

البقية والعائدون من الموت السياسة والعنف في عمل أغامبين وديريدا



إليزابيث فرايزر و كيمبرلي كاتشينغ
ترجمة: هاجر كنبع

مهمنهن بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

البقية والعائدون من الموت
السياسة والعنف في عمل أغاميين وديريدا

بقلم: إليزابيث فرايزر و كيمبرلي كاتشينغ
ترجمة: هاجر كنبع

ملخص

يتناول كلٌّ من جاك ديريدا (Jacques Derrida) وجورجيو أغامبين (Giorgio Agamben) المسألة المتعلقة بما إذا كان من الممكن أن توجد سياسة من دون عنف، ويقدمان أجوبة متضاربة؛ ففي حالة أغامبين، تعد البقية (ما تبقى)¹ مثيرةً للاضطراب ومزعجة لاستقرار المؤسسات القائمة؛ وفي حالة ديريدا، يعد العائد، الشبح²، بمستقبل مفتوح. تقترح هذه القراءة لهاتين النظريتين أنّ جواب ديريدا عن مسألة السياسة والعنف يُعدّ أكثر إقناعاً من جواب أغامبين. لكنّ السمة التجريدية لحجته، مثلها مثل التوترات والتناقضات في حجة أغامبين، تعني أنّنا لسنا مجهزين، بموجب ذلك، بالمصادر للتفكير في العنف تفكيراً سياسياً.

1 - الإشارة هنا إلى الذين نجوا وبقوا من معسكرات الاعتقال النازية، التي كان النازيون يجمعون فيها البشر قبل حرقهم.

2 - وظف ديريدا فكرة الشبح أو العائد من الموت في كتابه (أشباح ماركس)، وذلك لقراءة ماركس وبسط مسألة العنف والسياسة.

تقديم

تُعدُّ فكرة جورجيو أغامبين عن البقية جواباً واحداً عن السؤال المتعلّق بما قد تعنيه سياسة غير منسوبة إلى الدولة (non-statal) وغير شرعية (non-juridical) تهم الحياة البشرية؛ أي سياسة تقع بعيداً عن سيطرة عنف القانون والسيادة والتمثيل. تُعدُّ البقية (quel che resta)، أو ما تبقى، مثيرة للاضطراب ومزعزعة لاستقرار الأوضاع والعمليات الحالية القائمة. إنّها تشير إلى إمكانية مضلّة للهروب من عنف الدولة الحديثة. أمّا فكرة جاك ديريدا عن العائد من الموت (الشبح، أو الطيف الذي يعود فيزعزع أية فكرة راسخة عن «الحاضر») فتُعدُّ بمستقبل مفتوح. وعلى الرغم من هذا المستقبل الممكن المفتوح، لا يمكننا أن نذهب بعيداً عن سيطرة العنف. وما يمكننا فعله هو الانخراط في سياسة شبكية (spectral) متشابكة ذات عنف أقل.

في هذه المقالة، سنحلل تضمينات هذه الأجوبة المتضاربة لمسألة الإمكانية السياسية، وتتمثل خلفية اهتمامنا الرئيس في السؤال المهم: هل يمكن أن توجد سياسة من دون عنف؟ غالباً ما يتمّ تفادي هذا السؤال الأساسي في فهمنا للنظرية السياسية المعاصرة، بدل طرحه أو تقديم جواب عنه³. ومن بين المساهمين في الفكر السياسي، يرى ديريدا وأغامبين أنّ مشكلة سياسية ممكنة من دون عنف تُعدُّ مشكلة مركزية بشكل لا غبار عليه. فبالنسبة إليهما معاً، تُعدُّ قراءة عمل والتر بنيامين (Walter Benjamin) (نقد العنف) (Critique of Violence) فرصة للتركيز على العلاقة بين العنف والسياسة، بما في ذلك السياسة المستقبلية. إنّنا نوّكد أنّ ديريدا يطرح المسألة المتصلة بمعنى وعلاقة السياسة بالعنف، ويجب عنها بشكل أكثر إقناعاً ممّا يفعل أغامبين. غير أنّنا نوّكد، أيضاً، أنّ حجة ديريدا معيبة بسبب الاختصار والصورية (formalism). وفي النهاية، لا أحد من المفكرين يمدّنا بالمصادر لكي نفكر تفكيراً سياسياً حول السياسة المستقبلية التي وعدا بها في عمليهما.

3- ليس هناك حيّز في المقالة للقيام باستكشاف مفصل للكيفية التي صيغت بها «السياسة» و«العنف» على التوالي، والعلاقة بينهما في أنواع مختلفة من النظرية السياسية، أو في التخصصات الأخرى البارزة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، أو في الأنواع المختلفة للفعل والممارسة السياسيين. بدلاً من ذلك، ننخرط هنا في نقد ثابت لمكان «العنف» ودوره في أعمال بنيامين وأغامبين وديريدا. نستطيع أن نلاحظ هنا أنّ مفهوم «العنف» نفسه موضوع خلاف إلى حدّ كبير (فانون 1965، Fanon، أرندت 1969، Galtung 1975، سوريل 1999 [1908] Sorel؛ هذه ليست إلا بعض الأمثلة؛ انظر أيضاً: بفاشي 2005). بالإضافة إلى ذلك، هناك أدبيات رئيسة معاصرة ومتنامية حول هذه الظاهرة، وحول ممارسة أنواع مختلفة من العنف ذي الصلة الوثيقة من الناحية السياسية، وحول العنف والأخلاق، على سبيل المثال: سكري 1985، Scarry؛ بورك Bourke 1999 و 2008؛ تيلي 2003، Tilly؛ شيبير هيويز Scheper-Hughes؛ بورجواز Bourgeois 2004؛ أومورشادها Omurchadha؛ كولنز Collins 2008. ومن أجل تحليل مفصل لمجموعة من بناءات العلاقة بين السياسة والعنف انظر فرايزر Frazer، وهاتشينغز Hutchings 2007، 2008، 2009، 2010 وما سيأتي. ولاستباق تحليل المقالة الحالية: إنّنا نوّكد هنا أنّ العنف والسياسة مرتبطان في أعمال بنيامين وديريدا وأغامبين إلى درجة أن التفكير النقدي والبناء حول الطرق، التي يُمارَس بها العنف، ويُضَفَى عليه الطابع المؤسساتي، يصبح تفكيراً مهماً تهميشاً فعلاً؛ بل إنه يصير مستحيلاً.

والتر بنيامين: النقد والعنف والزمان

نُشرَ (نقد العنف) لبنيامين لأول مرة عام (1912)⁴. كان هدف بنيامين، من انخراطه في «نقد» العنف، إرساء أسس للتمييز بين مختلف أنواع أو معاني العنف، وتقييم العنف، انطلاقاً منها، باعتباره ظاهرة سياسية. يرفض بنيامين إمكانية استخدام «الغايات» (ends) (الأهداف التي قد يخدمها العنف) باعتبارها وجهة نظر لمثل هذا النقد؛ لأنّ هذا لن يعطي «معيّاراً للعنف نفسه باعتباره مبدأ». إنّه مهتم بالتمييز «داخل مجال الوسائل نفسها» (بنيامين 1978 [1921]، 277).

إنّ بنيامين واضحٌ بخصوص عدم وجود شيءٍ جوهريٍّ لـ «الفعل» يجعل منه فعلاً عنيفاً. يمكن للطبيعة أو المصادفة أن تنطوي على العنف الفيزيائي. ومع ذلك، يُعدّ العنف فئة معيارية. إضافة إلى ذلك، ترتبط معياريته ارتباطاً جوهرياً بمعيارية القانون؛ يبدأ بنيامين نقده بفحص التباين بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، فيؤكد أن دعاوى القانون الطبيعي تركز على قابلية تبرير الغايات، باعتبارها مفتاحاً لقابلية تبرير وسائل العنف (بنيامين 1978 [1921]، 278). أمّا دعاوى القانون الوضعي، فتركز على شرعية الوسائل. وهذا ما يحدد شرعية العنف الذي نحن بصدد بحثه (بنيامين 1978 [1921]، 279-280). وفي النهاية، يؤكد بنيامين أنّ هذين الشكلين من إضفاء الشرعية على العنف يُعدّان وجهين لعملة واحدة. وسواء أفهم القانون باعتباره طبيعياً أم وضعياً، يجب على العنف أن يكون إما «واضعاً للقانون» (law-making) وإما «حافظاً للقانون» (law-preserving)، إذا كان له أن يدعي الصلاحية (بنيامين 1978 [1921]، 287). يعتمد هذان النوعان من العنف بعضهما على بعض. إنهما إشكاليان على حدّ سواء وبالقدر ذاته الذي يجعل القانون نفسه إشكالياً (بنيامين 1978 [1921]، 287).

يرتبط القانون كلّ ارتباطاً خاصاً بالعنف؛ فالعقد المُبرّم بطريقة سلمية يقوم على قوّة ذات أصلٍ عنيف، ويخوّل كلا الطرفين الحقّ في شكل من أشكال العنف في حال تمّ خرق الاتفاق (بنيامين 1978 [1921]، 288). إنّ المؤسسات العقابية (الصفحات 285-286)، كالقوة والقانون العسكريين (الصفحات 283-285)، والحقوق الاجتماعية (مثل الحقّ في الإضراب) (الصفحات 281-283)، والنظام البرلماني (الصفحات 288-289)، والشرطة (الصفحات 286-287) (فضلاً عن العقد)، لتجسّد جدلية غير سعيدة بين العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ له، اللذين غالباً ما سيكون أحدهما مرفوضاً، واللذين سيكونان حاضرين «حضوراً طيفياً» (الصفحات 286-287). إنّ كلّ الاستعمالات الخاصة (غير استعمالات الدولة) للعنف تهدد القانون القائم، وبذلك تحرض العنف الحافظ للقانون.

.fur Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, 47. (see Agamben 2005a, 52) Zur Kritik der Gewalt, Archiv -4

يُعدُّ اللاعنف ممكناً فقط في المجالات التي تقع بعيداً عن متناول الدولة ذات السيادة. كما تُعدُّ الوسائل الخالصة للاتفاق ممكنة - مرئية في العلاقات الخاصة (الصفحة 289)، وفي مفاوضات الدبلوماسيين في الفوضى بين الدول (الصفحات 292-293)، وفي الاتفاق، بشكل عام، بخصوص أية لغة يركز عليها (الصفحة 289). ومع ذلك، فإن مثل هذه الآليات لتسوية الصراع تمّ التضييق عليها بشكل متزايد بسبب التوتر الذي يديم نفسه بين العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ له والاعتماد على بعضهما البعض. والآن، حتى المعنى اللغوي نفسه «تغلغل فيه العنف الشرعي عبر العقوبة المفروضة على الخداع» (الصفحة 289). والسبب أنّ «الاتفاق الخالص» المبني على الكياسة والتعاطف ومحبة السلم والثقة محدّد، في مظهره الموضوعي، بالقانون، ويمكن لللاعنف أن يعمل فقط بشكل غير مباشر، وفيما يتعلّق بالمسائل المرتبطة بالموضوعات فقط؛ لا ما يتعلق بـ«حل الصراع بين الإنسان والإنسان» (الصفحة 289). وبهذا الاعتبار، يصبح من الصعب أن نفهم كيف يمكن أن يكون هناك تغيير في العالم الذي أسسه القانون إذا «كان العنف، من حيث المبدأ، مستبعداً كلياً» (الصفحة 293).

في الجزء الأخير من المقال، يفحص بنيامين إمكانية وجود عنف ليس حافطاً ولا صانعاً للقانون. قد يكون هناك عنفٌ، على الرغم من أنه قد يكون وسيلة (مبررة أو غير مبررة) بالنسبة إلى غاية معينة، غير مرتبط بتلك الغاية باعتباره وسيلتها (الصفحة 293). وتعد هذه الإمكانية منسجمة مع الطبيعة الواضحة للعنف ليس بوصفه وسيلة مطلقاً، وإنما بوصفه تجلياً (manifestation) يمكن أن يكون موضوعاً للنقد بشكل صحيح إلى حدّ ما (الصفحة 294).

يفحص بنيامين فئتين ممكنتين من العنف الذي يتمّ دون وساطة؛ أولاهما العنف الأسطوري، الذي يحدّده بنيامين في الأساطير اليونانية التي تتجلّى فيها الآلهة بشكل مباشر أمام أنظار البشر (الصفحة 294). لكن اتّضح أنّ الطابع المباشر هنا مضللّ؛ فالعنف الأسطوري يُعدُّ، بالأساس، شكلاً من أشكال السلطة، كما أنّه مرتبط ارتباطاً لا فكاك منه مع صناعة القانون. لذلك، فإنه لا يفلت من العلاقة الجدلية المتواصلة بين العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ للقانون (الصفحات 295-296). وفي مقابل «الضرر المميت» للعنف الأسطوري، يقدّم بنيامين العنف الإلهي (الصفحة 297)، وهو عنفٌ مدمّر للقانون، ومدمّر للحدود، ومكسر لدورة صنع القانون وحفظ القانون (الصفحة 300). يرتبط العنف الأسطوري بالذنب والعقاب و«الحياة الصرفة»، وهو عنف دمويّ. أمّا العنف الإلهي، فهو تكفيري (expiatory) (لا يعاقب)، مرتبط بالعيش (لا بالحياة الصرفة)؛ قد يبيد لكنّه يفعل ذلك دون إراقة الدماء (الصفحات 297-298).

يشهد التقليد الديني على صحّة العنف الإلهي - كانت إحالات بنيامين من الكتاب المقدس (الصفحة 297). لكنّه أيضاً ظاهر ومسموح به في الحياة اليومية، وفي القدرة على التعليم. وفي شكله المكتمل يقع التعليم خارج نطاق القانون (الصفحة 297). قد يتجلّى العنف الإلهي في «الحرب الحقيقية»، أو حتى في

إطلاق الحكم، لكننا لا نستطيع معرفة ذلك في الحدث. ولا يجب علينا أن نخلط بينه وبين الحرب، أو بينه وبين العقاب (ناهيك عن خلطه بالتشريع). وسيكون العنف الأسطوري قابلاً للمعرفة لدى الإنسان، غير أن العنف الإلهي لن يكون كذلك؛ «لأن القوة التكفيرية للعنف [الإلهي] غير مرئية للإنسان» (الصفحة 300). إن العنف الذي يقع بشكل كامل خارج مشروع تأسيس سلطة الدولة أو الحفاظ عليها، لكنه العنف الذي لا يمكن أيضاً أن تكون ماهيته معروفة من وجهة نظر إنسانية، يُمثل وعداً بمستقبل (غير قابل للمعرفة وغير قابل للتحديد) من نوع مختلف (الصفحة 300).

يمكن تأويل نص بنيامين بطرائق مختلفة. وبسبب أهداف تهم هذه المقالة، ثمة ناحيتان أساسيتان بشكل خاص؛ تهم الأولى وجهة نظر بنيامين بخصوص سلطة الدولة الحديثة، التي ترتبط بالتمييز بين القانون والعدالة. يحدّد بنيامين الدولة الحديثة بأنها مجال للتمدد الدائم للقانون، الذي ينبثق في العنف ويديمه. وهناك مجموعة من المؤسسات الاجتماعية والسياسية تضمّ خليطاً ملوثاً تلوثاً متبادلاً للعنف الصانع للقانون والعنف الحافظ للقانون. فعلى سبيل المثال، يُعدّ وجود الشرطة مدمراً بشكل خاص في السياقات الديمقراطية، حيث السيادة التي تجسدها هذه السياقات وتوسعها، قائمة بشكل غير محدّد وغير قابل للتفسير (الصفحة 287). لا تركز مقالة بنيامين على الانتهاك المباشر للأجساد فحسب؛ بل تركز أيضاً على «العبء الفظيع» (brutal encumbrance) للمراقبة والضبط المستمرين للحياة اليومية (الصفحة 287). إن نطاق القانون الآخذ في الاتساع ليرسخ العنف بشكل أعمق من أي وقت مضى، بدلاً من أن يزيله من العلاقات السياسية؛ لأن جميع المحاولات الرامية إلى تغيير الأشياء تعتمد على صياغة قانون جديد تخلّد ببساطة المنطق نفسه، ونظراً إلى أن العنف ضروري مع ذلك لتحدي القانون، فإن أيّ تقدّم حقيقي يتأسس على إمكانية وجود عنفٍ معين لا يصنع القانون ولا يحفظه. في المقابل، يهّم العنف الإلهي العدالة، دون تهديد متواصل بالابتزاز والذنب والعقاب. إنه «مدمر» مثله مثل العنف، لكنه لا ينشئ أيّ نظام للعنف أو يخلده. إنه «معجز»، بمعنى أنه لا يمكن تفسيره في حدود الجذور ولا في حدود الغايات، فحتى بالالتفات إلى الماضي قد يُعدّ ثورياً في تأثيراته. أما العدالة، باعتبارها متعارضة مع القانون، فيتم تحديدها من قبل بنيامين عبر فعل نموذجي (خالص ومباشر) ملهم وليس تشريعياً (الصفحة 295).

ثانياً، يرتبط التمييز بين القانون والعدالة بنقد أيّ نوع من تبرير استعمال العنف الذي يركز على فكرة أن المستقبل، ومن ثمّ العلاقة الأدائية (instrumental) بين الماضي والمستقبل، يمكن أن يُعرفاً. يُعدّ نقد بنيامين للعنف، في الوقت نفسه، نقداً لفلسفات التاريخ التي تشرعن العنف باسم نظام جديد ما. تخفي السياسات الدستورية الليبرالية العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ للقانون اللذين تعتمد عليهما؛ ويعلق الثوريون في الجدلية نفسها عندما يفترضون أنهم يعرفون غاية التاريخ وآليات التقدم. ومن ثمّ، فإنّ مفهوم العنف الإلهي

مرتبط ارتباطاً حميمياً بفكرة الزمن «المتعلق بعودة المخلص» (messianic) الثوري في نصوص أخرى لبنيامين؛ كتاب (أطروحات في فلسفة التاريخ) (Theses on the Philosophy of History) (بنيامين 1999 [1950]).⁵ وهنا يطوّر نقداً صريحاً للنزعة التاريخية في أنماط معينة من الفكر الثوري. وبحسب أنصار هذه النزعة، بحسب تصوّر بنيامين، كلّ أنواع العنف التي عاشها الفاعلون في الماضي وتحوّها، تُفهم على أنّها ضرورية من الناحية الوظيفية فيما يتعلق بالقوى التي تسير بالتاريخ إلى الأمام. يؤكد بنيامين أنّ النتيجة التي أدّى إليها هذا الأمر كانت إسكات أصوات المضطهدين وتشجيع التواطؤ مع المضطهدين (بكسر الهاء). ومن المفترض أنّ كلّ هذا كان في خدمة التقدّم. إنّ هذا النوع من «تاريخ المنتصر» يديم ظروف الاضطهاد بدلاً من أن يعيقها (الأطروحتان السابعة عشرة والثامنة عشرة). يؤكد بنيامين أنّ التغيير الثوري لا يعتمد على تضحية الماضي للحاضر، بل يعتمد على القدرة على كسر تاريخ المنتصر المفتوح، «للكفاح من أجل الماضي المضطهد» (الأطروحة السابعة عشرة). يؤكد بنيامين أنّ هذا يحدث في لحظات الزمن المتصل بالمخلص.

تشير فكرة «عودة المخلص» هنا إلى علاقة خاصة بين الماضي والحاضر والمستقبل؛ لأنّ أجيال الحاضر كانت تنتظر على الأرض، فهناك «اتفاق» بين أجيال الماضي والحاضر، ولدى أجيال الحاضر قوة خلاصية ضعيفة كان الماضي يطالب بها (الأطروحة الثانية). تعد الاستمرارية التاريخية، ولاسيما النزوع التاريخي صوب التسرّع على معاناة الماضي تحت مسمى التقدم الحالي، معطلةً بشكل جذري بسبب هذه الادعاءات. وهناك توازن مع العنف الإلهي، الذي يعرقل أيضاً، وبشكل جذري، الاستمرارية الاجتماعية والقانونية والسياسية، ولاسيما المقايضة القانونية للمعاناة بالنظام، مع إظهار القانون مدمراً للعنف. لدى المذهب الخلاصي (messianism) مطلب لنا يفيد أنّه يجب علينا أن نبغ النمط الصحيح من الوعي التاريخي (الأطروحة السادسة). كما يجب علينا أيضاً أن نهتم بالحاضر (الأطروحة الرابعة عشرة)، ليس فيما يتعلق بماضٍ سلسٍ ولا بمستقبل فارغ؛ «لأنّ كلّ ثانية هي بوابة مضيق قد يدخل منها المخلص» (الأطروحة باء). إنّ النظام البديل، الذي يتولّد عن هذه اللحظة الدرامية، سواء ذاك الذي ينتج عن العنف الإلهي، أم الذي يمكن إدراكه من قبل المادي التاريخي الذي «يتعرّف على علامة التوقف الخلاصي للحدث» (الأطروحة السابعة عشرة)، لا يمكن تمثيله تمثيلاً بسيطاً، وقد تمّ التعبير عنه وتجسيده بالرجوع إلى التقليد الديني.

جورجيو أغامبين: السياسة خارج نطاق العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ للقانون

تُعَدُّ رسالة بولس إلى أهل روما من العهد الجديد المسيحي مصدر فكرة أغامبين عن «البقية»؛ التي هي اقتباس يشكّل حكمة معبرة بخصوص البقية الباقية من معسكر أوشفيتز (Remnants of Auschwitz):

5- المكتمل في ربيع عام 1940. نُشر أول مرة في نيو روندشاو 1950، 3، 61. (ملاحظة المحررين في: أرندت 1999، 258)

«حتى في هذا الوقت الحالي هناك بقية وفقاً لانتخاب النعمة... ولذلك سيتم إنفاذ إسرائيل كلها» (أهل روما 11: 5، 26).⁶

تُعَدُّ البقية مهمّةً على ضوء القوة الساحقة للدولة والكنيسة والقانون؛ أي جميع القوى التي تدين بدلاً من أن تحمي. وللوقوف ضد هذا، لدينا فحسب القوة الخلاصية الضعيفة لقدرتنا على وضع الكلمة ضد القانون؛ أي غير الشرعية ضد الشرعية. إنها قوة ضعيفة ليس بسبب كونها غير فعالة، وإنما لأنها غير تراكمية بالكامل، إنها «بقية الإمكان». تطورت فكرة البقية بشكل كامل في كتاب (الوقت الذي تبقى) (The Time that Remains) (أغامبين 2005)، الذي يحلّل (أهل روما)⁷. إنها تردّد بشكل متساوٍ أصداء الأوصاف الخلاصية للحظة الإيقاف الراديكالي للنظام المهيمن في الأعمال السابقة مثل (الطفولة والتاريخ) (Infancy and History) (أغامبين 1993).

من خلال عمل أغامبين، تُعَدُّ موضوعات بنيامين ورؤياه مصدراً وإلهاماً (مثال أغامبين 1993، 91، 102). إنّه يتفاعل تفاعلاً مباشراً ونقدياً مع (نقد العنف) و(أطروحات في فلسفة التاريخ) في عمله (الهومو ساكر) (Homo Sacer) (أغامبين 1998)، و(دولة الاستثناء) (State of Exception) (أغامبين 2005). يُعَدُّ سرد أغامبين لاختزال الحياة السياسية المعاصرة كلّها في عنف الاستثناء مديناً لدعوى بنيامين القائلة إنّ «حالة الطوارئ التي نعيش فيها ليست الاستثناء بل القاعدة» (بنيامين 1999 [1950]، الأطروحة الثامنة؛ انظر: أغامبين 1993، 102)، وهو أمر يمكن تفسيره باعتباره تطويراً لتصوير بنيامين للعنف الأسطوري (الحافظ للقانون) باعتباره «قوة دموية فوق الحياة الصرفة من أجل ذاته» (بنيامين 1978 [1921]، 297؛ أغامبين 1998، 65-66). إن نقده للفكر السياسي الحديث ليحذو حذو بنيامين فيما يتعلق بتشخيصه للعنف المنتهك للقانون دائماً، وفي صياغته مفهوماً عن بديل ممكن للسياسة يقع خارج نطاق القانون والنزعة التاريخية. تعتمد حجة أغامبين عن الحاجة إلى الانفتاح على سياسة وحياة إنسانية «غير حكومية وغير شرعية» (أغامبين 2000، 112 التوكيد في الأصل) على حجج بنيامين المتعلقة بالعنف والتاريخ.⁸

6- لقد اقترح علينا أن تأويل أغامبين لبولس مثير للجدل، وأن تأملاتنا في تصور أغامبين عن «البقية» وفهمه للزمن والعنف ستكون أغنى حيثما أخذنا في الاعتبار القراءات البديلة لأهل روما. وبينما سيكون الحال على هذا النحو من دون شك، فإن تفسيرنا لقراءة أغامبين لبولس في هذه المقالة يخدم فقط توضيح موقف أغامبين. نحن لا نلتزم، بأيّ حال من الأحوال، بدقة هذه القراءة لبولس. فنحن مدينون لحكم مجهول بسبب هذا التعليق وبسبب بعض الإحالات المفيدة من أجل المزيد من القراءة.

7- لاحظ أنّ «Il tempo che resta» (العنوان الأصلي لهذا العمل، والعنوان الفرعي - Un commento sulla Lettera ai Romani., p. 2000 Bollati Boringhieri، blished Torino)، قد يُترجم إلى اللغة الإنجليزية بـ «remnant of time»

8- ليس بنيامين، من المؤكد، المصدر الوحيد لأغامبين في فكره الفلسفي وموضوعاته المتعلقة بسلطة الدولة، والقانون، والزمن والتاريخ، والسياسة الحقيقية. وهي الموضوعات التي نركز عليها في هذه المقالة، والتي تعكس أيضاً الارتباط بأرندت (Arendt) وفوكو (Foucault) وهيدغر (Heidegger) وشميت (Schmitt) وهيجل (Hegel) وبريمو ليفي (Primo Levi)، والعديد من الأشخاص الآخرين. وبناكيد الروابط بين بنيامين وأغامبين (ولاحقاً ديريدا) في هذا التحليل، فإننا ننخرط في قراءة جزئية، لكنّها القراءة التي نَعُدّها موضحة لتحليلات أغامبين وديريدا للعنف والسياسة، والتي لا تسيء، بأيّ حال من الأحوال، تمثيل اهتمامات أغامبين وديريدا وفهمهما؛ لأنّهما مرتبطان ببنيامين بشكل مباشر ارتباطاً كبيراً. وعلى وجه الخصوص، يرتبط كلاهما بالطريقة التي تستبق بها الموضوعات في عمل بنيامين موضوعات كارل شميت، أو تبدو نتيجة للحوار النقدي معها. في هذه المسألة المحددة انظر: أغامبين 1998، 65-66؛ ديريدا 1992، 29-30، والتعليق الختامي في الصفحات 63-66

تُعدُّ فكرة الحياة «الصرفة» أو «البحتة» أساسيةً في تحليل أغامبين لاندراج السياسة تحت العنف في العالم المعاصر. ففي المدينة الكلاسيكية بوليس (polis)، تمَّ استبعاد زوي (zoē) (الحياة البسيطة الطبيعية المشتركة بين الحيوانات والإنسان) من عالم السياسة الصحيحة، وتمَّ حصرها في العالم الخاص بالبيت؛ إنها تتميز بوضوح عن بايوس (bios)؛ «أي شكل أو طريقة العيش الصحيح بالنسبة إلى فرد أو جماعة ما» (أغامبين 1998، 1)، التي تجري في المجال العمومي. تعتمد المدينة الكلاسيكية على وضع الفروق بين هذين العالمين المختلفين للوجود. وعلى العكس من ذلك، يصبح حقل زوي في الدولة الحديثة مسيساً بشكل متزايد، ويختفي تميزه عن بايوس من مجال الرؤية. وبدلاً من ذلك، تصبح السياسة بيو- سياسة، مكرسة لإنتاج الحياة الطبيعية والحفاظ عليها. إنَّ النتيجة الناجمة عن هذا ذات شقين؛ فمن ناحية أولى، هناك انتشار للتقنيات التي من خلالها يتمُّ إنتاج الأفراد باعتبارهم «أجساداً طيعة». ومن ناحية أخرى، هناك زيادة هائلة في قدرة الدولة على السيطرة على كلِّ مناحي الوجود الإنساني (أغامبين 1998، 5-4).

ومن أجل تفسير طبيعة السلطة السيادية، يستعمل أغامبين شخصيتين: سلطة ذي السيادة (sovereign)، الذي له الحقُّ في اتخاذ قرار بشأن الاستثناء، وهو حقٌّ يدعم القانون (أغامبين 1998، 26)، والهومو ساكر (أغامبين 1998، 81-83). يُعدُّ الهومو ساكر الشخصية التي تسم، في القانون الروماني، الحدود بين الحياة السياسية والحياة الطبيعية باعتباره كياناً لا يمكن التضحية به، بل يمكن قتله. فما هو مهمٌّ حول هاتين الشخصيتين هو كيف تمثل كلتاهما مناطق من عدم التمييز بين ما يقع داخل المدينة وخارجها. تُعدُّ سلطة الاستثناء لدى صاحب السيادة قانونية وغير قانونية على حدٍّ سواء؛ كما أنَّ الهومو ساكر مندرج في الطبيعة والسياسة، ومستبعد منهما على حدٍّ سواء؛ فحياته حياة «صرفة»، وليست حتى حياة زوي البسيطة والطبيعية. وهناك علاقة تناظرية بين السيادة والحياة الصرفة للهومو ساكر (أغامبين 1998، 84). ويؤكد أغامبين أنَّ هذا الأمر أساسي لكلِّ سلطة سيادية. فأيّاً كان الشكل الخاص، الذي اتخذته المدينة أو الدولة، فإن القانون كلّهُ يعتمد على العنف (الصانع للقانون) التأسيسي. ومع ذلك، أصبحت لحظة الاستبعاد الشامل في المدينة الحديثة، التي أُجيزت في المدينة الكلاسيكية، وحمت الاختلاف بين الحياة السياسية والحياة الطبيعية من خلال إنتاج الحياة البحتة، أصبحت أكثر من مجرد لحظة استثناء. وذلك لأنَّ اعتماد ممارسة السلطة السيادية على استبعادها الشامل للحياة قد انتقل من هامش السياسة إلى مركزها.

يسير هذا على خطى الأهمية المتزايدة، منذ القرن السابع عشر، لحاجات واهتمامات جميع السكان المتعلقة بجعل سلطة الدولة دائمة. لقد كان هذا مصحوباً بخطاب «حقوق الإنسان»؛ الذي يسعى إلى تحدي الأشكال البيو- سياسية الجديدة للسلطة السيادية؛ بل إلى تعزيزها في الواقع (أغامبين 1998، 121). وفي داخل الدولة الحديثة، يمكن أن يُقال إنَّ جميع المواطنين «بمعنى خاص، بل وحققي للغاية، يبدون فعلياً مثل الهومو ساكر» (أغامبين 1998، 111). بعبارة أخرى، أصبحت لحظة الاستثناء، التي تتشكّل فيها السياسة

من خلال الاستبعاد السيادي للحياة، الأسلوب السائد الذي تمارس فيه السياسة. ومن أجل هذا السبب يرى أغامبين المعسكر باعتباره «البراداييم البيوسياسي للعصر الحديث». يُعدُّ كلٌّ من معسكر الاعتقال ومخيم اللاجئين، من المؤكد، فضاءات بيو- سياسية، وهذا يعني أن كليهما فضاءان للاستثناء تماماً، ويعملان في منطقة اللاتمييز بين السياسة والحياة، ويسمان الحدود بين داخل الجماعة السياسية وخارجها (أغامبين 1998، 123، 134). إنَّ الحقيقة، التي تفيد أنَّ الأول هو نتاج السياسة والإيديولوجيا الشموليتين، بينما الأخير هو نتيجة لـ «النزعة الإنسانية» (humanitarianism)، لا تُعدُّ أمراً مهماً. وعلى الرغم من أنَّ أغامبين يعترف بالاختلافات بين الدول الديمقراطية والدول الاستبدادية، وبين الإيديولوجيات الفاشية ونظيرتها الليبرالية، فإنَّه بقدر ما تجعل كلتاها الحياة مركزية بالنسبة إلى السياسة، تعيد كلتاها إنتاج العنف التأسيسي الأصلي للسيادة (أغامبين 1998، 10-11). تصبح البيو- سياسة إدارة دقيقة (micro-management) لتطورات الحيوانات والوفيات الفردية مثل تشريع القتل الرحيم. وعلى جميع المستويات، تتحول البيو- سياسة إلى «سياسة الموت» (thanatopolitics) (أغامبين 1998، 122).

استناداً إلى حجج بنيامين حول العنف والتاريخ، يحدد أغامبين بديلاً؛ أي سياسة حقيقية في «مجال من الوساطة الخالصة دون غاية مقصودة مثل حقل الفعل الإنساني والفكر الإنساني» (أغامبين 2000، 115-116). والمشكلة هي كيفية العثور على الطريق، الفجوة، إلى هذا النوع الآخر من السياسية. في (رسالة إلى أهل روما) يكتب بولس حول الزمن الذي ستكون فيه نهاية من التاريخ ونهاية سلطة الدولة متلازمتين. يؤكد أغامبين أنه في هذا النمط نفسه من الزمن، الذي يُعدُّ موضوع نقاش في فكرة بنيامين عن «الزمن الخلاصي»⁹. وبالنسبة إلى أغامبين، من خلال إعادة الاتصال بتجربة الزمن الخلاصي في عمل كلٍّ من بولس وبنيامين، سيكون من الممكن الانفتاح على سياسة غير حكومية وغير شرعية (أغامبين 2005، 25).

يحاول أغامبين القبض على معنى تجربة هذا النوع من المنّ فيما يتعلق بموجه «الضرورة»؛ ففي تفكيكه لهذا المفهوم، يردّد صدى نقد بنيامين للتاريخ المنتصر في (أطروحات عن فلسفة التاريخ). يؤكد بنيامين أن مهمة المادي التاريخي هي تحديد تلك اللحظات في الماضي التي تسائل الحاضر، وربطها بالحاضر في بناء التاريخ الذي يصل فيه الزمن إلى طريق مسدود (بنيامين 1999 [1950]، الأطروحة السابعة عشرة، 254-255). وبالمثل، يدعونا أغامبين إلى ربط الحاضر بالماضي. وبالنسبة إليه، يعني هذا الأمر اعترافاً في الحاضر بمسؤولية الحاجة الماسة إلى «المنسي»، كلَّ اللحظات التي لن تتذكر أبداً بسبب عدم كونها جزءاً من التاريخ المنتصر. فهذه المسؤولية ليست حول كتابة تواريخ ثانوية بديلة؛ بل حول

9- في الواقع، يقترح أغامبين أن بنيامين كان يضع في الاعتبار حجة بولس عندما كتب النص؛ إنه يحدد بولس بأنه «قزم لاهوتي تحت الطاولة» في قول بنيامين المأثور، الافتتاحي في (أطروحات عن فلسفة التاريخ) (بنيامين 1999 [1950]، الأطروحة الأولى، 245؛ أغامبين 2005، 138).

الاعتراف باعتماد الحاضر على الماضي المنسي، وبالتالي وجود ادعاء مستمر للماضي على الحاضر (أغامبين 2005، 40-41).

داخل الزمن الخلاصي، كل الأشياء والموضوعات معرضة للمسائلة (أغامبين 2005، 42). يعني استرجاع ما كان يتضمّن تفكيك الحاضر في علاقته بالماضي تفكيك الشروط التي جعلت الماضي ممكناً. لكن إذا قام الزمن الخلاصي بتفكيك كل الأشياء والموضوعات، فإن لديه مع ذلك شبه موضوع – البقية. ووفقاً لبولس، إن البقية هم من تمّ تخليصهم، لكن الأنبياء وبولس يتوجهون بالكلام إلى كل الناس – الجميع سيتم تخليصهم (أغامبين 1999، 162-163). وفي تأويله لتفسير بولس لجسد من اصطفي، يؤكد أغامبين أن سماته المحددة غير متطابقة. وقد استنتج بناء على وصف بولس لما هو مسيحي باعتباره عدم تطابق لكل من اليهود وغير اليهود فيما بينهم، مثل اليهود وغير اليهود من ناحية الجسد والروح (أغامبين 2005، 51؛ أهل روما 9: 4-8). تعد استحالة الهوية مفتاحاً لمعنى «الشعب» باعتباره فاعلاً سياسياً. لا ينبغي أن يفهم هذا على أنه موجود في النظرية الديمقراطية التقليدية، باعتباره كونية أو أغلبية أو أقلية، وإنما باعتبارها «الشخصية المفترضة في اللحظات الحاسمة» (أغامبين 2005، 57). تعد سياسة البقية غير قابلة للتمثيل؛ وهي بذلك تشبه العنف الإلهي لبنيامين. إنها عاقلة بالأساس في اختلافها الجذري عن السياسة العنيفة للقانون والدولة.

إن عرض بولس للزمن الخلاصي باعتباره زمن «الحاضر»، الذي فيه يعد الماضي مفككاً تفككاً شاملاً، يطرح أيضاً مسألة العلاقة بين زمن 'الحاضر' هذا والقانون. يدّعي أغامبين أن ما هو على المحك في حجة بولس ليس وضع «القانون» ضد «القانون»، وإنما وضع «شخصية غير معيارية للقانون ضد الشخصية المعيارية للقانون» (أغامبين 2005، 95؛ أهل روما 7). ويؤكد أغامبين أن بولس لا يعني أن القانون التقليدي ملغى ببساطة، وإنما أنه معطل أو معلق، لكنه مطبق في الآن نفسه في قانون الإيمان. تعد العلاقة الخلاصية بين الإيمان والقانون واحدة من العلاقات التي يعطل فيها الإيمان القانون ويطبقه في الآن نفسه. يقود هذا الاستنتاج أغامبين إلى العودة إلى تحليله السابق للسلطة السيادية ودولة الاستثناء (أغامبين 2005، 104، 106-107).

إنّ إضفاء الطابع الراديكالي لدى بولس في حالة الاستثناء، من خلال إلغاء قانون الوصايا، وفقاً لأغامبين، يكشف بشكل أساسي عدم شرعية كلّ القوى الشرعية في الزمن الخلاصي. يقرأ أغامبين بولس من خلال العدسات التي قرأها بنيامين، مثل كشف عدم إمكانية تبرير السلطة السيادية في حدّ ذاتها (أغامبين 2005، 111؛ انظر أيضاً: 2005 [1950]، الأطروحة السادسة). ومع ذلك، لا يعني هذا أن الزمن الخلاصي يتجاوز القانون؛ فالإيمان (الدين) والوصية (السياسة) ليسا عنصرين «متغايرين»؛ بل كلاهما عنصر من القانون. إنّ تعليق الوصية (السياسة والقانون)، باعتبارها قاعدةً واعترافاً بالإيمان، لديه نوعان

مختلفان من الإمكانيات؛ فقد أصبح أساساً للقانون المعياري (استئناف جدلية العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ للقانون)، أو تصبح حالات من التجربة النقيّة للعالم (في هذه الحالة يكون العالم مفتوحاً كفضاء للمعقولة والاستعمال) (أغامبين 2005، 135). يقترح أغامبين أننا نستطيع تأويل تاريخ كل من الكنيسة والمجتمع الإنساني من خلال «جدلية» هذين الاتجاهين، ويؤكد أيضاً أن هذا هو الحال دائماً من الناحية التاريخية (يبدو أنه يحدث مجدداً اليوم)، وهو سقوط الاتجاه الثاني على جانب الطريق، تاركاً فقط قانوناً معيارياً هزياً في السلطة السيادية للدولة، وفي عقيدة الكنيسة (أغامبين 2005، 135). ورداً على ذلك، هناك قوة خلاصية ضعيفة هي «بقية الإمكانية».

ديريدا: سياسة العنف الأقل

هناك عنصر من الخلاصية في فكر ديريда (Derrida) السياسي، لكنّها خلاصية لا تتعلق بالإنجاز، الآن أو في المستقبل. إنّها بالأحرى خلاصية التفكك الزمني والمطاردة والوعد؛ «إنها سمة مناسبة للشبح، إذا كان هناك أي شبح، حيث لا يمكن لأي أحد أن يكون مؤكداً لديه أنه يشهد، من خلال العودة، على صحة ماضٍ حيّ أو مستقبل حيّ، فبالنسبة إلى العائد من الموت ربّما يكون قد وسم العودة الموعودة للكائن الحي. ومرة أخرى يأتي المعاصر في غير أوانه وعدم تأقلمه» (ديريدا 1994، 123).

سنبدأ في هذا القسم، بتتبّع موضوع العنف بشكل عام في فلسفة ديريда، مركّزين على صفحات من (الكتابة والاختلاف) (Writing and Difference) (ديريدا 1978)، و(في الغراماتولوجيا) (Of Grammatology) (ديريدا 1976). بعدها سنواصل لنقف على تأويله ونقده الصريحين لبنيامين في (قوة القانون) (Force of Law) (ديريدا 1992)، وعلى فكرته عن سياسة العائد من الموت في (أشباح ماركس) (Spectres of Marx) (ديريدا 1994).¹⁰

يؤكد ديريда أنّ أي استعمال للغة يعتمد على عنف أولي يطمس «المناسب» (the proper)، بمعنى فريدة أي موضوع أو شيء أو فعل مخصوص. فعلى سبيل المثال، كي تكون ذا معنى داخل اللغة، يتم تدمير فريدة ما يسعى الاسم العلم (the proper name) إلى إثارته، من خلال اعتماده على الدلالة القائمة سابقاً لحروف وأصوات معيّنة، والتي تعتمد بدورها على مجموعة من القواعد والعلاقات التي تردّ المتقرّد إلى نمط مشترك من التمايز، ومن ثمّ تردّه دائماً إلى شيء سمعناه من قبل؛ أي إلى شيء متكرر. فحتى عندما لا يكون هناك شكل مكتوب من اللغة، يمكن للتمييز بين الكتابة واللغة أن يبقى من خلال إنكار (هو نفسه عنيف) اعتماد الخطاب (speech) على الكتابة (مثلاً، ديريда 1976، 120). يماهي هذا المفهوم للعنف، ذو السمة

10 - يقتصر تحليلنا هنا على مفهوم «العائد من الموت» لديريدا، وعلاقته بفهم أغامبين عن «البقية». ونستكشف في ورقة أخرى، بإسهاب أكبر، جوانب أخرى من تحليل ديريда للسياسة والعنف (فريزر وهاتشينغز).

الصورية العالية جداً، العنف مع انتهاك الضرورة المتفردة لأي نظام مشترك للمعنى؛ بل أيضاً لإخفاء هذا العنف في التحليلات «العلمية» الموضوعية المفترضة للغة والثقافة.¹¹

في «عنف الحرف» (The Violence of the Letter) (في ديريدا 1976)، وبالتفاعل مع أعمال ليفي ستروس (Levi-Strauss)، أسهب ديريدا في التمييز والربط بين ثلاثة مستويات من العنف ترتبط بأولوية الكتابة على الخطاب. تشتمل البنية الثلاثية للعنف، أولاً، على عنفٍ أصليٍّ (بدائيٍّ) (arche)، وهو عنف تحويل الفردية (singularity) في اللغة إلى خاصية (particularity) (أولوية الكتابة)؛ وثانياً، على عنف القانون «المصلح» (reparatory)، الذي يزيل العنف «البدائي»، ويصوغ القواعد الكونية التي تعطي الادعاءات والأفعال الخاصة معنى فيما يتعلق بالحقائق العامة، ومن ثم تنظم ما هو مباح، وما ليس داخل الجماعات السياسية؛ وثالثاً وأخيراً، على عنف الانعكاس (reflection)، الذي يشكّل الإمكانية التجريبية لانتهاك القانون (العنف الثاني)¹². يتحدّى عنف الانعكاس العنف المصلح للقانون من خلال إظهار العنف «البدائي»، الذي يحتاج إليه القانون ويزيله على حدّ سواء (ديريدا 1976 112-113).

وبعيداً عن اللسانيات البنيوية والأنثروبولوجيا الاجتماعية، يجد ديريدا في الميتافيزيقا الغربية نمط التفكير نفسه الذي يخفي عنفه الخاص؛ ففي حالتي الفينومينولوجيا (هوسرل Husserl) والأنطولوجيا (هايدغر Heidegger)، اللتين تضعان نفسيهما ضدّ المقاربات البنيوية، وتدّعيان أنّهما تظهران معنى الأشياء كما تُظهر أو تكشف نفسها، يؤكد ديريدا أنّهما، في الحقيقة، تتشاركان البنية العنيفة نفسها، التي يُختزل فيها الاختلاف إلى ما يسميه «شمولية التشابه» (ديريدا 1978، 113). يُعدّ ارتباط نقد ديريدا مع ليفيناس أكثر تعاطفاً لكونه يقرأ ليفيناس، باعتباره يهدف إلى تجنب العنف الأصلي للتصنيف (subsumption)، الذي علقت فيه الميتافيزيقا الغربية على العموم. ومع ذلك، ينتهي ديريدا إلى اتهام ليفيناس بوقوعه في فخّ «العنف الأصلي» نفسه، وذلك من خلال فشله في الاعتراف بالتضمين المتبادل للعنف المتواصل للخطاب وشرطه اللاعنيف، المفترض والمتعلق بالإمكانية في «اللمحة الصامتة» (mute glance) (ديريدا 1978، 130). ومن ثمّ، يبدو أنّنا عالقون، سواء أحببنا ذلك أم لا، في «اقتصاد العنف» يُشار إليه أيضاً بـ «اقتصاد الحرب» (ديريدا 1978، 185)، الذي تشرع فيه كلّ محاولة لتجنّب عنف اللوغوس هذا العنف دائماً (ديريدا 1978، 156).

إذن، ما الذي تخبرنا به تحليلات ديريدا للبنيوية والميتافيزيقا حول فهمه للعنف المتصل بالسياسة؟ أولاً، فيما يتعلق بمعنى العنف نفسه، تفيد دعوى ديريدا الأساسية أنّ العنف هو الانتهاك القسري للفردية (متكامل وفريد)، وفيه تمّ حرمان الكائنات والأفعال من فرادتها المناسبة لها، وتمّ تحويلها إلى حالات خاصة لفئة

11 - انظر في هذا الصدد التمييز بين العنف باعتباره «قوة» والعنف باعتباره «انتهاكاً» في: بوفاشي (2005) (Bufachi و2007).

12 - نأخذ مصطلح «البنية الثلاثية للعنف» من بيردسورث (1996) (Beardsworth، الصفحة 20)، الذي يحلل المستويات الثلاثة أو أشكال العنف عند ديريدا. انظر أيضاً: كورسون (872-870، 2001، Corson).

أو قاعدة عامة. وهذا الانتهاك القسري، بحسب ديريدا، مفترض في اللغة كلّها، وفي الممارسات السياسية والاجتماعية ذات المعنى، بما في ذلك السياسة. ثانياً، على الرغم من أنّ مفهوم العنف عند ديريدا لا ينطوي بالضرورة على العنف الظاهري، يرى بوضوح أنّ العنف «البدائي» أساسي لكلّ من عنف القانون المصلح وعنف الانعكاس المنتهك. ثالثاً، يقترح ديريدا أنّه لا توجد إمكانية لتفجير البنية الثلاثية للعنف.

ومع ذلك، يقترح ديريدا، في معالجته لليفيناس، أنّه قد يكون من الممكن التمييز بين العنف (الأصلي) «الأسوأ» والعنف (الثانوي) «الأهون»، حالما نقرّ ونكفّ عن إخفاء (التكرار) البنية الثلاثية للعنف، التي علقنا فيها (ديريدا 1978، 162). يستيق الارتباط بين نقد ديريدا وليفيناس حجته حول القانون وقراءته لبنيامين في (قوة القانون: الأساس الغامض للسلطة) (Force of Law: The Mystical Foundation of Authority) (ديريدا 1992). في هذا النص، يبدأ ديريدا بالسؤال: ما هو الاختلاف بين قوة القانون و«العنف الذي يُعدّ غير عادل»؟ ويلاحظ أنّ العنف (Gewalt) كلمة تستعمل لكلّ من القوة المشروعة والعنف غير المشروع في اللغة الألمانية. ويباشر النقاش الذي تلا استشكال التمييز بين القوة المشروعة والعنف غير العادل عبر تحديد موقع العنف، سواء في صياغة القانون أم في إطلاقه (الذي لا يمكن تصنيفه في حدّ ذاته باعتباره شرعياً أو غير شرعي، عادلاً أو غير عادل)، وفي لحظة «القرار» أو «التأويل» التي يطبّق فيها القانون «العنف التأويلي» (ديريدا 1992، 13). ويذكرنا هذا التمييز بالتمييز بين العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ له عند بنيامين.

يردّد هذا التحديد لموقع العنف في القانون صدى حجة العنف «الأصلي» في علاقته باللغة. وتؤكد دعوى ديريدا أنّ الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تطبق بها القواعد الكونية في تنظيم السلوك البشري هي من خلال الانتهاك المسبق للفردة، من أجل أن يكون من الممكن تأويل كل الأفعال باعتبارها حالات خاصة لفئة عامة. وهذا العنف «البدائي» متأصل في تأسيس القانون نفسه؛ إنّه يؤسس التقسيمات الحصرية بين أولئك الذين تنطبق عليهم التمييزات بين القوة المشروعة والعنف غير العادل، وأولئك الذين لا تنطبق عليهم (ديريدا 1992، 18). يشير ديريدا إلى أن العديد من «المواطنين» لا يُعدّون مواطنين من الذين «يتلقون تلك المعاملة الحيوانية» في العلاقة مع القانون.

تقترح حجة ديريدا أنّ العنف المتأصل في العملية المستمرة للشرعية يتم تجاوزه دائماً من قبل العنف الأصلي الذي يؤهل القانون، لكن لا يمكن القبض عليه داخل شروطه؛ أساس للقانون «غامض» وغير قابل للفهم. إنّه يدعي، بالإضافة إلى ذلك، أنّ هذا العنف الأصلي العصيّ على الفهم تكرر باستمرار أيضاً في لحظة إصدار الحكم القضائي، التي يقرر فيها القاضي إدراج حالة خاصة تحت فئة معينة من القانون. وفي النهاية، ليس هناك قانون من أجل القانون، ما يعني أنّ شرعية أساس القانون أنه لا يمكن الحكم حكماً حاسماً (في العلاقة بالمبادئ الكونية). وفي حالة الحجج التي ستعتمد إلى تأسيس القانون الوضعي في القانوني الطبيعي،

يؤكد ديريدا أن النموذج نفسه تكرر، طالما أن القانون الطبيعي يتطلب أيضاً العنف الأسبق لاختزال الفردية إلى الخاصية؛ أو الاختلاف إلى التماثل.

وعند هذه المرحلة من الحجة، يقدم ديريدا مفهوم «العدالة» في مقابل القانون، وينشئ رابطاً بين العدالة والعنف والتفكيك والقانون. ويؤكد، في نقاشه الأولي، أن مجال القانون، بمجرد تشكيله، يصير مجالاً للقواعد والحساب. بينما العدالة، من ناحية أخرى، «غير محدودة وغير قابلة للحساب، ومتمردة على الحكم، وغريبة عن التماثل، وغير متجانسة، ومتغايرة (ديريدا 1992، 22). وبينما يتوجه القانون إلى ما هو خاص باعتباره حالة من العام؛ أي العدالة، وفقاً لديريدا، يتوجه إلى الفردي؛ حتى عندما يتم التعبير عنه في حدود كونية. إن التطلع إلى العدالة هو تحقيق العدالة للفردية، واحترام ليس «ال» شخص؛ بل «هذا» الشخص، ليس «ال» حالة؛ بل «هذه» الحالة، سواء أكان التعبير عن هذا معبراً عنه في حدود «الاستحقاق» أم «الحقوق». وإلى الآن، يقترح ديريدا أن حجة الخاصة مشابهة لتلك الخاصة بليفيناس، الذي يرى معنى العدالة باعتباره مرتبطاً بعلاقة من الالتزام غير متماثلة بشكل راديكالي بين الأنا والآخر، بدلاً من علاقات مبنية على الإنصاف والتماثل (ديريدا 1992، 22). وهناك أيضاً أصداء واضحة لبنيامين في التمييز الذي يضعه ديريدا بين العدالة والقانون. غير أن حجة ديريدا لا تتوقف عند التباين بين العدالة والقانون. يدعي القانون أنه يطبق نفسه باسم العدالة، والعدالة مطالبة بتأسيس نفسها باسم القانون القابل للتنفيذ (enforceable) (ديريدا 1992، 22).

سببت العلاقة المتبادلة بين القانون والعدالة سلسلة من المشاكل لكليهما؛ فالعدالة (الموجهة إلى الفردية) حرفياً هي ما تتم إبادته من قبل القانون، ليس بشكل عرضي؛ بل باعتباره جانباً ضرورياً مما هو عليه القانون. لكن الطريقة الوحيدة لتقديم العدالة هي من خلال توسيط القانون. وفي الوقت نفسه، إن توجيه العدالة إلى الفردية يُعد أيضاً إمكانية لتفكيك القانون؛ لذلك ترتبط على نحو غامض بالعنف الذي يؤسس القانون. تفكك العدالة القانون لأنها تضع كلاً من الأساس (الفعل المؤسس لدستور يؤسس ما يسميه المرء بالفرنسية (l'état de droit) (ديريدا 1992، 24)، وتأويل (قرار القاضي) القانون موضوع مساءلة، مشيرة إلى الطرق التي لا يمكن للقانون أن يفسر بها نفسه في حدود القانون (1992، 22-26). وبهذا المعنى، تعيق العدالة أي نظام حكم معطى من خلال توجيهها دائماً إلى الطرق التي سيفشل بها أي تطبيق للقانون في تحقيق العدالة لفردية كل حالة.

ترتبط العدالة ارتباطاً غامضاً بالعنف الذي يؤسس القانون من ناحيتين؛ أولاً، لأن أي أساس للقانون رد على فشل القانون في تحقيق العدالة داخل إطار قضائي أو دستوري قائم. وهذا يعني أن العدالة يتهددها دائماً خطر أن تصبح عنفاً في صورة تأسيس أصلي جديد للقانون. ثانياً، لأنها موجهة إلى الفردية، ومن ثم هي عصية على الفهم ومستحيلة بالطريقة ذاتها، كما هو حال لحظة التأسيس أو لحظة القرار التي تقع خارج

نطاق القانون، والتي من خلالها يتم تأسيس القانون. ولذلك، يبدو كما لو أنّ العدالة «مرعبة» بالطريقة ذاتها كما هو حال الحدث «الذي يستحيل فهمه»، والذي يولد «أو» «القرار» الذي يديم النظام الشرعي.

يشير تحليل ديريدا للتمييز بين العدالة والقانون، والتضمين المتبادل بينهما، قلقاً مزدوجاً: يهّم الأول الآثار المدمّرة المحتملة على الالتزام السياسي لفكرة العدالة خارج نطاق القانون والحساب؛ ويهّم الثاني كيف أنّ فكرة العدالة نفسها قد «تصاغ من جديد» من قبل العنف (ديريدا 1992، 28). يُقدّم مفهوم «التسييس» (politicisation) على أنه التفاوض الجاري بين الاستحالة والخطر المتضمنين في التطلعات إلى العدالة والعنف المتأصل في القانون. وهذا يعني التساؤل المستمر حول كيف وأين يتم تأسيس القانون وتطبيقه على المستوى الكلي (مثال القانون الدولي)، وفي المناطق (على ما يبدو) الأكثر «ثانوية» و«تهميشاً». وهذا من أجل تحدّي الطرق التي تكون فيها المطالبات بالعدالة قد «وُضعت وحُلّت بشكل تعسفي؛ أي دفنت وأُخفيت وكتبت» في أساس القانون وامتداده؛ بل أيضاً للتمييز بين الحساب وقابلية الحساب الأهون، والحساب وقابلية الحساب الـ «أسوأ» (ديريدا 1992، 28، و1994، 25-26). وبوضعه لائحة ببعض المناطق «الهامشية» من أجل تسييس القانون، يشير ديريدا إلى مجموعة من القضايا المختلفة، من تنظيم تدريس اللغات وممارستها، إلى الاستعمال العسكري للبحث العلمي، والإجهاض، والقتل الرحيم، والهندسة الحيوية، وحقوق الحيوانات (ديريدا 1992، 29). غير أنّ من الواضح أنّ ما هو على المحك، بالنسبة إلى ديريدا، ليس وضع العدالة (اللاعنف) ضدّ القانون (العنف)؛ بل هو شيء أكثر من ذلك بكثير؛ مثل محاولة الحكم بين العنف الأهون والعنف «الأسوأ»؛ ما دام أن العدالة لا يمكنها أن تهرب من القانون. وفي محاولته المواصلة في هذه الدعوى المتعلقة بعدم قابلية استئصال (ineradicability) العنف الموجود في العلاقة بين العدالة والقانون، يتّجه ديريدا إلى مقال بنيامين «نقد العنف».

وكما رأينا سابقاً، تُعدّ قراءة ديريدا لبنيامين في (قوة القانون) محيرة ومثيرة للجدل¹³، وهو، في الواقع، يقدّم قراءتين لنص بنيامين؛ الأولى عبارة عن تعليق مفصّل يتضمّن الكثير من الاقتباسات المباشرة من النص، وإثارة أسئلة نقدية محدّدة (ديريدا 1992، 29-57). أما الثانية، فتأملية وجدالية إلى حدّ كبير (ديريدا 1992، 57-63). وبالنظر إلى الحذر الذي قارب به ديريدا النص، يجدر بنا النظر بحذر إلى هذا التجاور. في قراءته الأولى لنصّ بنيامين، انشغل ديريدا بالطرق التي من خلالها تُعدّ المواقف المزدوجة لبنيامين بين العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ للقانون، وبين العنف الأسطوري والعنف الإلهي، غير مستقرة، وتميل إلى الانهيار، أو التشابك، أو تلازم بعضها بعضاً (ديريدا 1992، 44-55).

يشير ديريدا إلى الطريقة التي تُعدّ فيها العلاقة بين العنف الصانع للقانون والحافظ له، في تصوّر بنيامين، حلقة ذاتية التدمير، وكي يحافظ القانون فيها على نفسه، باعتباره قانوناً يجب عليه أن يقيم بشكل

13 - على سبيل المثال، انظر: مكورميك (McCormick): (2001a, esp. 396, 410, 414 and 2001b)

دائم العنف الأسطوري المؤسس للقانون من أصوله، ومن ثمَّ يجعل نفسه عرضة لتحديات صناعة القانون الجديدة. وبهذا المعنى، إنَّ طبيعة العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ له غير محدّدة أو غير مقررّة ومفتوحة باستمرار على التغيير والاضمحلال والتجديد. وفي الوقت نفسه، يشير ديريدا إلى الكيفية التي تجعل من المستحيل اتخاذ قرار بشأن تحديد العنف «الخالص» أو «الإلهي»، بالنظر إلى اعتراف بنيامين بأنَّ مثل هذا العنف غير قابل للمعرفة من الناحية الإنسانية، ناهيك عن محاولة معرفته (بشكل غير مباشر) بعد فوات الأوان (ديريدا 1992، 55-65).

تؤكد قراءة ديريدا الأولى لنصّ بنيامين من جديد الحجة التي وضعها سابقاً في المقال الذي تمّ فيه استكشاف العلاقات بين القانون والعدالة، وبين القانون والعنف، وبين العدالة والعنف. وبالنسبة إلى ديريدا، ليس هناك «خارج» خالص للقانون، سواء أُنهم على أنه عدالة خالصة أم على أنه عنف خالص، ومن ثمَّ مفرّ من القانون والطرق التي بها يلزمه كلُّ من العنف والعدالة. وهذا شيء يأخذه، باعتباره موضوع برهانٍ بواسطة حجة بنيامين الخاصة، لكنّه شيء لم يعترف به بنيامين نفسه بالقدر الكافي؛ فحيث يبدو أن بنيامين يحافظ على اليهودي (العنف الإلهي) واليوناني (العنف الأسطوري) متميزين، نجد، على النقيض من ذلك، أنّ «الخطابات التفكيكية لم تقدم نفسها، في مشاركتها التعددية غير القابلة للاختزال، في طريقة غير خالصة ومتشابهة ومتفاوتة عليها وزائفة وعنيفة في كلّ علاقات القرابة تلك (دعونا نسميها اليهودية -اليونانية لتوفير الوقت) بين القرار وعدم إمكانية اتخاذ القرار (ديريدا 1992، 56). وبقوله هذا يواصل ديريدا مشيراً إلى أنّ بنيامين نفسه، قبل نهاية النص مباشرة، يحيل على العنف الأسطوري، باعتباره عنفاً إلهياً «جرى تزييفه»، وهكذا يبرهن مرةً أخرى كيف أن المصطلحات التي يقدّمها بنيامين، باعتبارها منفصلة تصبح متشابهة على نحو متبادل (بنيامين 1978 [1921]، 300).

ومع ذلك، تنتهي قراءة ديريدا الأولى لبنيامين إلى اقتراح أنّ ملاحظات بنيامين الأخيرة في النصّ تعزّز فكرة التفريق بين الأسطوري والإلهي، وبين القانون والعدالة، في إدانتها الصريحة للأول، واحتفائها بالآخر. تؤسس تلك الجمل الأخيرة في نصّ بنيامين لقراءة ديريدا الثانية لبنيامين التي بدلاً من أن تكون تحليلاً نصياً قريباً، تقدّم نفسها على أنها محاولة لتأويل «الفضاء الإشكالي والتأويلي، الذي قد يكون فيه خطابه حول الحل النهائي مدرجاً» (ديريدا 1992، 58). وهنا يشتغل ديريدا من خلال مجموعة من الأجوبة على الهولوكوست، التي يمكن أن تنتج عن عمل بنيامين. ولفعل هذا، يؤكد تلك الجوانب في حجة بنيامين التي تُعدّ معادية للبرالية وللنزعة الإنسانية والتنوير. لقد بلغت هذه القراءة أوجها مع الدعوى القائلة إنّ الفضاء التأويلي المفتوح، من خلال نصّ بنيامين، يترك إغراء «التفكير في الهولوكوست باعتباره تجلياً للعنف الإلهي غير قابل للتأويل» مفتوحاً (ديريدا 1992، 62).

وعلى النقيض من التحليل النصي المفصل السابق، يبدو ديريدا هنا وقد تحرّك بعيداً عن كتابات بنيامين، في سياقه السياسي والتزامه المعادي للفاشية. وديريدا جاد في تأويله. وهذا واضح من الحاشية الطويلة على (قوة القانون)، التي شكّلت مقدّمة الجزء الثاني من المقال عندما أُلقيت كمحاضرة (ديريدا 1992، ملاحظة المحررين، 63-66). إنّما يمكن تأويله فقط على أنه العنف في قراءة ديريدا يتولّد بشكل واضح من خلال قلقين اثنين¹⁴؛ فهناك، أولاً، الآثار المدمرة المحتملة على الفعل السياسي من الاعتراف بتشابك العدالة مع العنف، وثانياً، هناك الخوف (يستعمل كلمة «الفرع») من كيف أنّ فكرة العدالة، باعتبارها غير قابلة للحساب، قد تصير ملائمة من جديد من قبل العنف الأسوأ (ممثلةً هنا بالحل النهائي). وفي تعليقاته الختامية، يلاحظ ديريدا أنّ (نقد العنف) لبنيامين «لا يزال بالنسبة إليّ مفرطاً في طابعه الهيدغري، أو في طابعه الخلاصي - الماركسي، أو في طابعه الأركيو - أخروي» (ديريدا 1992، 62).

خلاصة

يتمثّل عبء هذه المقالة في أنّ كلاً من أغامبين وديريدا يأخذ على محمل جدّي مسألة العلاقة بين السياسة والعنف، ويضع، على وجه الخصوص، في طليعة تفكيره المسألة المتعلقة بما إذا كان ممكناً وجود سياسة تَهْرُبُ من العنف أو تتغلّب عليه. وقد أكّدا بطريقتين مختلفتين أنّ السياسة غير العنيفة ممكنة. ومع ذلك، فإنّ هذه الإمكانية مضللة بل منعدمة. فكلاهما يرى العلاقة العميقة بين السلطة السيادية الحديثة، والفلسفات الحتمية التي تفترض نهاية للتاريخ (سواء أكان ذلك تقدماً أم منذراً بنهاية العالم (apocalyptic) والعنف الذي لا مفرّ منه فعلياً. وهنا نريد أن نركّز على بعض المشاكل والصعوبات التي تحدّدها في مواقف كلّ منهما. وهذه القضايا تتصل بمسائل المعيارية والمقاومة السياسية.

بالنسبة إلى أغامبين، يتعارض الزمن الخلاصي مع المعيارية، فضلاً عن القانون. ومع ذلك، فإنّ هذا الموقف المضاد في الآن نفسه ذو طابع إشكالي؛ لأنّ المعيارية نفسها تعتمد على القوة الخلاصية وانفتاحها المطلق. وفي حالة الاستثناء، يدرس أغامبين فكرة «الجدلية» بين التوجهات المعيارية والتوجهات غير المعيارية داخل تاريخ النظام الشرعي الغربي. وهنا نجد، مع ذلك، أنّ انطماس الحدود بين العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ له هو الذي يشكل مصيرنا الحالي. فعندما «نتزامن هذه في شخص واحد»، وتجتمع معاً في حالة الاستثناء، «يحوّل النظام السياسي - القضائي نفسه إلى آلة قتل» (أغامبين 2005، 86).

يقترح في نقاط مختلفة إمكانية تحدّي هذا السيناريو المتشائم؛ ففي عمله (وسائل بلا غاية) (Means Without End)، يحيل على الطرق التي تنتج بها الديمقراطيات المذهلة أيضاً «الفردات»؛ أي تلك الحركات والأحداث التخريبية التي تشكّل عائقاً خلاصياً لتمثيل الدولة (أغامبين 2000، 114-116). لكنّ

14 - انظر مكورميك 2001، 407 بخصوص تأويل «عنف» معاملة ديريدا لنصوص بنيامين.

الحجج، التي يدافع بها عن القوة المعيارية لما هو غير معياري، عالقّة دائماً في المفارقة نفسها. فإما أنّ القوة الخلاصية الضعيفة تطلق نظاماً جديداً للمعيارية، وإما أن تظل قدرة خلاصية «ضعيفة» يستحيل توقّعها أو توجيهها، وتقنى في إنجازها الخاص (أغامبين 2005، 59).

إنّ استخدام اللغة الثيولوجية من قبل أغامبين، ومن قبل بنيامين، له - بلا شك - أثر تأكيد الطابع المطلق للتمييزات بين «السياسة كالمعتاد» الغارقة بشكل غير قابل للإلغاء في عنف القانون، والسياسة الثورية الحقيقية، التي تنفصل فيها السياسة عن كلّ من عنف الدولة، وعن تصنيف الفعل السياسي تحت قراءات التاريخ التي تعتمد خطاطة الوسائل - الغايات. لا يعتمد «الآخر» الخلاصية للعنف الصانع للقانون والعنف الحافظ له على الإيمان بأيّ نظام أخروي. وعلى الرغم من المصطلحات الثيولوجية، التي يكتب بها كلا الرجلين، فإنّ اللحظة الخلاصية، بالنسبة إليهما، توجد داخل التاريخ لا خارجه. ومع ذلك، توصف هذه السياسة «الأخرى» بأنّها «خالصة» أو «إلهية» وهي غير قابلة للمعرفة؛ لأنّه لا يمكن تأطيرها داخل المصطلحات السياسية القائمة. يماثل تحليل أغامبين للسيادة الحديثة، بشكل لا لبس فيه، بين كلّ السياسات وكلّ أنواع العنف وبين الهيمنة المطلقة، مستعيداً تصوّر بنيامين للعنف الأسطوري باعتباره «قوة دموية فوق الحياة الصرفة من أجل ذاتها» (بنيامين 1978 [1921]، 297). وثمة بديل لهذا الأمر يمكن الاتكال عليه فقط في وضع الاستحالة. إنّ الطابع غير المعياري لمعيارية القوة الخلاصية الضعيفة سيختار مجدداً العودة إلى جدلية عنف القانون. لا يمنحنا هذا التصرّو أية أدوات للتمييز؛ إذ تمّ محو أية اختلافات بين الجهد الإنساني وجهد الإبادة الجماعية، وبين الدول الليبرالية والدول الفاشية، وبين قوانين الإجهاض والهولوكوست.

في المقابل، يشهد الارتباط بين ديريدا وبنيامين على قلق الأخير بشأن أيّ محو ممكن للاختلافات بين الليبرالية والفاشية¹⁵. كلّ السياسات عنيفة، بناء على تفسير ديريدا، غير أنّها أكثر أو أقلّ عنفاً، إلى حدّ أنّها تعترف أو لا تعترف بعنفها الخاص. فإذا اعترفت بالعنف، يحدث اتصال داخلي بين القانون والعدالة، وبين ما يقبل الحساب وما لا يقبل الحساب. أمّا في ظروف عدم الاعتراف، حتى عندما تكون النوايا حسنة، فإنّ العدالة تدرج تحت العنف. وأيّة صياغة لوصف محدّد لما يجب أن يكون تدعو إلى إعادة الاستنثار بالعدالة من قبل العنف.

15 - بالنسبة إلى كلّ من ديريدا وأغامبين، إنّ قراءتهما لنظرية بنيامين المطوّرة لسلطة الدولة الحديثة تُعدّ ملوّنة إلى حدّ كبير باهتمامهما بالعلاقة بين أفكار بنيامين وتلك الخاصة بكارل شميت (كارل شميت 1985 [1922]، 1985 [1923]، 1986 [1918] و 1996 [1927]). يعلق ديريدا على «التشابها» بين موضوعات بنيامين وشميت (ديريدا 1992، 66)، وعلى رسالة شميت إلى بنيامين (ديريدا 1992، 31) (يلاحظ ماكورميك أنّ نص ديريدا قد يقودنا إلى الاعتقاد بأنّ شميت وبنيامين «كانا متراسلين مخلصين» (ماكورميك 2001، 410)). لقد بذل أغامبين العديد من الصفحات لتحليل الطبيعة الدقيقة لردّ شميت على بنيامين، وفي تحليل تبني بنيامين (في أطروحات عن فلسفة التاريخ) لبعض استدلالات شميت (أغامبين 2005، 52-64). إنه مهتم بقلب الفكرة الفاضحة القائلة إنّ بنيامين كان مهتماً بشميت، من خلال إثبات اهتمام شميت ببنيامين. يشير أغامبين إلى تفتّن ديريدا لـ «المراوغات الخطيرة» في نصّ بنيامين، معترفاً بأنّ رسم العنف الإلهي، الذي «يعزل القانون»، لا يساهم فعلاً بشيء في هذه القراءة؛ لكنّه يرى أنّ ربط ديريدا للعنف الإلهي بـ «الحل النهائي» النازي هو «سوء فهم غريب» (أغامبين 1998، 64).

لا يستنتج ديريدا من هذا أية حاجة إلى رفض تشابكات السياسة. فبالنسبة إليه، عنف القانون ليس عناً مطلقاً. يعتمد هذا الأخير على وسائله الخاصة، ويدمجها متراجعاً في شكل اعترافنا بالاعتماد المتناقض على اختزال الفردية إلى الخاصية التي تجعله ممكناً. وعلى الرغم من أن العمل، انطلاقاً من هذا الاعتراف، يتورط دائماً في العنف مرة أخرى، إلى درجة أن هذا الفعل يُعدّ وعياً ذاتياً بالطرق التي يُعدّ فيها متورطاً في البنية الثلاثية للعنف، وعندها يمكن أن يتطلع إلى عنف «أهون» بدلاً من العنف «الأسوأ». وعندما يتحدث ديريدا عن ضرورة الالتزام السياسي فيما يتعلق بالقانون وتنظيم الموضوعات من تدريس اللغات إلى القتل الرحيم، فإنه يدعو على وجد التحديد إلى توجيه هذا الالتزام نحو عنف أقل من خلال التطلع نحو عدالة غير قابلة للتحقيق.

إنه يشير، من أجل المساءلة، إلى ضرورة تسييس جميع مظاهر السلطة السيادية عبر جميع ميادين السياسة. وفي هذا الصدد، يفتح أمامنا تحليل ديريدا للعلاقة بين العنف والسياسة إمكانيات التمييز التي غابت من تحليل أغامبين.

ومع ذلك، لا تزال حجة ديريدا تطرح بعض المشكلات؛ فعلى وجه الخصوص، إن مفهومه للعنف المجرد والمفرط في طابعه الصوري يحدّ من قدرة تحليله على التصدي للعنف «الأسوأ» المتماهي في «قوة القانون» مع الإبادة «اللادموية» للملايين في غرف الغاز. وفي بنيته الثلاثية للعنف، يتوجه الانتباه مراراً وتكراراً إلى تأسيس وحفظ القانون (المستويان الأولان). غير أن القليل من الانتباه تم توجيهه إلى ممارسات العنف التألمي، التي تم التعامل معها باعتبارها مشروطة من قبل المستويين الأولين. ومتى عمد ديريدا إلى معالجة الحالات التجريبية للعنف التألمي، كما في حالة ذلك العنف الذي يرافق التغيير الثوري، فإنه دائماً ما يعود بتحليله إلى القانون، أو إلى مستوى العنف «الأصلي». يعامل العنف الظاهراتي؛ أي العنف الذي هو جزء من السياسة اليومية، على أنه لا يمتلك أية افتراضات أو تضمينات متميزة، غير تلك المتجذرة في أصل قمع الفردية وإدامتها. ومن الناحية المعيارية، منح العنف الظاهراتي وزناً أقل من أنواع العنف التي تسنده.

ولهذا الأمر نتيجتان غير مريحتين، أولاً، هذا التهميش المعياري للعنف الظاهراتي يقطع الطريق الوحيد الذي ربما يكون تمييز ديريدا بين العنف الأسوأ والعنف الأهون جعله واضحاً. وبما أنه يعود دائماً إلى الوصف الصوري لما يعنيه العنف، فإن ديريدا يعرقل سبل التمييز بين مختلف الإجراءات القانونية والسياسية. ولسنا ببساطة في موقع، مستعملين إطاره، يسمح لنا بالتمييز بين أشكال العنف، أو بين استعمالاتها وآثارها، أو يسمح لنا بفهم الطبيعة المعقدة لمختلف مظاهر «العنف الأسوأ»: وهناك، بعد كل هذا، الكثير في الطريقة التي تدعم بها الافتراضات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والشرعية والسياسية إمكانية غرف الغاز بدلاً من الإنكار البسيط لعنفها الذي ارتكبه الجاني (بغض النظر عن مدى أهمية ذلك الإنكار). ثانياً، تم تجاهل العنف باعتباره ممارسة أضفي عليها الطابع المؤسسي، وباعتباره أسلوباً للوجود في العالم. وهذه

نتيجة متصلة بالأولى؛ فباعتباره أسلوباً للوجود، لا يشتمل العنف على الجناة والضحايا فحسب، بل يشتمل أيضاً على مجموعة كاملة من الظروف الاجتماعية المادية والسياسية والنفسية للإمكانية.

وعلى وجه الخصوص، سيتمنى المنظرون السياسيون أن يسألوا، كيف يمكننا أن نمفهم (conceptualise) العنف والسياسة في حدود لا تؤكد ضرورة العلاقة بينهما، ولا تعتمد على استدعاء الزمن الخلاصي لكسر علاقتهما. ستتضمن الردود على هذا السؤال دراسة لتاريخية أشكال العنف وتجسيدها وتأثيراتها السياسية. إنَّ نوع الخطأ التي بناها كلٌّ من ديريدا وأغامبين، والتي تكون فيها السياسة إمّا عنفاً كلياً، وإما قائمة على اللحظات العابرة للإمكانية الخلاصية، يجعل مثل هذه الأسئلة الرئيسة غير قابلة للطرح على نحو فعال.

نبذة عن الكاتبين

Elizabeth Frazer, New College Oxford and Department of Politics and International Relations, University of Oxford, Oxford OX1 3BN, UK, email: elizabeth.frazer@new.ox.ac.uk

Kimberly Hutchings, Department of International Relations, London School of Economics and Political Science, Houghton Street, London WC2A 2AE, UK, email: k.hutchings@lse.ac.uk

المراجع

Agamben, G.:

- (1993), *Infancy and History: The Destruction of Experience* (trans. L. Heron) (London: Verso).
- (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (trans. D. Heller-Roazen) (Stanford, CA: Stanford University Press).
- (1999), *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (New York: Zone).
- (2000), 'Notes on Politics', in S. Buckley, M. Hardt and B. Massumi (eds), *Means without End: Notes on Politics* (trans. V. Binetti and C. Casarino) (Minneapolis, MA: University of Minnesota Press), 109–118.
- (2005a), *State of Exception* (trans. K. Attell) (Chicago, IL: University of Chicago Press).
- (2005b), *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (Stanford, CA: Stanford University Press).

Arendt, H.:

- (1969), *On Violence* (New York: Harcourt Brace).

(ed.) (1999), *Illuminations* (London: Pimlico).

Beardsworth, R., (1996), *Derrida and the Political* (London: Routledge).

Benjamin, W.:

- (1978 [1921]), 'Critique of violence', in P. Demetz (ed.), *Reflections* (New York: Schocken Books), 277-300.
- (1999 [1950]), 'Theses on the philosophy of history', in H. Arendt (ed.), *Illuminations* (London: Pimlico), 245-255.

Bourke, J.:

- (1999), *An Intimate History of Killing: Face to Face Killing in Twentieth-Century Warfare* (London: Granta).
- (2008), *Rape: A History from 1860 to the Present Day* (London: Virago).

Bufachi, V.:

- (2005), 'Two concepts of violence', *Political Studies Review*, 3: 2, 193-204.
- (2007), *Violence and Social Justice* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).
- Collins, R., (2008), *Violence: A Micro-Sociological Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Corson, B., (2001), 'Transcending violence in Derrida: A reply to John McCormick', *Political Theory*, 29: 6, 866-875.

Derrida, J.:

- (1976), *Of Grammatology* (trans. G. C. Spivak) (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press).
- (1978a), *Writing and Difference* (London: Routledge and Kegan Paul).
- (1978b), 'Violence and metaphysics: An essay on the thought of Emmanuel Levinas', in *Writing and Difference* (London: Routledge and Kegan Paul), 79-153.
- (1978c), 'Force and signification', in *Writing and Difference* (London: Routledge and Kegan Paul), 3-30.
- (1982), 'Différance', in *Margins of Philosophy* (London: Harvester Wheatsheaf), 1-27.
- (1992), 'Force of law: The mystical foundation of authority', in D. Cornell, M. Rosenfeld and D. G. Carlson (eds), *Deconstruction and the Possibility of Justice* (London: Routledge), 3-67.
- (1994), *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning and the New International* (trans. P. Kamuf, intro. B. Magnus and S. Cullenberg) (London: Routledge).
- (1997), *Politics of Friendship* (trans. G. Collins) (London: Verso).
- Fanon, F., (1965), *The Wretched of the Earth* (London: Penguin).

Frazer, E. and Hutchings, K.:

- (2007), 'Argument and rhetoric in the justification of political violence', *European Journal of Political Theory*, 6: 2, 180-199.
- (2008), 'On politics and violence: Arendt contra Fanon', *Contemporary Political Theory*, 7: 1, 90-108.

- (2009), 'Politics, violence and revolutionary virtue: Reflections on Locke and Sorel', Thesis11: A Journal of Critical Theory and Historical Sociology, 97: Special Issue, 45-62.
- (2010), 'Virtuous violence and the politics of statecraft in Machiavelli, Clausewitz and Weber', Political Studies, doi: 10.1111/j.1467-9248.2010.00841.x.
- (forthcoming), 'Foucault and Derrida on politics, discourse and meaning: Avowing violence', Philosophy and Social Criticism.
- Galtung, J., (1975), Essays in Peace Research (Copenhagen: Ejlers).

McCormick, J. P.:

- (2001a), 'Derrida on law: Or, poststructuralism gets serious', Political Theory, 29: 3, 395-423.
- (2001b), 'Justice, interpretation and violence: A rejoinder to Corson', Political Theory, 29: 6, 876-881.
- Omurchadha, F., (ed.) (2006), Violence, Victims, Justification (Bern: Peter Lang).
- Scarry, E., (1985), The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World (Oxford: Oxford University Press).

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com

www.mominoun.com