

اجتماع فراسوی هویت: بازاندیشی سیاست رادیکال با نانسی، آگامبن و اسپوزیتو^۱ نویسنده: ماریتا وارجیوتی برگردان: نریمان جهانزاد

چکیده: موضوع اصلی این مقاله بازاندیشی مفهوم اجتماع با الهام از سه اثر مشخص است: «اجتماع بیکار» ژان-لوک نانسی، «اجتماع آینده» ی جورجو آگامبن، و «کمونیتاس: خاستگاه و سرنوشت اجتماع» به قلم روبرتو اسپوزیتو. این سه کتاب که حکم سه روند مختلف و سازی اجتماع را دارند، نه برنامه‌ای سیاسی پیش می‌نهند و نه گفتار ویژه‌ای در باب اینکه «یک اجتماع چگونه باید باشد». برعکس پرسش‌هایی طرح می‌کنند که موضوعاتی همچون ضرورت هویت، مفهوم امرسیاسی به مثابه آنتاگونیسم، و آپاراتوس دولت را به چالش می‌کشد. حرف اصلی این سه پروژه تأیید و تأکید بر یک راه ممکن دیگر برای در-اشتراک-بودن بدون مشترک-بودن^۲ است. این و سازی‌ها با به‌نقد کشیدن مسلمات پروژه‌های رهایی، همچون مارکسیسم و آنارشیزم، قسمی سیاست غیر-هویتی و غیر-اتوپایی پیش می‌نهند. ارزش‌هایی که به نحوی در «جنبش‌های اشغال»^۳ اخیر در سراسر جهان به طور اعم و در اجتماع گزی (Gezi community) ترکیه در سال ۲۰۱۳ به چشم می‌خورند.

کلیدواژه‌ها: ژان-لوک نانسی، جورجو آگامبن، روبرتو اسپوزیتو، اجتماع، هویت، سیاست رادیکال، سیاست تأییدگر، پارک گزی، اشغال.

خالی کردن فهرست اجتماع

در سال‌های پس از سقوط رژیم‌های کمونیستی نوعی بی‌اعتمادی نسبت به مفهوم اجتماع ایجاد شد. تصور شد که اجتماع و جمعی بودن جز امحای تفاوت و تعارض، و خواست رسیدن به نوعی یک‌دستی و همگونی عاری از هر گونه تفاوت، سرانجام دیگری ندارد. به واسطه‌ی برخورد با [مقوله‌ی] «تفاوت» از طریق حذف و طرد، اجتماع اینک نه یک راه حل برای [نیل به] رهایی، که خود یک معضل سیاسی شده بود. آیا پس از شکست و فاجعه‌ی اندیشه‌ی کمونیسم همچنان اندیشیدن به اجتماع بایسته است؟ و اگر آری، چگونه؟

مرکزیت مفهوم اجتماع در سیاست حایز اهمیت است، بویژه در زمانه‌ی حذف و طردهای اجتماعی، و قیام علیه گسترش فراگیر نئولیبرالیسم و سرمایه‌داری. اندیشمندانی چون ژان-لوک نانسی، جورجو آگامبن و روبرتو اسپوزیتو، کوشیده‌اند این مفهوم را خالی نمایند، و سازی‌اش کنند و از تمام دلالت‌های منفی و سلبی‌اش بپیرایند. آنچه این متفکران در پی به چالش کشیدنش هستند، نیازها و اقتضائات اجتماعات نیست، بلکه بر خواست هویت جمعی، یا نوعی ذات مشترک که بر سازنده‌ی اجتماع است، می‌تازند. مقوله‌ی مورد نقد آنها در آثارشان، فرایندین-همان شدن [یا هم-هویت و یکسان شدن] و تمایز یافتن (identification and differentiation) با دیگری، به عنوان سنج و معیار تعلق داشتن به اجتماع است. روشن‌تر بگوییم، آنها خود مرز اجتماع را به چالش می‌کشند، و می‌توان پرسش اصلی‌شان را این‌گونه بیان کرد: آیا این امکان وجود دارد که یک اجتماع بدون نیاز به ادغام اینهمانی و حذف تفاوت وجود داشته باشد؟

دریدا نوشت «فهرست اجتماع باید برای فردی مطلقاً نامشخص و ناشناس جای خالی باقی بگذارد ... جای خالی باقی گذاشتن برای یک‌جور عدم تعین و ناشناس-بودن، دلالت دارد بر مهمان‌نوازی برای آنچه در آینده خواهد آمد» (Derrida and Ferraris, 2001: 31). به این اعتبار در این مقاله نباید انتظار مواجهه با یک پارادایم سیاسی، یک راه حل انضمامی و مشخص را داشت، بلکه مقاله صرفاً متضمن پرسش‌هایی است در مورد مرزهای مفهومی هویت و اتوپیا، در مورد مفهوم امر

^۱ این متن برگردانی است از:

Vyrgiotti, Marita, 2015, Community beyond Identity: Rethinking Radical Politics with Nancy, Agamben, and Esposito, *The International Journal of Civic, Political, and Community Studies*, VOLUME 13 ISSUE 3.

^۲ Being-in-common without being-common

^۳ Occupy movement

سیاسی و رابطه‌ی بین اجتماع و دولت. بنابراین در قسمت نخست، از طریق آثار نانسی، آگامبن و اسپوزیتو یعنی به ترتیب «اجتماع بیکار»، «اجتماع آینده»، و «کمونیتاس: خاستگاه و سرنوشت اجتماع» در مورد معانی و دلالت‌های واسازی مفهوم اجتماع برای سیاست رادیکال بحث می‌کنم. در قسمت دوم از مثال اشغال پارک گزی در ترکیه در سال ۲۰۱۳ استفاده می‌کنم تا نشان دهم چگونه مفهوم اجتماع بی‌مرز (community without borders)، که توسط سه متفکر مزبور صورتبندی شده، منبع الهام جنبش‌ها و مبارزات اخیر علیه سرمایه‌داری و تحولات نئولیبرال‌اش بوده است.

اجتماع فراسوی هویت

«اجتماع بیکار»، «اجتماع آینده» یا «کمونیتاس» سه اصطلاحی هستند که سه متفکر برای اشاره به فقدان برساننده‌ی (constitutive lack) اجتماع جعل کرده‌اند. حرف آنها به نوعی این است که اجتماع چیزی صلب و مطلق نیست، امری نیست که در درون مرزهای یک هویت ملی، دینی، نژادی یا سیاسی ساخته شود. آنها با فاصله‌گرفتن از درک ملکی (proprietary) از اجتماع، در پی فرازوی از مساله‌ای بنیادین برای سیاستی رهایی بخش هستند: چگونه با فردی که متعلق به اجتماع نیست، برخورد کنیم؟

علی‌رغم تفاوت‌های واسازی مفهوم اجتماع در این سه متفکر در این که اجتماع هیچ نوع «سوبژکتیویته‌ی گسترده‌تر»^۱ ایجاد نمی‌کند، و نیز در آن خبری از عنصر یا رکنی مادی و عینی نیست جز اینکه «اجتماع نمی‌تواند عینیت یابد»^۲ (Lechte and Newman, 2012, 529)، هر سه با هم هم‌داستان‌اند. در مقدمه‌ی «اجتماع بیکار»، کریستوفر فیسک^۳ [مترجم انگلیسی اثر] نوشته است: «هر کس که در پی بکارگیری بی‌واسطه‌ی این مفهوم از اجتماع باشد احتمالاً دچار سرخوردگی شود» (Nancy, 1991, x). باری، هدف این واسازی‌ها مَهر تاییدزدن بر امکان [صورتبندی] روش دیگری از در-اشتراک بودن است. می‌گویم «امکان» چرا که هیچ کدام از این سه نفر سودای برکشیدن یک برنامه‌ی مشخص سیاسی دیگر ندارند. آنها نمی‌خواهند «برای اجتماع شکل و غایتی تعریف کنند». آنها اما به بیان آگامبن سر آن دارند تا «آستانه‌ای در تفکر بگشایند» و گشوده‌اش نگاه دارند، تا ازین رهگذر، فضایی ایجاد گردد که در آن، افق سیاسی نامشخص، نامتعین، حادث و بالقوه باشد.

نانسی متنبه‌مان می‌کند که نباید به اجتماع به عنوان آن نوع وحدتی اندیشید که از طریق قسمی به اشتراک‌گزاردن یا تسهیم یکسانی^۴ [میان اجزاء] وحدت می‌بخشد (ما همه یونانی، چپ، همجنس‌خواه هستیم)، بلکه برعکس باید آن را به عنوان امری در نظر بگیریم که ظهور می‌کند، که میانجی میان موجودات تکین است و نقش بند و پیوند [میان آنها] را دارد. مراد نانسی از عملیات/کار (operation) یا پروژه به عنوان کار اجتماع (work of the community)، عبارتست از ایجاد یا تولید ذات، جوهر یا هویت برای اعضایش. این «کار» لزوماً نباید به عنوان امری بیرونی نسبت به اعضایش درک شود، به عنوان یک محصول غایی و نهایی، یا یک‌جور برنامه‌ریزی سیاسی برای مثال، بلکه می‌بایست آن را به عنوان یک جور عملیات درونی (internal operation) فهمید. یعنی باید به عنوان چیزی درک شود که معطوف به اعضای اجتماع است. بنابراین حرف اصلی نانسی در این خصوص این است که باکارگی (operativeness) امری است ناممکن. «اجتماع نمی‌تواند از سپهر کار سربرآورد. کسی آن را نمی‌سازد [بلکه] آدمی تجربه‌اش می‌کند یا از طریق آن به عنوان تجربه‌ی تنهای ساخته می‌شود» (Nancy, 1991, 31). نانسی می‌گوید که امکان رسیدن به اجتماع وجود ندارد: به چیزی فراتر از در-اشتراک بودن، با-دیگران بودن در یک در معرض بودگی مشترک، در یک هم-حضور، یا به دیگر سخن، در یک هم‌مظهوری (compearance).

مفهوم هم‌مظهوری از پدیدارشناسی هگلی فراتر می‌رود، یعنی از این تصور که آنچه من با آن مواجه می‌شوم آگاهی و هویت‌ام است که از خلال بازشناسی میل از سوی دیگری ایجاد شده و برعکس. اما در نانسی قضیه حتی یک گام فراتر می‌رود: آنچه من با آن مواجه می‌شوم میرایی، تنهای و تکینگی خودم است. «تسهیم [یا سهم‌بندی] به این جا می‌رسد: آنچه اجتماع برایم عیان می‌سازد [...] وجود خودم در بیرون از خودم است» (Nancy, 1991, 26). به بیان دیگر، ظنین صدای لویناس در اینجا

¹ objectified

² Christopher Fysek

³ Sharing sameness

به گوش می‌خورد (Levinas, 1981)، اینکه در بیرون از خودم به دنبال و خواستار خودم باشم، خودم نه به عنوان امری مطلق. این موضوع سرراست به ما نشان می‌دهد که اجتماع چه چیزی نیست: تمامیت موجودات مطلق، تمامیت موجوداتی متناهی که در کنش‌های دوسویه بی‌پایانی درگیرند. مثال خود نانسی قضیه را روشن می‌کند: «اجتماع‌ای که تصور شود باید متعلق به موجودات انسانی باشد، استوار بر این فرض است که ذات خود را می‌سازد، یا که باید ذات خود را علی‌الاطلاق و انحصاراً خود بسازد، که خودش تحقق ذات انسانیت است» (Nancy, 1991, 3). این [صورتبندی از اجتماع به مثابه تحقق یک ذات] همان باکارگی اجتماع است، و این باکارگی چیزی نیست جز کوششی برای مستورکردن اتوانی اجتماع؛ تحقق‌ناپذیری برسانده‌ی (constitutive unrealizability) خود اجتماع. فقدان برسانده‌ی اجتماع.

باری، حرف نانسی این است که دیگری برای وجود من ضروری است: «تو مرا تسهیم می‌کنی [یا تو با من در اشتراکی؛ یا ما با یکدیگر هم‌سهم‌ایم]؛ toi partage moi» (Nancy, 1991, 29). واژه‌ی فرانسوی پارتاژ که هم به معنی مشترک و سهم بودن است و هم تقسیم کردن، اشاره دارد به همین به-هم-آمدن [یا با یکدیگر جمع‌شدن] نه در یک رابطه‌ی اینهمان و یکسان، بلکه در یک رابطه‌ی غیریت و تفاوت. گزاره‌ی «من به دیگری نیاز دارم» دلالت دارد بر نوعی وابستگی به آنها، وابستگی و همبستگی‌ای که همچنین تواجهی غیر-پولمیک یا مبتنی-بر-تقابل است (Gaon, 2005). شاید بتوان به تأسی از لکان گفت این هم‌ظهوری، این درمعرض‌بودگی دوسویه و متقابل، مشابهت دارد با یکی از مضامین روانکاوی؛ یعنی پذیرفتن دیگری (روانکاو) به عنوان نوعی سوژه‌ی فقدان، متناهی، فاصله، نامطلق و میرا. دیگری به عنوان آینه‌ای تهی درک می‌شود که در پرتو آن من می‌توانم بر خود بازتابم. آنچه از واسازی نانسی باقی می‌ماند شبیه به یک جوراجتماع اجرایی (performative community) است. اجرایی به این معنا که مدام سهم‌بندی‌اش [یا به اشتراک گذاری‌اش] را اجرا می‌کند. اجتماع به وظیفه‌ای می‌ماند که مسئولیت «گشودن فضاها و راه‌هایی برای آمدنش» را بر دوش دارد (Marchrt, 2012, 199). اجتماع بی‌کار همچون افقی است که الهام بخش اجرای «بی‌خویشی ناشی از سهم‌بندی» (ecstasy of sharing) است و آنرا ممکن می‌سازد، چیزی بدور از هر گونه تفکر آرمانشهری موهوم و دست‌نیافتنی.

در فکر آگامبن هم دیدگاه مشابهی مشهود است. به زعم او اجتماع چیزی نیست که باید در آینده بدان دست یافت، بلکه امری است که باید بطور دروهم‌اندگار در زمان حال درک‌اش نمود. اجتماع پیشاپیش در اینجا هست، اما در عین حال دقیقاً اینجا نیست، اجتماع «ضمن غایب بودن حاضر است» (Kishik, 2012, 73)، «بالقوه‌گی‌اش فراچنگ نیامده است» (Murray, 2010, 51). اجتماع در لایه‌های زیرین شرایط موجود نهفته است، یا به بیان بهتر، در بالقوه‌گی شرایط موجود لانه کرده است، و نباید به عنوان چیزی کاملاً نو ساخته شود. آگامبن به نحوی ما را بر آن می‌دارد که کلان-روایت‌های انقلابی را که نوید «رسیدن» اجتماع را می‌دادند رها کنیم، مثل روایت‌هایی که الهام بخش اتحاد شوروی بودند، و در پی نوعی فرایند اجرایی «استفاده‌ی آزاد از خود (self)» است (Agamben, 1993, 28).

آگامبن همسو با دیدگاه متاخر فوکو در خصوص سوژه-شدن به مثابه یک فرایند، تقریباً به تکیه‌ی‌ها به عنوان موجوداتی مطلقاً فاقد ذات می‌نگرد که وجود خود را از رهگذر منش و اتوس‌شان عیان و فاش می‌سازند. وقتی وجود این تکیه‌ی‌ها را هیچ هویت، ذات یا ارزش اخلاقی‌ای تعیین و تعریف نمی‌کند، آیا می‌توانیم بگوییم که این موجودات دارای امکان آزادی عمل‌اند؟ به بیان روشن‌تر، آیا به نظر می‌رسد که آنها پیش‌بینی‌ناپذیراند، یا ویژگی اصلی و تعیین‌کننده‌شان چیزی نیست جز نوعی گشودگی، حادثی‌بودن، و بالقوه‌گی؟ معنای این بالقوه‌گی برای نظریه‌پردازی در خصوص تغییر اجتماعی چیست؟ از آن گذشته، اگر ما بالقوه‌گی‌های خود برای عمل را به مثابه ژست‌های اجرایی و تکراری روزمره‌ای تلقی کنیم که جهان را آنگونه که هست می‌سازد و حفظ می‌نماید، آیا می‌توانیم بگوییم که تغییر عبارت است از ایجاد وقفه و درنگ در ساختن این نرمالیت‌ها و بهنجاربودن؟ در واقع نوعی «تعطیل سبت» (Agamben quoted in Murray, 2011, 46). به این اعتبار تغییر اجتماعی، گسست در ژست تکراری اطاعت و فرمانبری نیست، بلکه وقفه‌ای است در خود ساختن معمولی-بودن یا ایجاد گسست در ساختمان بهنجاربودن؛ چیزی شبیه به جمله‌ی بارتلبی در رمان هرمان ملویل: «ترجیح میدم که نه». به عبارت دیگر،

¹Sabbatical vacation

تغییر نوعی برش عمیق نیست، نوعی گسست بنیادین، ریشه‌ای و مفرط و حاد که منجر به یک وضع موجود کاملاً متفاوت و ناشناخته و ناآشنا شود. بلکه برعکس همچون روایت بنیامین، در جهان آینده «همه چیز شبیه به همین چیزی که الان هست خواهد بود، با تفاوتی بسیار اندک» (Agamben, 1993, 52). به همین سبب است که آگامبن بر یکسو نهادن مشترک هویت‌های خاص، و از-آن-خود-کردن (مجدد) متعلقات مان تاکید می‌گذارد.

بعلاوه، کار آگامبن بر این اشاره دارد که ذات فردی و بازنمایی جمعی هویت، راه را برای برقراری دولت هموار می‌کند و برعکس؛ «چیزی که دولت تاب تحمل‌اش را به هیچ روی ندارد، این است که تکینگی‌ها اجتماعی تشکیل دهند که در آن خبری از تایید و پذیرفتن هیچ نوع هویتی نباشد» (Agamben, 1993, 85). به بیان دیگر، خواست افراد مطلق [= دارای هویت خاص] همزمان است با ظهور گفتمان دولت. «حاکمیت دولت راجع است به امنیت، یا آنچه روبرو اسپوزیتو آن را ایمنی (immunity) می‌خواند: کارش چیزی نیست جز پاسداری از مرزهایش (هم مرزهای واقعی و هم ذهنی) در برابر هر چیزی که خطر ملوث کردن‌اش را داشته باشد» (Lechte and Newman, 2013, vii).

روبرتو اسپوزیتو می‌کوشد موضوع اجتماع را از همان نقطه‌ای پی بگیرد که آگامبن رهایش می‌کند. یعنی اینکه در برابر این صورتبندی آگامبن که می‌گوید اجتماع چیزی است که در راه است و می‌آید، چیزی که دقیقاً حاضر نیست، اسپوزیتو می‌پرسد چرا چنین است؟ چه فرایندی مانع از سربرآوردن اجتماع می‌گردد؟ این فرایندی است که «[اجتماع] را تهی می‌کند تا جایی که کاملاً برهنه شده باشد، نه تنها از تعلقاتش که از پیش‌فرض‌هایش» (Esposito, 2010, p.12).

اسپوزیتو بر تلقی اجتماع به عنوان نوعی دارایی [یا تعلق] مشترک خط بطلان می‌کشد. تلقی‌ای که چنین صورتبندی شده است: «اجتماع چیزی است که من دارم‌اش، و من مالک چیزی‌ام که پیشاپیش نزد همه‌مان مشترک است؛ یک ایدئولوژی، یک قلمرو، یک دارایی معنوی». اما «کمونیتاس عبارتست از کلیت افرادی که نه بر پایه‌ی یک "دارایی"، که مشخصاً با قسمی وظیفه یا دین (debt) با هم جمع و یکی شده‌اند؛ نه با نوعی "اضافه" یا الصاق، که با نوعی "کسر" یا کندن [...] با نوعی فقدان» (Esposito, 2010: 6). امر مشترک در کمونیتاس مفهوم یا حس نوعی دین پایدار (constant debt) است، این حس/مضمون همیشگی که «من به تو مدیون‌ام»، این وضعیت سرایت و نفوذ (infection or contagion) که نمی‌گذارد من بطور تام و تمام مالک خود باشم [یا متکی به خود باشم]، وضعیتی است که مرا در پرتو اثر خود می‌گیرد و نامتمرکز می‌سازد، چیزی که مرا به تو پیوند می‌دهد. از این صورتبندی از کمونیتاس می‌توان چنین نتیجه گرفت که نقطه‌ی مقابل آن دقیقاً وضعیتی است که در آن فرد کاملاً از سرایت، نفوذ و تاثیر [دیگری] مصون است، به هیچ کس مدیون نیست، و به عبارت دیگر، مصون و ایمن، یعنی ایمنیتاس، می‌ماند. در حالی که کمونیتاس با نوعی [منطق] قربانی‌گری برای گرفتن پاداش و جبران انجام می‌گیرد (من خود را در این رابطه‌ی مُسری دین قرار می‌دهم چون انتظار دارم روزی، دیگری جبران کند)، ایمنیتاس برعکس است: وضعیتی که در آن نه تنها من مدیون نیستم، که از بری بودن از این دین و سرایت و رابطه، بهره هم می‌جویم.

اسپوزیتو به مفهوم پارتاژ نانس، یعنی همین مفهوم تهسیم، اینکه «من و تو با یکدیگر انبازیم/هم‌سهم‌ایم»، مضمون «نفوذ/سرایت دوسویه» (mutual infection) را اضافه می‌کند؛ او این کار را با مفهوم هدیه‌ی (مونوس) اجتماع می‌کند. آنچه تدریجاً چهره می‌نماید تهسیم [یا سهم‌بندی] به معنای نوعی سلب مالکیت خشن یا بی‌رحمانه از خود است؛ نوعی از دست دادن دردناک مرزها. در معرض‌بودگی (هم‌ظهوری) نانس به دیده‌ی اسپوزیتو چیزی فراتر از صرفاً یک در معرض‌بودگی است، در معرض‌بودگی نوعی سرایت ناگزیر است، «خطر برساننده‌ی باهم-زیستن‌مان» (Esposito, 2010, 8). البته «تحت تاثیر نفوذ و عفونت [دیگری] بودن، یا در پرتو نفوذ بیرون از خود بودن، چیزی بیشتر از نا-مطلق بودن، ناکامل بودن، و محدود و متناهی بودن نیست [که پیش‌تر در نانس و آگامبن بدان اشاره شده بود]، منتها نکته‌ی مهمی که اسپوزیتو به این گفتمان می‌افزاید، نشان دادن سرایت به عنوان محصول یا نتیجه‌ی در معرض‌بودگی است. چیزی که اسپوزیتو به رهیافت نانس «وارد می‌کند»، نشان دادن تقابل مطلق ایمنیتاس با کمونیتاس است. استدلال اسپوزیتو را می‌توان چنین بیان کرد: این موجود تحت نفوذ و سرایت دیگری (یا موجود غیر-فردی) است که کمونیتاس را ممکن می‌کند، یا به بیان بهتر، در هنگام مواجه‌ی ما و دیگری در ما زخم و سرایتی حادث می‌شود؛ همین از دست دادن خود است که برقراری رابطه را ممکن می‌سازد. باری،

اسپوزیتو پرسشی پیش روی ما می‌نهد: آیا می‌توان به اجتماعی اندیشید که از سوی «نفوذها و عفونتها» مورد تهدید قرار نداشته باشد، و به عوض به اجتماعی اندیشید که مشوق و مشجع سرایت است؟ به باور من این پرسش برای سیاست حیاتی است، چرا که گفتمانِ تغییر اجتماعی را از خواستِ نسخ (یا اصلاح) کردن دولت حاکم (که خود مرزهای اجتماع است) به سوی اندیشیدن به فرارفتن از آنها تغییر می‌دهد. پرسش پیش روی سیاست این نیست که مرزهای اجتماع کجا باید باشند، بلکه توانایی اندیشیدن به فراسوی آنهاست.

بازاندیشی سیاست رادیکال: حادثی بودن و نفی اتوپیا

در واسازی‌های هر سه متفکر استدلالی واحد به چشم می‌خورد. بطور ضمنی بیان شده است که عملکرد قدرت و دولت حاکم است که اجتماع را غایب می‌سازد. و این عملکرد عبارتست از توزیع هویت، و تولید افراد. کمونیتاس به نحوی پیشاپیش در اینجا هست، اما حاکمیت سبب کم رنگ شدن‌اش می‌شود. این قدرت حاکم یا دولت-ملت است که کمونیتاس را ایمن‌سازی می‌کند. «کمونیتاس ما را می‌سازد بدون اینکه متعلق به ما باشد» (Esposito, 2010, 134). اجتماع جایی بیرون از ما نیست، بلکه امری درون‌ماندگار است، «آدمی تجربه‌اش می‌کند یا از طریق آن به عنوان تجربه‌ی تنهای ساخته می‌شود» (Nancy, 1991, 31). اجتماع بصورت از-پیشی نزد ماست، و ذاتش همان مطلقاً غیرضروری بودن است، ذاتش صرفاً وجودش است.

در این نقطه متفکران مان یک تیر و دو نشان می‌زنند. خوانشی معکوس از این استدلال نشان خواهد داد که این حاکم نیست که پایه‌ای برای بنیاد نهادن اجتماع ایجاد می‌کند، بلکه برعکس این خود اجتماع است که پایه‌ای می‌سازد که حاکمیت بر روی‌اش استوار می‌شود. اگر این استدلال را بسط دهیم، به نظرم اجتماع به عنوان یک ابزار مفهومی گفتمان مقاومت را تغییر می‌دهد: مقاومت نباید در برابر آپاراتوسی که آلوده و ملوث می‌کند قرار بگیرد، بلکه باید در برابر آپاراتوسی قرار گیرد که کارش ایمن‌سازی است. آیا در آن صورت نمی‌توانیم بگوییم که کمونیتاس شکلی از مقاومت است، یا به بیان بهتر، مکان، فضا، یا جایی دیگر است که از حاکمیت دولت فراتر می‌رود بی آنکه تاییدش کند؟

موضوع اصلی در این واسازی‌ها، فهم این است که غیاب کمونیتاس برمی‌گردد به زور چپان کردن کنش‌ها و کردارهای اجتماعی و فرهنگی در فضای تنگ یک هویت جمعی (مثلاً هویت ایتالیایی، کمونیستی، دگرجنس‌گرا)؛ هویتی که ما را بازنمایی‌پذیر می‌کند و از آن راه به «هدفی ساده برای دولت» مبدل می‌سازد. و در این نقطه است که اولین پیامد و دلالت مهم و عمده را برای سیاست داریم: «داستان ساختگی و جعلی در مورد بازنمایی‌پذیری جهانشمول» (Agamben, 1991, 23) تکنیکی‌ها. اجتماع باکار فرض می‌گیرد که اجتماع انسان‌ها ذات انسانیت را می‌سازد و اجرا می‌کند. مساله‌ی مورد تردید اما همین سرشت بشر به مثابه یک ذات است، به عنوان چیزی که ما با یکدیگر در آن انبازیم، چیزی که بطور بالقوه می‌تواند سبب ایجاد توهم نوعی بند، پیوند و «بازنمایی‌پذیری جهانشمول» گردد، آنطور که برای مثال در گفتمان‌های شهروندی، هویت ملی، و حقوق بشر شاهدش هستیم. با واسازی اجتماع (سیاسی) – یعنی درهم‌شکستن نفس مرزهای خود اجتماع – روشن می‌شود که بدون مرزهای اجتماع سیاسی، بدون مرزهای یک دولت-ملت، امکان برقرار ساختن هویت ملی وجود ندارد. و به همین ترتیب، همانطور که لچت و نیومن می‌گویند، بدون مفهوم شهروندی (یعنی بدون تعلق داشتن به یک اجتماع سیاسی مستقر و موجود) حقوق بشر نمی‌تواند تحقق یابد (Lechte and Newman, 2013). در اینجا تلاش من این است که نشان دهم این هویت‌های کلی و جمعی (هویت ملی فی‌المثل) که اجتماعات سیاسی از طریق آنها ساخته شده‌اند، تلاش‌هایی‌اند برای القای وهم جمعی بودن، برای امحای تعارض و تفاوت، برای تحمیل قدرت حاکم، و افزون بر آن، به محاق بردن و سرپوش نهادن بر بالقوه‌گی و حادثی بودن سیاست. مساله را می‌توان به شکلی دیگر بیان نمود: اگر افراد، حاملان یک «فوزیس تکین بیگانه»¹ هستند، یعنی تکنیکی‌های خاص و منحصر به فردی که با یکدیگر متفاوتند، آنگاه چگونه می‌شود آنها را ذیل یک هویت جمعی و جهانشمول (مثل ایتالیایی یا کمونیست بودن) بازنمایی کرد؟

¹Foreign singular physis

آراء نانسی، آگامبن و اسپوزیتو هر یک به نحوی، از مفهوم امر سیاسی، به شکلی که اشمیت و موف بکار برده‌اند، دور می‌شوند. پس از اشمیت امر سیاسی جنبه‌ی ذات‌باورانه یافت و معنایش گره خورد به تعارض. به نظر می‌رسد که اشمیت مفهومینزدیک به رای هابز برمی‌نهد، رایی که دلالت دارد بر حذف تعارض و آنتاگونیسم از اجتماع (که برای اشمیت همان دولت-ملت است و برای هابز «وضع طبیعی»)، تا ازین طریق اجتماع مصون، ایمن و نیالوده بماند. موف مغلطه‌ی اشمیت را فاش می‌سازد، که چیزی نیست جز خواستِ همگنی، همگونی و هویتی جوهری (Mouffe, 1999, 50-51). اما پیشنهاد خود او هم مبنی بر یک «پلورالیسم آگونیستی» بر معضل حذف فایق نمی‌آید، و این پرسش که خصم (adversary) کیست و چگونه باید با او برخورد کرد در نزد موف بی‌پاسخ و مسکوت می‌ماند. تصور کلی این است که مفهوم امر سیاسی به (آنتاگونیسم گره خورده، و بر مرزهای اجتماع قرار گرفته است و نه در یک منازعه و جدال خاص و مشخص. به بیان دیگر مجدداً بر ضرورت مرزها تاکید شده است.

این سه متفکر با امحای مرزهای اجتماع و به چالش کشیدن دوگانه‌ی ادغام/حذف از این «ما»ی جمعی آنتاگونیستی، خود همین رابطه‌ی امر سیاسی با تعارض و (آنتاگونیسم را در بوته‌ی نقد می‌گذارند. به این اعتنا است که اسپوزیتو می‌گوید اجتماع باید مشجع و مقوم آنتاگونیسم (سرایت) باشد، البته نه فقط بر اساس پلورالیسمی که موف پیش نهاده است. واردکردن تعارض به درون اجتماع صرفاً به معنای تحمل تفاوت، درک چندفرهنگ‌گرایی یا نشان دادن شفقت و رأفت نیست. بلکه کمونیتاس یعنی «به‌خطرانداختن یا درهم‌شکستن هویت فردی» (Esposito, 2008, 50). بنابراین باید پرسید چگونه می‌توان از «ما» سخن گفت بدون وجود یک «کس» (= هرکسی و هیچ کسی) یا بدون وجود یک «من» (= یک شخص واحد، که هنوز هیچ کس نیست)؟ پس چطور باید در-اشتراک بود بدون ساختن چیزی که کلی یک سنت آن را اجتماع (مجموعه‌ای از هویت‌ها، شدتی از دارایی، صمیمیت طبیعت) می‌خواند؟ (Esposito and Nancy, 2010, 103). و برعکس: چگونه باید هویت فردی را مخدوش کرد و به خطر انداخت، بی‌آنکه برآستی خنثی گردد، به عبارت دیگر «چگونه باید حصار فرد را فروریخت [...] اما در عین حال هدیه‌ی تکین و یگه‌ای را که حملش می‌کند محفوظ داشت؟» (Esposito, 2010, 19).

نانسی می‌نویسد امر سیاسی «سرشت [یا وضع اساسی] اجتماع فی‌نفسه را مشخص می‌کند، مقصد سهم‌بندی [یا تسهیم] اش را. [...] امر سیاسی به این معناست که اجتماع [...] مدام در حال تجربه‌کردن سهم‌بندی [یا تسهیم] خود است» (Nancy, 1991, 40). به عبارت دیگر، مقاومت در برابر عملیات و کار اجتماع است که امر سیاسی را عیان می‌سازد. به قول مارچارت، نانسی امر سیاسی را به عنوان «پس‌نشینی یا عقب‌گرد می‌فهمد، امر سیاسی دیگر به عنوان اعطای یک مفهوم، هویت یا سرنوشت به امر در-اشتراک درک نمی‌شود» (Marchart, 2012, 186). به عبارت دیگر امر سیاسی زمانی چهره می‌نماید که انحاء باهم‌بودن، مرزها و هویت‌ها زیر سوال روند. «[امر سیاسی] جایی است مفهوم امر مشترک قابل تعریف می‌گردد» (Armstrong, 2009, 25). ایده‌ی مشابهی در مورد تاکید بر حادثی‌بودن در مفهوم کمونیتاس اسپوزیتو وجود دارد: راهی برای گریختن از سرشت غیر-حادثی فرد مصون، و تن‌سپردن به رابطه‌ی مسری با دیگری‌های حادثی و متفاوت (Campbell and Olivia, 2006, 71).

اصل روشن‌کننده‌ی منش حادثی امر سیاسی دوری‌گزیدن از هویت بخشی، و همچنین اجتناب از تعیین و ارائه‌ی سرنوشتی برای اجتماع یعنی نفی اتوپیا است. هیچ نیازی به رسیدن به یک اجتماع اتوپیایی تخیلی بدون «بی‌نظمی و آنتاگونیسم» (Newman, 2004, 308) نیست، آنگونه که آنارشیسیم، کمونیسم یا سایر پروژه‌های اتوپیایی سیاسی در پی‌اش هستند. چنین چیزی اجتماعی باکار و مصون [یا ایمن] خواهد بود. چیزی که این واسازی‌ها به نقد می‌کشند قطعیت طرح‌های سیاسی‌ای است که در آنها یک سوژه‌ی خاص (پرولتاریا، کمونیست) پیشقراول جنبش است و محرک یا مسبب تغییر اجتماعی است. [این سه متفکر] دیگر برای تغییر اجتماع به یک قطعیت دیگر، یا گفتمان مسلط دیگری دست نمی‌یازند، چرا که همانطور که لکان بیان کرده، این کار جز «تغییر سلطه‌گران» نتیجه‌ای در پی نخواهد داشت. «مارکسیسم به تغییر حافظان [سلطه] مودی می‌گردد» (Newman, 2004, 305). آنچه برآستی حادثی بودن اجتماع سیاسی را به نمایش می‌گذارد، میل به گذار از حاکمیت است، فرارفتن از گفتمان دولت و طلب کردن چیزی نو. استاوراکیس در اینجا نکته‌ی روشنگری بیان می‌کند: امر سیاسی به مثابه حادثی بودن نمودار «شکاف میان جایگزینی یک هویت‌یابی اجتماعی-اقتصادی و ایجاد میل به

هویت‌یابی‌ای جدید» است (Stavrakakis, 1999, 75). و دقیقاً همین جابجایی و عبور از اجتماع به کمونیتاس است که این سه دیدگاه بر آن انگشت‌تایید و تأکید می‌نهند: نفی کلان‌روایت‌ها و گشودگی به روی چیزی متفاوت و نامتعیین و نامشخص.

امروزه سیاست‌رادیکال «مواجهه است با مسأله‌ی درگیر شدن با تنش‌ی مشخص میان "امر تأییدگر" و "امر واسازانه"» (Athanasios and Butler, 2013, 120). بنابراین منتقدان زیادی بر این تنش دست گذاشته‌اند و نظام اخلاقی و پیشنهادهایی را که در این دیدگاه‌ها بیان شده است به عنوان آرائی انفعالی یا حتی مه‌آلود و گنگ به تیغ نقد کشیده‌اند. بطوریکه پس‌نشین‌ی آگامبن [از تعیین قطعیت]، یا تأکید نانسی بر سهم‌بندی و بیکارگی به عنوان «انفعال سیاسی»^۱ تلقی شده است. اما تفسیر من به دنبال اجتماعی است که از هویت‌یابی و کنش‌هایی معطوف به (باز)تولید رژیم مسلط فعلی، دور شود.

علاوه بر این برخی دیگر منتقدان به ناتوانی این دیدگاه‌ها در «بیان اینکه چگونه باید کنش‌های مان را جهت‌دهی کنیم» (Morin, 2012, 96) اشاره کرده‌اند. این مسأله به نظرم چنین شکلی دارد: اگر دولت یا اخلاق کلی و جهانشمولی نباشد که ضامن زندگی باشد، آنگاه ضمانت‌اش برعهده‌ی کیست؟ به بیان دیگر، اگر هیچ حاکمی نباشد که زندگی را از طریق، به قول فوکو، «زنده‌ساختن و اجازه‌ی مرگ‌دادن» نظم و نسق دهد، آنگاه کیست که تضمین کند نبرد علیه ایمنی‌سازی زندگی، به «کار مرگ» تبدیل نمی‌شود؟ (Esposito, 2010, 19). به نظرم گرچه این سوالات مهم و جدی هستند، اما نقدهای منصفانه‌ای بر این متفکران نیستند. به نظر من نکته‌ی اصلی این انتقادات راجع به ضرورت و انتظار یا خواست مطمئن‌بودن و داشتن تضمین در مورد کارایی چنین اجتماعی است – خواست یا انتظاری که با مقصود اصلی این متفکران در تضاد است: یعنی پرهیز از پیش‌نهادن یک پارادایم سیاسی دیگر. این اجتماعات با هدف جایگزین شدن با اجتماعات سیاسی موجود طراحی نشده‌اند، بلکه «برای خنثی‌سازی خواست فرمانفرمایی آنها بر نظریه‌ی سیاسی طرح شده‌اند» (Corlett, 1989, 213).

زندگی مقاومت است

«هر کجا این تکینگی‌ها به آرامی در-اشتراک-بودن‌شان را نمایش دهند، یک تیان‌آن‌من شکل خواهد گرفت و دیر یا زود تانک‌ها خواهند آمد» (Agamben, 1993, 86). این وضعیتی که در آن تکینگی‌ها در-اشتراک-بودن‌شان را نمایش می‌دهند طی چند سال اخیر هر چه بیشتر تداوم یافته، که البته همیشه هم همراه بوده است با رواج یافتن هر چه بیشتر خشونت و سببیت نیروهای پلیس. آگامبن نوشت «هرجا که این تکینگی‌ها در-اشتراک-بودن‌شان را نمایش دهند، یک تیان‌آن‌من شکل خواهد گرفت»؛ تیان‌آن‌من یک میدان یا پارک است، مثل میدان پورتا دل سل^۲ مادرید، میدان تحریر^۳ مصر، میدان سینتاگما^۴ در آتن، و پارک‌های زوکوتی^۵ در نیویورک و گزی^۶ در ترکیه.

در مه‌ی ۲۰۱۳، در واکنشی اعتراضی به برنامه‌ی دولتی توسعه‌ی شهری و تبدیل پارک به یک مرکز خرید پارک گزی به اشغال عمومی درآمد. اشغال مسالمت‌آمیز یک فضای عمومی که توسط چند فعال صورت گرفته بود، به جمعیتی چند صد هزار نفره تبدیل شد؛ جمعیتی که خود را در یک میدان عمومی مجتمع یافته بودند، و مُصرانه با تعیین رهبران سیاسی، هویت‌های جمعی یا هر دال بازنمایی جمعی دیگری سر مخالفت داشتند. جنبش پارک گزی تجسد نوعی کمونیتاس بود، نوعی اجتماع بازنمایی‌ناپذیر و بیکار با مرزهایی مبهم و ناروشن، بدون هیچ تعلق و دارایی مشترکی غیر از فقط خود فضای عمومی. بازنمایی‌ناپذیری این اجتماع مردمی دقیقاً به قول آگامبن، «همان چیزی است که دولت تاب تحمل‌اش را ندارد». به این اعتنا چندان جای تعجب ندارد که واکنش حکومت آمیزه‌ای ترس‌خورده از خشونت، ارباب و سببیت بود.

¹Political inactivism

²Puerta del Sol

³Tahrir

⁴Syntagma

⁵Zucotti

⁶Gezi

در اجتماعی که بر محور یک هویت جمعی ساخته نشده باشد، سرایت و غیریت نه تنها مجال بروز و ظهور دارند که علاوه بر آن از خلال فرایندهای سهم‌بندی، همبستگی و یاری‌رسانی متقابل تبلور عمومی هم می‌یابند. «همانطور که هستی بیا» یکی از اصلی‌ترین شعارهای این جنبش بود. کمون‌گری فضاهایی را گرفته بود که حیات اجتماعی در اشغال در آنها سازمان یافته شده بود (یک بیمارستان، یک سالن غذاخوری، یک ایستگاه رادیویی، مقرهای سیاسی و جز آن). مثل سایر جنبش‌های اشغالی، این نهادها، نهادهای «اجتماع در راه» یا «نهادهای آزمایشی جامعه‌ی جدید» هستند (Graeber, 2010).

به بیان دیگر آنچه مهم بود مکان دیگری برای خواب، خوراک یا مطالعه نبود، بلکه مساله بر می‌گشت به نوعی در-اشتراک-بودن خود سازمانده، بی‌آنکه مشترک باشد. به عوض اظهار روشن مطالبات، اشغال‌گران در حال نمایش و اجرای یک اجتماع بیکار بودند؛ آنها تولید هر نوع ذات جمعی را انکار کردند. یک نمونه‌ی نمادین بیکارگی و کناره‌گیری از کنشگری، در زمان اشغال، نمایش هنرمند ترک اردم گوندوز (Erdem Gunduz) یا «مرد ایستا» بود. گوندوز در نقش نماد مقاومت انفعالی، بیش از هشت ساعت ایستاد، و با این کار اشغال‌گران را به پیوستن به خود فرامی‌خواند و از این راه به «بارتلبی میدان تقسیم» اشتهاریافت. می‌توان گفت این ژست نمادین و از آن مهمتر این اجتماع نمادین که از طریق مجموعه‌ای از تکنیک‌های ایستاده و مقاوم در فضای عمومی میدان تقسیم شکل گرفته بود، دقیقاً همان چیزی است که آگامبن می‌کوشید برنهد: اجتماعی متشکل از تکنیک‌های هرچه - نوعی انکار کنش، یک تعطیل سبت، یا به بیان بهتر اجتناب از اطاعت و فرمانبری‌ای که سازنده‌ی جهان آنگونه که هست، است.

مرد ایستاده به عنوان یک «موجود غیرمتحرک، ساکن، تامل‌ناپذیر و مقاوم و ایستا» (Zizek, 2006, 385) نمودار انکاری است که به قول ژیزک «چندان انکار یک مضمون یا محتوای مشخص نیست، بلکه نفی و انکار خود ژست انکار است» (Zizek, 2006, 381). به نظر می‌رسد آگامبن هم درک مشابهی از تکنیک‌ها پیش می‌نهد، چیزی که در ژست انکار بی‌تفاوت و خنثای مرد ایستاده تبلور می‌یابد: نشانی جمعی از درمقابل-بودن (باری، من خوانشی از آگامبن پیش می‌نم که در بطن گفتگوی میان نانسی و اسپوزیتو قرار می‌گیرد، و مفهوم مقاومت را از هیچ محتوای جوهری تهی نمی‌کند. دستاورد اجتماع این تکنیک‌ها در کمون‌گری نوعی وقفه‌ی واقعی در «ژست تکراری فرمانبری» هم بود. اجرای مداوم تسهیم، یا هم‌ظهوری و سرایت متقابل در فرم‌های عمومی، سبب دور شدن از سوبه‌ی شهیدگون «بارتلبی‌های» مقاوم‌گری شد، که فقط «آنچه را نفی می‌کنند همچون یک انگل استثمار می‌کنند» (Zizek, 2006, 381).

برعکس دستیافت آنها ایجاد نوعی گسست و وقفه در نرمالیت و نظم شهر بود. بیش از یک ماه، هتل‌های لوکس، کنسولگری‌ها، کلیساها، دانشگاه‌ها، کتابخانه‌ها، و مراکز فرهنگی اشغال شده بودند و به موازات اعتصابات عمومی متعددی که رخ می‌داد، یک دوری‌گزینی ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر از ساختار تکرارشونده‌ی واقعیت کاپیتالیستی به پیدایی آمد. این هم‌حضور دردناک و مُسری تکنیک‌ها، مترادف با اجتماع به معنای سنتی کلمه نیست، بلکه اجتماعی است خودسازمانده، که به دور از هر پارادایم سیاسی‌ای، «در فضای عمومی بطور نامتعینی مسکن می‌گیرد» (Mitchel, 2012, 5) و نمودار نوعی شیوه‌ی آری‌گویانه‌ی زیستن است که معانی دیگر را به سیاست حمل می‌کند. سیاست در این زمینه به عنوان نوعی میل به قدرت درک نمی‌شود، بلکه شکلی از رها بودن است. «شورش پارک گزی شکل گرفت تا شکلی از مقاومت پیش نهد؛ [...] جنبشی که برای نخستین بار شکل یک مطالبه‌ی عظیم، باز، منعطف و ایجابی برای زندگی را به خود گرفت» (Karakatsanis, 2013, 9).

در این مقاله گفتم که نانسی، آگامبن و اسپوزیتو آستانه‌ای را در تفکر به اجتماع گشودند که در آن هیچ خبری از ضرورت و لزوم هویت یا تعلقی مشترک نیست. اجتماع مورد نظر آنها در نوعی تسهیم مداوم، و دوری از هویت‌یابی و تمایزیابی خلاصه می‌گردد. افزون بر آن، نشان دادم که این صورتبندی از اجتماع قطعیت پارادایم‌های سیاسی را در بوته‌ی نقد می‌گذارد، و از میل کسب قدرت فراتر می‌رود و مشجع و حامی درک سیاست همچون امری حادثی، بالقوه و پیش‌بینی‌ناپذیر است. همین

¹Being-against

عدم تعیین و منش حادثی سیاست است که فضایی برای «اجتماع در راه» می‌گشاید، و منبع الهامی می‌شود برای جنبش‌های اشغال متاخر برای تایید اینکه «دنیای دیگری ممکن است».

منابع

- Agamben, Giorgio. 1993. *The coming community*. Translated by Michael Hardt. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Armstrong, Philip. 2009. *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the networks of the political*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Athanasiou, Athena and Butler, Judith. 2013. *Dispossession: the performative in the political*. Cambridge: Polity Press.
- Campbell, Timothy and Oliva, Rosella- Bonito. 2006. "From the Immune Community to the Communitarian Immunity: On the Recent Reflections of Roberto Esposito". *Diacritics*: 36: 70-82.
- Corlett, William. 1989. *Community without unity*, USA: Duke University Press.
- Derrida, Jacques and Ferraris, Maurizio. 2001. *A taste for the secret*. Translated by: Giacomo Donis. Cambridge: Polity Press.
- Esposito, Roberto. 2010. *Communitas: the origin and destiny of community*. Translated by: Timothy Campbell. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Esposito, Roberto. 2008. *Bios: biopolitics and philosophy*. Translated by: Timothy Campbell. Minnesota: University of Minnesota press.
- Esposito, Roberto and Nancy, Jean-Luc. 2010. Dialogue on the Philosophy to Come, *Minnesota Review* 75: 71-149.
- Foucault, Michel. 1996. *An Aesthetics of Existence- Foucault Live collected interviews, 1961-1984*. Edited by Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e).
- Gaon, Stella. 2005. Communities in Question: Sociality and Solidarity in Nancy and Blanchot. *Journal for Cultural Research* 9: 387-403. doi: 10.1080/14797580500252555.
- Graeber, David. 2011. "Occupy Wall street's anarchist roots." *Al Jazeera Online*, November 30. Accessed January 3, 2014. <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2011/11/2011112872835904508.html>
- Karakatsanis, Leonidas. 2013. "Political frontiers, parallel universes and the challenges for the Gezi Park movement." *Chronos Magazine* Issue 03. Accessed January 3, 2014. <http://www.chronosmag.eu/index.php/l-karakatsanis-political-frontiers-paralleluniverses-and-the-challenges-for-the-gezi-park-movement.html>
- Kishik, David. 2012. *The power of life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Lechte, John and Newman Saul. 2012. "Agamben, Arendt and human rights: Bearing witness to the human." *European Journal of Social Theory* 15: 522-536.
- Lechte, John and Newman Saul. 2013. *Agamben and the politics of human rights: statelessness, images, violence*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1981. *Otherwise than Being: or beyond essence*. Translated by Alphonso
- Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Morin, Marie Eve. 2012. *Jean-Luc Nancy*. Cambridge: Polity Press.
- Mouffe, Chantal. 1999. *The challenge of Carl Schmitt*, London: Verso.
- Marchart, Oliver. 2012. "Being With Against: Jean-Luc Nancy on Justice, Politics and the Democratic Horizon". In *Jean-Luc Nancy: Justice, Legality and World*, edited by B.C.

- Hutchens. London: Continuum International Publishing Group.
- Mitchell, William J.T. "Occupy: Three Inquiries in Disobedience", *Critical Inquiry* 39: 1-7.
- Murray, Alex. 2010. *Giorgio Agamben*. New York: Routledge.
- Murray, Alex and Whyte, Jessica. 2011. *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nancy, Jean-Luc. 1991. *The inoperative Community*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Newman, Saul. 2004. "Interrogating the master: Lacan and Radical Politics". *Psychoanalysis, Culture&Society* 9: 298-314.
- Stavrakakis, Yannis. 1999. *Lacan and the Political*, New York: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2006. *The Parallax View*. Cambridge MA: MIT Press.