیابی اثر از نگاه اندیشه‌اسلامی

در زمینه سازگاری یا عدم سازگاری اثر با اندیشه‌اسلامی باید گفت، اثر مزبور در نقد فلسفه سیاسی غرب نگاشته شده و بنابراین در وهله اول دغدغه مسائل فرهنگی جوامع اسلامی را مورد توجه قرار نمی‌دهد. بدیهی است در این اثر، رویکرد نویسنده در حوزه‌های گوناگون نسبی‌گرایانه است و این مسأله نمی‌تواند از منظر اندیشه اسلامی چندان قابل دفاع باشد. برای نمونه در مقاله «اخلاق» بیان می‌شود واقعیتی که باید نقطه عزیمت برای هرگونه گفتمانی در مورد اخلاق را برسازد این است که هیچ رسالت-تاریخی یا روحی، هیچ تقدیر منطقی وجود ندارد که انسان‌ها باید وضع کنند یا تشخیص دهند (آگامبن a, ۱۳۸۹: ۶۱). در مقابل در اندیشه‌اسلامی، ما معتقدیم که انسان-ها و حتی جهان‌بشری به دنبال یک رسالت خاص تاریخی است و بنابراین بسیاری از مقولات اخلاقی ارزش‌هایی مطلق و جهان‌شمول هستند و نمی‌توان از نسبی‌گرایی در همه حوزه‌ها سخن گفت.

از منظر دیگری می‌توان گفت رویکرد اثر به دلیل طرح مباحثی در ارتباط با احترام به دیگری، تفاوت، مسئولیت در قبال غیریت و ... می‌تواند نکات درخوری داشته باشد. چنانچه در قطعه حالت به تفاوت‌ها اشاره می‌شود و از این جهت می‌توان از هویت اسلامی به عنوان یک هویت و حتی گفتمانی متفاوت در برابر فرهنگ سرمایه‌داری

غربی دفاع کرد. همچنین لزوم توجه به هویت حقیقی افراد به جای کالایی شدن و مسخ شدن انسان در مادیات اقتصادی و سرمایه‌داری از جمله مباحثی است که می‌تواند با آموزه‌های ما در باب توجه به معنویات و نه مادیات صرف قابل پذیرش باشد. همچنین رویکرد نویسنده در این اثر، بازسازی تجارب، سنت‌ها، ایدئولوژی‌ها و باورها به جای فردگرایی و عقلانیت افراطی است و این موضوع می‌تواند قابل توجه باشد.

۸. نتیجه‌گیری

در مجموع هدف اصلی اثر، طرح جامعه‌مطلوبی است که بر مبنای «تکینگی هرچه» در برابر تمامی اشکال هویت همسان‌ساز، مقاومت کند. آگامبن جامعه‌آینده را در قطعه آغازین «تکینگی هرچه» اعلام می‌کند و به نظر می‌رسد تکینگی هرچه، عرصه شادمانی، توجه به تفاوت‌ها و به حاشیه رفته‌ها باشد. در قطعات بعدی آگامبن تلاش می‌کند جامعه‌آینده را شرح دهد. از جمله در قطعات «حالت»، «اخلاق»، «تیانانمن» و ... به تعریف جدیدی از زیست‌سیاست می‌رسد که در آن تفاوت‌ها و به حاشیه رفته‌ها بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرند. نتایجی که آگامبن در این اثر می‌گیرد بدین قرار است: ضرورت مبارزه با نظم کالایی شده و همسان‌ساز، تکیه بر تفاوت‌ها، جست‌وجوی خوشبختی در بیرون از دولت و قانون و بازگشت به تجربه‌کودکی به منظور بازی-انگاشتن اقتصاد و قانون و در نهایت رسیدن به شکل-زندگی یا زندگی سعادت‌مند؛ سعادت‌ی که به بهترین نحو، در گذر از آپوریا (سرگشتگی، دو راهی، تناقض بی‌جواب، دو راهی، معضل بی‌راه‌حل) به آپوریا (رسیدن به زندگی شادمانه با تکیه بر سعادت‌انسان) میسر می‌شود. بدین معنا اجتماع‌آینده آگامبن درصدد رهایی از چندگانگی، کثرت پایان‌ها و تداوم‌بی‌پایانی است و به همین دلیل در آپوریای خود به دنبال محملی است که تکیه‌گاه نسبتاً باثبات‌تری پیدا کند.

با این حال نویسنده در پاره‌ای مواقع در نسبی‌گرایی رادیکال فرو می‌غلند؛ شاید تأکید فراوان بر نابودی دولت و قانون و امید به نظم‌اتویایی پس‌ادولتی، نمی‌تواند تکیه‌گاه چندان مطمئنی برای حیات‌سیاسی فراهم کند. آگامبن در قطعه «اخلاق» به سیاق پست-مدرن‌های رادیکال، راه نسبی‌گرایی مطلق را در پیش می‌گیرد و به نظر می‌رسد همان انتقاداتی که در این زمینه به دریدا وارد ساخته، بر وی نیز مترتب است. همچنین نفی آنچه موجود است برای ورود به اجتماع آینده، خطایی است که امکان‌اصلاح از درون نظم قانونی و دولتی را از بین می‌برد. در نهایت درباره ترجمه اثر می‌توان گفت بهتر است یک بازنگری برای روان‌تر کردن متن اثر صورت گیرد و به‌علت دشواری فهم-

مطالب‌اثر نیز یک پیش‌درآمد نسبتاً روان‌تر و قابل‌فهم‌تر ارائه‌شود تا هم با مطالب‌اثر همخوانی بیشتری داشته‌باشد و هم اینکه فهم اصطلاحات دشوار را بر خوانندگان آسان‌سازد.

پی‌نوشت

۱. عنوان یکی از آثار مهم آگامبن (*Language and Death the place of Negativity*) است که توسط پویا ایمانی با عنوان *زبان و مرگ در باب جایگاه منفیت* به فارسی ترجمه شده است. ایمانی «Negativity» را معادل «منفیت» ترجمه کرده است که در این مقاله نیز به همین سیاق آمده است.
۲. اصطلاحی که گی‌دبور برای جامعه‌مدرن به کار می‌برد. برای اطلاعات بیشتر مراجعه کنید به: دبور، گی (۱۳۹۳) *جامعه‌نمایش*، ترجمه بهروز صفدری، چاپ دوم، تهران: آگه.

منابع

- آدورنو، ت. و هورکهایمر، م. (۱۳۸۴). *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مراد فرهاد پور و امید مهرگان، تهران: گام‌نو.
- آگامبن، ج. (۱۳۹۱). *زبان و مرگ در باب جایگاه منفیت*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.
- آگامبن، ج. a (۱۳۸۹). *اجتماع آینده*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران: رخداد نو.
- آگامبن، ج. a (۱۳۹۰). *کودکی و تاریخ درباره ویرانی تجربه*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.
- آگامبن، ج. b (۱۳۸۹). *آپاراتوس چیست؟ و سایر مقالات*، ترجمه یاسر همتی، تهران: رخداد نو.
- آگامبن، ج. b (۱۳۹۰). *وسایل بی‌هدف، یادداشت‌هایی در باب سیاست*، ترجمه امید مهرگان-صالح‌نجفی، تهران: چشمه.
- آگامبن، ج. a (۱۳۹۴). «زمانی که باقی مانده است» در *مصائب معنا، جستارهایی در فیلولوژی، زمان و شعر*، تألیف امیر کمالی، چاپ اول، تهران: اختران.
- آگامبن، ج. b (۱۳۹۴). «ک» در *مصائب معنا، جستارهایی در فیلولوژی، زمان و شعر*، تألیف امیر کمالی، چاپ اول، تهران: اختران.
- اوٹ ویت، و. (۱۳۸۶). *هابرماس: معرفی انتقادی*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: اختران.
- باتامور، ت. (۱۳۸۰). *مکتب فرانکفورت*، ترجمه حسینعلی نوزری، چاپ دوم، تهران: نی.
- بنیامین، و. (۱۳۶۶). *نشانه‌ای به رهایی: مجموعه مقالاتی از بنیامین*، ترجمه بابک احمدی، تهران: تندر.
- تورن، آ. (۱۳۸۰). *نقد مدرنیته*، ترجمه مرتضی مردیها، چاپ اول، تهران: گام‌نو.
- رویل، ن. (۱۳۸۸). *ژاک دریدا*، ترجمه پویا ایمانی، چاپ اول، تهران: مرکز.

فوکو، م. (۱۳۹۰). *تولد زیست‌سیاست، درس‌گفتارهای کلژ دو فرانس، ۱۹۷۸-۱۹۷۹*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: نی.

فوکو، م. (۱۳۹۳). *اراده به دانستن*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ‌نهم، تهران: نی.
کوکاتاس، چ. (۱۳۹۰). «یگانگی سرشت بشر و چندگانگی ارزش‌ها»، در کتاب *فلسفه و جامعه و سیاست*، گزیده و نوشته و ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ‌دوم، تهران: ماهی.

گیبیز و برومر، ج. آر. (۱۳۸۱). *سیاست پست‌مدرنیته*، ترجمه منصور انصاری، چاپ‌اول، تهران: گام‌نو.
مارکوزه، ه. (۱۳۶۳). *انسان تک‌ساحتی*، ترجمه محسن مویدی، چاپ‌سوم، تهران: امیرکبیر.
معینی‌علمداری، ج. (۱۳۸۵). *روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرا اثبات‌گرایی)*، تهران: دانشگاه تهران.

میلز، ک. (۱۳۹۳). *فلسفه آگامبن*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.

نویمان، ف. (۱۳۸۵). «روشنفکران در تبعید»، در *جامعه‌شناسی انتقادی*، به اهتمام پل کانرون، ترجمه حسن-چاوشیان، تهران: اختران.

هارلند، ر. (۱۳۸۸). *ابر ساخت‌گرایی، فلسفه ساخت‌گرایی و پسا ساختار‌گرایی*، ترجمه فرزانه سجودی، چاپ‌دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

هورکهایمر، م. (۱۳۹۳). *سپیده‌دمان فلسفه تاریخ‌پوزوایی*، ترجمه محمدجعفر پوینده، چاپ‌پنجم، تهران: نی.

Adorno, T.W.(1973). *Negative Dialectics*, tra. E.B.Ashton, London: The Continuum International Publishing: London.