



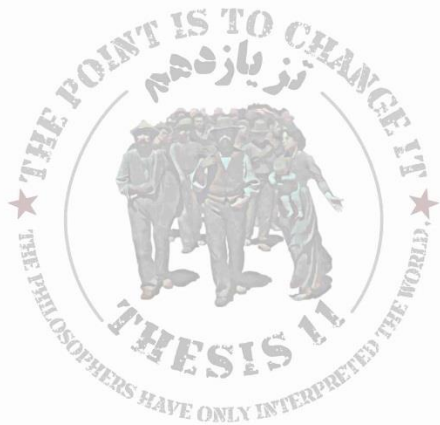
* تز یازدهم *

اخلاق بقا:

رهیافتی دموکراتیک
به سیاست زندگی

دیدیه فاسن

ترجمه: صالح نجفی
و سه‌نند ستاری



اخلاق بقا: رهیافتی دموکراتیک به سیاست زندگی

دیدیه فاسن^۱، ترجمه: صالح نجفی و سهند ستاری

اصل این است: زندگی بقا است.

ژاک دریدا^۲

انسان چیست؟ از عهد باستان، یک راه مواجهه با این سؤال و جواب دادن بدان تمایز نهادن میان انسان و حیوان بوده است یا به بیان بهتر طرح این سوال بوده است که چه عاملی باعث می شود انسان ها فقط حیوان نباشند. جواب ارسطو مشهور است: او تأکید کرد، «انسان حیوانی مدنی بالطبع است» [یا، به تعبیر دیگر، انسان از روی طبع حیوانی سیاسی، یعنی ساکن در مدینه یا دولتشهر، است]. همچنین ارسطو تأکید کرد قوه نطق -- یا زبان -- به انسان شعور تشخیص خیر و شر و حق و باطل [یا عادلانه و ناعادلانه] بخشیده است [و همین توانایی انسان را از کیفیت منحصر به فرد مذکور بهره مند ساخته است].^۳ در طی قرن بیستم، این سؤال درباره ماهیت انسان، در دودمانی فلسفی که از والتر بنیامین آغاز می شود و به هانا آرنت و سرانجام جورجو آگامبن می رسد، از نو در قالب سؤالی راجع به معنا و ماهیت «زندگی» یا «حیات»^{*} صورت بندی شده است، و گاهی حتی با تعبیر تازه «بیوپلیتیک» یا «زیست سیاست» -- یا به بیان دقیق تر، «سیاست زندگی»^۴ بدین ترتیب تمایز میان انسان و حیوان به صورت تفاوت میان دو تراز زندگی درآمده است: زندگی در تراز جسم یا زیست شناسی که بین انسان و سایر موجودات قلمرو حیوانات مشترک است و زندگی اجتماعی یا سیاسی که انسان را در میان جانداران بی همتا می سازد.

این قرائت از وضع بشر زاییده تجربه دو جنگ جهانی و دو نظام تام‌گرایی سیاسی است و به‌تازگی چرخشی تراژیک و قالبی رادیکال یافته است و محور تحلیل وضعیت پناهجویان و آوارگان و قربانیان فقر و سلطه شده است، تحلیلی که اردوگاه را نمونه تمام‌عیار تمثال زیست‌سیاسی معرفی می‌کند. در پرتو آنچه می‌توان میراث ژاک دریدا تلقی کرد، و در عین حال در پرتو تجربه شخصی فعالیت‌م در شهرک‌های سیاه‌نشین و بومی‌نشین‌های سابق آفریقای جنوبی، در این مقاله درباره این نگاه به سیاست زندگی بحث خواهیم کرد، نگاهی که در یک دهه گذشته تأثیری روزافزون در حوزه علوم انسانی و علوم اجتماعی یافته است، و می‌کوشم قرائتی بدیل پیش‌نهم.

«مدتها قبل از مواجهه با تجربه بقا که در حال حاضر با آن دست‌وپنجه نرم می‌کنم، نوشته بودم بقا مفهومی خاص‌نگاهی است که مقوم خود ساختار چیزی است که هستی [انسان] می‌خوانیم. به بیان ساختاری، ما زنده‌ماندگان و جان‌به‌دردرنگانیم، و داغ این ساختار بر جبین‌مان پیدا است، ساختار رد‌پا، ساختار شهادت‌دادن. باین‌حال، نمی‌خواهم بر دیدگاهی مهر تأیید بزنم که می‌گوید بقا بیشتر در جبهه مرگ و گذشته است تا در جبهه زندگی و آینده. نه، واسازی همیشه در جبهه تأیید زندگی و آری‌گفتن به آن است.»^۵ ژاک دریدا چند هفته قبل از مرگش این مصاحبه را با لوموند به انجام رساند و در آن تصور خود را از زندگی در حکم بقا به تفصیل باز کرد. او که از بیماری لاعلاجی رنج می‌برد این راز را با مخاطبان در میان گذاشت: «از وقتی مسائل مربوط به سلامت و تندرستی‌ام حاد و حادث‌تر شده‌اند، مسئله بقا و لغو حکم اعدام [یعنی زنده‌ماندن و تعلیق اجرای مجازات]، که همیشه و به‌معنای حقیقی هر لحظه و هر ساعت ذهنم را به شیوه‌ای انضمامی و خستگی‌ناپذیر به خود مشغول داشته است، این روزها رنگ‌وبویی متفاوت یافته است.» با ارجاع به جمله‌ای که در یکی از کتاب‌هایش استفاده کرده بود («بالاخره دلم می‌خواهد بدانم باید چگونه زندگی کنم») با طنزی تلخ و نافذ می‌گوید: «نه، من هرگز یاد

نگرفتم زندگی کنم. اصلاً و ابداً! یادگرفتنِ زندگی کردن لاجرم یعنی یادگرفتنِ مردن. من هرگز یاد نگرفتم مرگ را قبول کنم. هنوز که هنوز است مقاومت می‌کنم در برابر اینکه به من حکمتی بیاموزند که یادم دهد چگونه بمیرم.

بااین‌حال، ورای اضطراب این «زمانِ منقبض‌شونده تعلیق» (اضطرابی که او با طنز رد می‌کند و می‌گوید، «قرار نیست اینجا بولتن بهداشتی تهیه کنیم»)، مسئله عام‌تر بقا است که فیلسوف می‌خواهد درباره آن تعمق کند: «من همیشه به مسئله بقا علاقمند بوده‌ام، مفهومی که معنایش چیزی به زندگی و مرگ نمی‌افزاید. اصل این است: زندگی بقا است.» در واقع این دو جنبه از نظر او پیوندی تنگاتنگ با هم داشتند: تجربه شخصی او تکرار تجربه کلی هستی‌انسانی بود و محک تجربه شرایط خاصی که از سر می‌گذراند این واقعیت ساختاری را در نظرش واضح‌تر و دردناک‌تر می‌نمود. هرچه نباشد، در آستانه مرگ، فکرکردن به بقا در این مصاحبه چنان مکرر می‌شود که به اقرار به ایمان می‌انجامد: «هرچه درباره بقا به قصد پیچیده‌کردن تقابل زندگی و مرگ می‌گویم از تلاشم برای تأیید بی‌چون و چرای زندگی نشأت می‌گیرد. بقا زندگی‌ای ورای زندگی، زندگی‌ای بیش از زندگی، است و گفتاری که من بر آن صحنه می‌گذارم راجع به مرگ نیست. برعکس، این گفتار تأیید موجود زنده‌ای است که زندگی را و بنابراین بقا و زنده ماندن را به مرگ ترجیح می‌دهد، زیرا بقا فراتر از زنده ماندن محض است؛ بقا پرشده و پرشورترین صورت زندگی ممکن است.»

می‌خواهم نشان دهم تصور دریدا از زندگی در حکم بقا، به‌لطف چندمعنابودن و حتی ابهام و ابهامش، می‌تواند بدیلی برابرِ تصویری از زندگی ارائه کند که، از بنیامین تا آگامبن، و در منظری یکسره متفاوت، از لامارک تا کانگیلم، چارچوب نوعی ثنوی‌انگاری و سوسه‌انگیز برای علوم انسانی و علوم اجتماعی پیش نهاده‌اند. تبار هر دو روایت به ارسطو می‌رسد. در یک روایت، زندگی یک امر واقع زیست‌سیاسی نموده می‌شود: «در پشت فرایند لبریز از کشمکش‌هایی که به باز شناسی حقوق و آزادی‌های صوری منتهی می‌شود ج‌سم از سان محرم/مقدس به‌همراه

همزادش، یعنی قدرت حاکم، ایستاده است، انسانی که زندگی‌اش را نمی‌توان طی مناسک رسمی قربانی کرد ولی می‌توان او را کشت.» این صورت‌بندی آگامبن است در کتاب *هومو ساکر* در قسمتی که نظریه‌اش را راجع به «زندگی عاری» [= حیات برهنه] بسط می‌دهد.^۶ بر این اساس، آگامبن از «سیاسی ساختن زندگی» در نظام‌های سیاسی تام‌گرا تا «منزوی ساختن زندگی محرم/مقدس» در دموکراسی‌های معاصر پیوستاری تعریف می‌کند که در آن زندگی همواره در سیطره قدرت است. در روایت مقابل، زندگی پدیده‌ای زیست‌شناختی تصور می‌شود. ژرژ کانگیلم در مدخل «زندگی» دانشنامه *آن‌سیکلوپدی/ونیورسالیس* می‌نویسد، «هر داده‌ی تجربی که بتوان آن را چون تاریخی که در حد فاصل تولد و مرگش شکل می‌گیرد دنبال کرد زنده است و به دانش زیست‌شناسی تعلق می‌گیرد.»^۷ کانگیلم در مرور گاه‌شمارانه نظریه‌های زیست‌شناسی از تصورات عهد باستان تا علم ژنتیک معاصر زندگی را در رشته‌ای متوالی عرضه می‌کند: زندگی به‌مثابه «جانداري»، به‌مثابه «ماشینی متحرک»، به‌مثابه «سازواره»، و به‌مثابه «اطلاعات» — و همه می‌دانند که ژنوم یا ماده ژنتیکی یک فرد را غالباً «مرزگان زندگی» می‌خوانند.

به‌عبارت دیگر، این دو قرائت زندگی را چیزی تلقی می‌کنند که (از نظر آگامبن) می‌توان آن را معدوم کرد و (از نظر کانگیلم) در حد فاصل تولد و مرگ شکل می‌گیرد. علوم اجتماعی عمدتاً از این دو خزانه بهره برداشته‌اند: از خزانه اول برای درک حکمرانی بر جمعیت‌ها و ابنای بشر استفاده شده است؛ و خزانه دوم آب‌شخوری بوده است برای جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی علوم و فنون. البته این دو الگو، با وجود تفاوت‌هایشان، متکی به مقدمات منطقی یکسانند. هر دو به زندگی به چشم پدیده‌ای فیزیکی می‌نگرند، خواه آن را «زندگی عاری» بخوانند خواه «حیات زیست‌شناختی» (هر دو فیلسوف تأکید می‌کنند زندگی یا حیات فصل مشترک تمامی موجودات در قلمرو حیوانات است). و هر دو فرض را بر این می‌گذارند که حیات را می‌توان، به دلایل علمی یا سیاسی، از زندگی

به‌مثابه پدیده‌ای متعلق به هستی انسانی جدا نمود، خواه آن را «زندگی واجد شرایط» (qualified life) بخوانیم خواه «تجربه زیسته» (به‌ترتیب در قاموس آگامبن و در قاموس کانگیلم).^۸ به‌نظرم چنان می‌نماید که تأمل دریدا این تمایز را در هم می‌شکند: «بقا» زندگی جسمانی او را که با تهدید سرطان درگیر است و تجربه مربوط به هستی انسانی را که در نوشته‌های او بیان شده است به‌طرزی تفکیک‌ناپذیر به هم می‌آمیزد. زنده‌ماندن یعنی همچنان کاملاً زنده‌بودن و زیستن در ورای مرگ، یعنی «تأیید بی‌چون‌وچرای» زندگی و لذت زیستن، و امید «بقا» و «زنده‌ماندن» از طریق رد پاهایی که برای زندگان به‌جا مانده است.

به‌گمان من در این فاش‌گویی چیزی بس بیش از واپسین شهادت فیلسوفی می‌توان یافت که خوانندگان و مخاطبانش هرگز این حد از سرراستی و سادگی بیان را در او سراغ نداشتند. به‌چشم من این فاش‌گویی ژستی اخلاقی است که از آشکارترین و عادی‌ترین جنبه زندگی اعاده حیثیت می‌کند — از زندگی‌ای که افقش را مرگ شکل می‌دهد اما از زندگی به‌منزله صورتی اجتماعی، حک شده در یک تاریخ مشخص، جدا نمی‌شود، از زندگی در مقام یک فرهنگ، یک تجربه. این ژست به‌گمان من پیامدهای سرنوشت‌سازی برای علوم انسانی و علوم اجتماعی دارد: یا دست‌کم من در این مقاله می‌خواهم این پیامدها را نشان دهم.

در سال‌های اخیر انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان، در بسیاری موارد، تحت تأثیر تصورات فلسفی مذکور از مفهوم زندگی، تمایز میان صورت‌های زندگی مورد تأییدشان را مسلم گرفته‌اند — «زندگی واجد شرایط» در مقابل «زندگی عاری» یا «هستی جسمانی» در مقابل «تجربه هستی انسانی». راستش این تقلیل‌گرایی وقتی در میدان مطالعات علوم زیست‌شناختی به‌کار می‌رود کاملاً موجه است، هرچند تعریفی که از زندگی عرضه می‌کند غالباً سیادتجو [= هژمونیک] می‌نماید یا دست‌کم باعث غفلت از امکان‌های دیگر می‌شود: گروهی حتی از «خود زندگی» سخن می‌گویند. برعکس، وقتی در میدان مطالعه حکمرانی بر انسان‌ها به‌کار می‌رود، عموماً باعث می‌شود زندگی

افراد یا گروه‌هایی که به‌نظر می‌رسد جامعه آن‌ها را در وضعیت «زندگی عاری» محدود می‌کند فاقد شرایط زندگی انسانی بنماید: یعنی پناهجویان و طردشدگان و خوارشدگان و حاشیه‌شمردگان و بیماران. من که خود با روی باز با این ثنوی‌انگاری برخورد کرده‌ام و همچنان با فیلسوفانی که آن را پیش نهاده‌اند احساس همدلی می‌کنم، و در عین حال جاذبه این پارادایم یا سرمشق زندگی عاری را در میان بسیاری از همکاران و دانشجویان مشاهده کرده‌ام، نه فقط به مخاطره فکری بلکه به خطر اخلاقی‌ای می‌اندیشم که کاربرد بی‌محابای آن در علوم انسانی و علوم اجتماعی دربردارد. برای همین است که تحلیل انتقادی خود را بیشتر بر قرائت زیست‌سیاسی زندگی متمرکز خواهیم کرد تا بر قرائت زیست‌شناختی آن.

بنابراین در بخش اول مقاله تبارشناسی این نگاه تراژیک را به سیاست زندگی دنبال خواهیم کرد، از بنیامین تا آرنه تا آگامبن و نه، به‌دلایلی که توضیح خواهیم داد، فوکو. می‌خواهم نشان دهم در این تبارشناسی هیچ مسیر لازمی دنبال نشده است؛ به‌جای آن، بدیل‌هایی مشخص به میان آمده‌اند: در واقع کندوکاو در «سیاست زندگی» یقیناً می‌توانست مسیرهای دیگری را بپیماید. در بخش دوم، از زندگی مردمان آفریقای جنوبی در دوران شیوع ایدز یاد خواهیم کرد و کانون توجهم را بر زندگی نامه مبتلایان خواهیم نهاد و بحث را با علنی‌شده‌ترین آن زندگی‌نامه‌ها به پایان خواهیم رساند. راستش مصاحبه دریدا را در بحبوحه‌ای خواندم که مشغول پژوهش در شهرک‌های سیاه‌نشین و بومی‌نشین‌های سابق کشوری بودم که فیلسوف بزرگ فرانسه‌ای آن‌ها را با آن داشت، چرا که خود نقشی فعال در مبارزه با رژیم آپارتاید داشت. هم‌نوایی کلام او با مصاحبه‌هایی که برای پژوهش خودم گرد می‌آوردم بلافاصله نظر مرا جلب کرد: این قرابت انگیزه‌ای شد برای واریسی پیامدهای انسان‌شناختی مفهوم بقا.

- تبارشناسی

دریدا در آخرین مصاحبه‌اش چنین توضیح می‌دهد: «بقا، در معنای معمول کلمه، یعنی به زیستن ادامه‌دادن، زنده‌ماندن، ولی در عین حال یعنی زیستن پس از مرگ»، و به این توضیح می‌افزاید: «والتر بنیامین، هنگام صحبت درباره ترجمه، تأکید می‌گذارد بر تمایز میان/وبرلین، یعنی زنده‌ماندن پس از مرگ، مثل کتابی که می‌تواند پس از مرگ نویسنده‌اش زنده بماند یا به‌اصطلاح بیشتر از مؤلفش عمر کند یا کودکی که پس از مرگ والدینش به زندگی ادامه می‌دهد، و تفرتیلین، به‌معنای زنده‌ماندن یا به زیستن ادامه‌دادن.» بنابراین با ارجاع به بنیامین است که دریدا معنای دوگانه تجربه خویش را از بقا پیش می‌کشد: زیستن و رای چیزی و زنده‌ماندن، در سرحد قلمرو زندگی‌نامه و قلمرو زیست‌شناسی. اما از این تأمل عمیق رد پای ناچیزی به‌جا می‌ماند. آنان که مدعی‌اند میراث‌خوار بنیامین‌اند عموماً تمایل دارند به نقد بنیامین از خشونت ارجاع دهند. برعکس، من می‌خواهم بدیل‌های از یادرفته و انتخاب‌های تراژیک را در تبارشناسی جریان‌های معاصر در فلسفه زندگی بررسی کنم.

- زندگی محض

بنیامین در ج ستار «ر سالت مترجم» این قیاس غافلگیرکننده را پی‌شنهاد می‌کند: «همانطور که تجلی‌های زندگی پیوند وثیقی با پدیده زندگی دارند بدون آنکه اهمیتی برای آن داشته باشند، متن ترجمه هم از متن اصلی منشاء می‌گیرد — نه چندان از زندگی متن اصلی که از زندگی پس از مرگ یا به‌اصطلاح حیات اخروی آن.»⁹ بنابراین متن اصلی زندگی‌ای دارد و به‌واسطه «ترجمه»‌اش بقایی دارد، و در عین حال به‌واسطه «جلال»‌اش — و به بیان عام‌تر، زندگی‌ای دارد که از هستی مادی‌اش به چنگ نمی‌آید، زندگی‌ای دارد که «به وجود جسمانی اندام‌هایش محدود نمی‌شود». شهود این معنی به بنیامین امکان می‌دهد کانون توجه بحثش را از قلمرو آثار ادبی به سوی تأملی عام‌تر در باب زندگی بگرداند: «در تحلیل نهایی، گستره زندگی را باید تاریخ تعیین کند نه طبیعت. رسالت

فیلسوف عبارت است از درک کل زندگی طبیعی از طریق زندگی جامع‌تر تاریخ. «حکمی که درباره آثار هنری صادق است درباره ابنای بشر هم مصداق دارد. بازشناسی کامل زندگی آدمی در این تاریخ نهفته است، تاریخی که طبیعت بر لوح آن نقش بسته است. زندگی‌نامه بر زیست‌شناسی غلبه می‌کند و تاریخ بر طبیعت.

البته بنیامین دو سال پیش از این جستار مقاله دیگری منتشر کرده بود با عنوان «نقد خشونت» که در پایانش با ارجاع به خشونت انقلابی بحثی درباره زندگی آورده بود: «این قضیه که هستی انسانی مقامی رفیع‌تر از هستی محض دارد کاذب و شرم‌آور است، اگر هستی انسانی معنایی بیش از زندگی محض نداشته باشد.»^{۱۰} بنیامین سپس این تمایز را باز می‌کند: «به هیچ وجه نمی‌توان گفت انسان بر زندگی محض درون خویش منطبق است، و نه بر هیچ یک از دیگر حالات و صفاتش، و نه حتی بر یکتا بودن وجود جسمانی‌اش.» به عبارت دیگر، وجود انسان، هر قدر هم مقدس باشد، بر خلاف اعتقاد جزمی معتقدان مقدس بودن زندگی، این امر نمی‌تواند پیامد «زندگی جسمانی» انسان باشد. برای همین است که، از نظر بنیامین، نباید تمام شکل‌های خشونت را محکوم کرد: بنیامین می‌نویسد اگر «خشونت وضع قانون» که خصلت «تنفیذی» دارد و «خشونت حافظ قانون» که «در خدمت آن است» به «امراض مهلک» می‌مانند، آنگاه باید گفت، بر عکس، خشونتی که به جهت تحقق خیری برتر بر دیگر آدمیان اعمال می‌شود ممکن است ضروری باشد زیرا این شکل از خشونت به زندگی حرمت می‌گذارد، نه به «زندگی محض» بلکه «به آن زندگی‌ای که به یکسان در زندگی دنیوی و در مرگ و در زندگی پس از مرگ حضور دارد». در زندگی چیزی هست که در جنبه جسمانی آن خلاصه نمی‌شود اما آن را در برمی‌گیرد و از حد آن برمی‌گذرد.

صورت‌بندی مفهوم «زندگی محض» به عنوان قطب مخالف «زندگی حقانی» و نقد «قداست زندگی» در تقابل با «مقدس بودن انسان» زمینه ساز شرح‌های متعدد شده است و دودمانی فلسفی پدید آورده است که آب‌شخور

منظری تراژیک در علوم انسانی و علوم اجتماعی بوده است. باید این صورت‌بندی را ارزیابی کنیم و پیامدهای آن را وارسی کنیم. نکته اول اینکه این صورت‌بندی قائل به تمایزی در بطن تصور مقدس بودن انسان است، تمایز میان یکتا بودن وجود مادی هر شخص و تداوم زندگی آن شخص در ورای این جنبه مادی. نکته دوم اینکه قائل به سلسله‌مراتبی است میان دو تراز وجود انسان، و هستی مبتنی بر حق و عدالت را برتر از زندگی محض می‌شمارد. رهیافت‌های معاصر این قرائت از زندگی را حفظ کرده‌اند. اما در ذهن خود بنیامین قبول این صورت‌بندی به معنای طرد دیدگاه معتدل‌تری نبود که می‌گوید زندگی صورت‌های متنوع خویش را بی‌هیچ تمزق یا گسستی به هم ملحق می‌کند و در کلی یکپارچه می‌گنجاند: زندگی می‌تواند هستی جسمانی را به بقای غیرمادی و طبیعت و تاریخ متصل کند.

- خود زندگی

هانا آرنت از ستاینندگان بنیامین بود و دیباچه ترجمه انگلیسی گزیده‌ای از نوشته‌های بنیامین را هم او نوشت. آرنت مسئله زندگی را در کانون تفسیر خود از انقلاب فرانسه جای داد: «در پس ظواهر، واقعیتی بود و این واقعیت، گرچه شاید نخستین بار در تاریخ به ظهور می‌رسید، زیست‌شناختی بود نه تاریخی.»^{۱۱} نظریه زیست‌شناختی درباره جنبش‌ها و نهضت‌های انقلابی، نظریه‌ای که آشکارا نقدی است بر مارکسیسم، پیچیده‌تر از آن است که می‌نماید. آرنت از طرفی این نظریه را نظریه‌ای راجع به تولید بدن یا پیکری اجتماعی در نظر می‌گیرد: «تشبیهات زیست‌شناختی زیربنا و محور اصلی نظریه‌های آلی و اجتماعی درباره تاریخ‌اند. فصل مشترک همه این نظریه‌ها آن است که انبوه خلق را -- یعنی کثرت واقعیت‌بنیاد یک ملت یا قوم یا جامعه -- به شکل بدن یا پیکری فوق طبیعی می‌بینند که نیروی محرک آن یک اراده کلی مقاومت‌ناپذیر فوق بشری است.»^{۱۲} از طرف دیگر، آرنت نیروی طبیعت را توجیه غایی خشونت انقلابی می‌بیند: «به حکم همین ضرورت بود که انبوه خلق به یاری انقلاب فرانسه

شتافتند، به آن الهام بخشدند، آن را به پیش راندند و سرانجام به نابودی کشاندند، چرا که این جماعت انبوه از فقیران تشکیل شده بود.^{۱۳} در نتیجه این نظریه که زندگی را سرچشمه انقلاب می‌شمارد به‌طور ضمنی خصلتی دوگانه دارد. در آن واحد آلی‌انگار است (یعنی انبوه خلق را به صورت پیکر واحدی زنده تصور می‌کند) و در همان حال مادی‌انگار است (یعنی از جبر یا ضرورت اضطراری سخن می‌گوید): «این نیروی سرکش و بی‌امان ممکن است تقریباً مقاومت‌ناپذیر بنماید زیرا از ضرورت خودِ زندگی در تراز زیست‌شناختی آن مایه می‌گیرد و تغذیه می‌شود.»^{۱۴} مارکس با لحاظ هر دو جنبه آلی و مادی این نظریه درباره انقلاب، سرانجام، «بیش از هر کس دیگر موجبات تحکیم و تقویت زیان‌بارترین آموزه سیاسی عصر مدرن را فراهم آورد، این آموزه که زندگی خیر اعلی است و فرآیند زیست جامعه همان مرکز و مدار همه کوشش‌های بشری است.»^{۱۵} اما آرنست با آنکه خود منتقد تقدس‌بخشیدن به زندگی است راهش را از بنیامین جدا می‌کند چون آن نظریه مارکسیستی را که منبع الهام نظریه بنیامین درباره تاریخ است رد می‌کند. راستش، در حد فاصل نظریه مارکسیستی و نظریه بنیامین، پروژه لنین بدل به نظام تام‌گرایی مخوف استالین می‌شود که هنوز که هنوز است مصادیق تازه‌ای از جنایت‌هایش برملا می‌شود.^{۱۶}

آرنست در تحلیل وضع بشر در کتابی که دو سال پیش از انتشار کتاب *درباره انقلاب* منتشر ساخت موضعی گرفت که وجه دراماتیکش کمتر بود. «ویتا / اکتیوا» (زندگی فعال)، به تفکیک از «ویتا گنتمپلاتیوا» (زندگی وقف نظر)، از سه مؤلفه تشکیل شده است: زحمت [یعنی کار معطوف به امرار معاش]، کار [یعنی کار مولد و خلاق]، و کنش [یعنی فعالیت در عرصه اجتماعی و سیاسی]. حتی زمانی که بانوی فیلسوف می‌کوشد حرکت ادواریِ همواره تکرارشونده‌ی طبیعت را درک کند بی‌درنگ می‌افزاید: «تولد و مرگ انسان‌ها رویدادهای ساده طبیعی نیستند، بلکه مربوط به جهانی می‌شوند که تک‌تک افراد — که موجوداتی یکتا و تعویض‌ناپذیر و تکرارناشدنی‌اند — در آن به

ظهور می‌رساند و از آن رحلت می‌کنند.» تکرار ابدی نوع بشر در روایت نیچه فقط به این شرط امکان‌پذیر است: بقای نوع بشر از طریق تولد و مرگ ابنای بشر روی می‌دهد، انسان‌هایی که هر یک به نوبه خود یکتایند و به بیان دیگر در هستی طبیعی خویش خلاصه نمی‌شوند. این دو جنبه را نمی‌توان از هم تفکیک کرد. از یک طرف، زندگی «که محدود به مقطعی می‌شود که آغازی و پایانی دارد از حرکتی اکیداً خطی تبعیت می‌کند که مع‌الوصف خود نیروی محرکش موتور زندگی زیست‌شناختی است، زندگی‌ای مشترک میان انسان و سایر جانداران، زندگی‌ای که حرکت ادواری طبیعت را تا ابد حفظ می‌کند.» در مقابل، زندگی «مختص انسان‌ها خود سرشار از رخدادهایی است که در نهایت می‌توان در قالب یک داستان بازشان گفت، رخدادهایی که زندگی‌نامه افراد بشر را می‌سازند.» آرنست، بر این اساس، با ارجاع به ارسطو از تقابل این زندگی، یعنی «بیوس» [یا زندگی برانده آدمی] با «زوه» محض [یعنی فصل مشترک انسان و سایر جانداران] سخن می‌گوید. تاریخ و زبان است که زندگی مختص و در شأن انسان را قوام می‌بخشد.^{۱۷}

بدین قرار، آرنست در عرض چند سال دو قرائت کاملاً متمایز از زندگی عرضه می‌کند. مقدمات منطقی دو قرائت او یکسانند: زندگی به‌منزله پدیده‌ای طبیعی فرق می‌کند با زندگی به‌منزله پدیده‌ای تاریخی؛ زیست‌شناسی قطب مخالف زندگی‌نامه است. اما نسبت میان این دو، در یک قرائت، تعارض‌آمیز و تراژیک است؛ و در قرائت دیگر، هماهنگ و آشتی‌آمیز. آرنست در جستاری که درباره انقلاب فرانسه نوشت، تصدیق می‌کند زندگی به مفهوم زیست‌شناختی‌اش وقتی در کانون سیاست جای می‌گیرد ابنای بشر را محکوم می‌کند به تحمل روزگاری سخت و توان‌فرسا. آرنست در پژوهشش درباره وضع بشر تأکید می‌کند از بختیاری ماست که جدانمودن هستی جسم [انسان] از تجربه انسان ممکن نیست. در ردیف اول متهمان آرنست، مارکس ایستاده است و در ردیف دوم ارسطو. در اینجا تمایز میان بیوس و زوه اشاره دارد به دو قطب مکمل و نه دو قطب متضاد یا متناقض.

- زندگی عاری [= حیات برهنه]

جورجو آگامبن با تکیه بر همین سنت فلسفی پای در مسیری کاملاً متمایز می‌گذارد و پروژه تحقیق درباره هومو ساکر را پیش می‌برد. این «تمثال متعلق به حقوق روم باستان است که در آن برای نخستین بار زندگی یک انسان از آن حیث که زندگی است دارای خصلت مقدس تلقی می‌شود». تمثال هومو ساکر دلالت دارد بر این معنی که بعضی مجرمان را می‌توان انسان‌هایی قلمداد کرد که کشتن ایشان در قالب مناسکی آیینی ممنوع است اما به اصطلاح مهدورالدم‌اند و اگر کسی احیاناً ایشان را بکشد مصونیت از مجازات دارد. این خرق اجماعی که در تمثال هومو ساکر [= انسان محرم/مقدس] وجود دارد مبداء تأملی ژرف‌کاو می‌شود در باب «قدرت حاکم و زندگی عاری»، با استفاده از مقایسه جسم شاه و وضعیت پناهجو. به اعتقاد آگامبن، این موارد حاد ——— قدرت قاهره اولی و آسیب‌پذیری تام دومی — بر لوح تاریخ دور و دراز سیاسی‌شدن زندگی جسمانی و حاکمیتی که بر مبنای استثناء [یا وضعیت فوق‌العاده] بنا می‌شود نقش بسته است. آگامبن فرضیه آرنت را دنبال و تمایز ارسطویی میان انسان و حیوان را ریشه‌ای‌تر می‌کند. آگامبن از طرفی بر تفاوت‌ها تأکید می‌گذارد و دلالت‌ها را تحکیم می‌کند: زوئه، «یعنی امر واقع به سبب زنده‌بودن که فصل مشترک همه موجودات زنده است» و «از پولیس [= مدینه یونانی] به معنای اکید کلمه طرد می‌شود و محدود در حصار حوزه/ویکوس [= منزل] می‌ماند؛ و در مقابل، «بیوس یعنی شیوه زیستن مختص یک فرد یا گروهی از افراد» که در ضمن «زندگی‌ای شایسته یا واجد شرایط است، شیوه خاصی از زندگی». بین این دو هیچ مسیر ممکن در تصور نمی‌گنجد. از طرف دیگر، آگامبن به وجهی تقریباً متناقض روی اختلاط آن‌ها انگشت می‌گذارد: «سیاست تا جایی در مقام ساختار حقیقتاً بنیادی متافیزیک غربی ظاهر می‌شود که در آستانه‌ای قرار می‌گیرد که نسبت میان موجود زنده و قوه نطق [= لوگوس] در آن تحقق می‌یابد»؛ در نتیجه، «تکلیف انسان‌بودن انسان زنده در فرآیند سیاسی شدن زندگی عاری تعیین می‌شود». بدین قرار، دنیای غرب از

همان آغاز پاگرفتنش نشانِ حک شدن زندگی در وجه زیست شناختی را در قلب زندگی سیاسی بر جبین دارد. بر این اساس باید گفت، این معمای غامض منطقی، این تفکیک و اختلاطِ توأمِ بیوس و زوئه، حقیقت غایی مدرنیته ماست: «امر واقع تعیین کننده این است که، پایه پای فرآیندی که استثناء را در همه جا قاعده می سازد، قلمرو زندگی عاری [= حیات برهنه] نرم نرمک بر قلمرو سیاسی منطبق می شود، و بدین سان طرد و ادغام، بیرون و درون، بیوس و زوئه، حقوق و امور واقع، پای در منطقه ای می گذارند که به هیچ روی میان این قطب ها تمایز نمی گذارد». بر این اساس هومو ساکر که از زمان های بسیار دور و مدت های مدید در حواشی جامعه محبوس بود در مقام تمثال مرکزی جهان ما قد می افرازد.^{۱۸}

آگامبن با ادامه این نخستین کاوش در نسبت میان زندگی و سیاست کندوکاو دومی ارائه می کند که به وضعیت استثنایی می پردازد. وضعیت استثنایی در نظر او «وسیله اصلی قانون برای ارجاع به زندگی و دربرگرفتن زندگی است»^{۱۹} و «حوزه نامشخص برزخی در حد فاصل حقوق عمومی و امور واقع سیاسی، در حد فاصل نظام حقوقی- قضایی و زندگی است». این پژوهش در فضای پس از یازده سپتامبر که در آن روال های استثنائی، از قانون «پاتریوت اکت» آمریکا [= لایحه میهن پرستی] تا اردوگاه بازداشت موقت مظنونان در خلیج گوانتانامو، ناگهان افزون شدند و وجهه بین المللی ویژه ای یافت. وضعیت استثنایی می تواند «پارادایم یا سرمشق حکمرانی» را ترسیم کند. آگامبن برای توضیح این مدعا، بر اساس پیامدهای حکم مشهور بنیامین دایر بر اینکه «وضعیت اضطراری که زندگی مان در آن می گذرد نه استثناء که قاعده است»، گو شزد می کند که وضعیت استثنایی دیگر به هیچ وجه استثنایی نیست بلکه به صورت یکی از «فنون حکمرانی» درآمد است که «هر آن ممکن است ساختار و معنای تمایز سنتی میان صورت های قانون سالار حکومت را -- تمایزی را که هم اینک به طرزی ملموس تغییر کرده است -- از بیخ و بن تغییر دهد».^{۲۰} بر این اساس او می تواند، از منظری حقوقی- قضایی، ادعا کند لاگیر [= اردوگاه

در آلمانی^{۲۱} که نازی‌ها یهودیان را در آن محبوس می‌کردند یگانه چیزی است که می‌توان زندان‌هایی را با آن مقایسه کرد که ارتش آمریکا نیروهای طالبان را در آن‌ها بازداشت موقت می‌کرد. آگامبن با این مقایسه صرفاً مثالی می‌آورد برای توضیح تزعیمی که قبلاً مطرح کرده بود: «در روزگار ما نه شهر که اردوگاه الگوی اصلی زیست‌سیاسی بنیادین مغرب زمین است». آگامبن توضیح می‌دهد این تزعیم «پرتوی شوم می‌افکند بر الگوهایی که علوم اجتماعی و مطالعات شهری و معماری و شهرسازی امروز به یاری آن‌ها می‌کوشند فضای عمومی شهرهای جهان را طراحی و سازماندهی کنند، بی‌آنکه آگاهی واضح داشته باشند از این معنی که در کانون خود این رشته‌ها همان زندگی عاری یا حیات برهنه‌ای قرار دارد که (هرچند تحول یافته است و ظاهری انسانی‌تر یافته است) معرف زیست‌سیاست دولت‌های تام‌گرایی عریض و طویل قرن بیستم بود». رادیکال‌بودن این سخن، هرچند واکنش‌های انتقادی فراوانی برانگیخت، طنین پرقدرتی در علوم انسانی و علوم اجتماعی یافت چون زندگی عاری و استثناء و اردوگاه بدل به تمثال‌هایی عادی برای فکرکردن به جهان ما، اعم از سیاست‌های سرکوب‌گرا و فعالیت‌های به اصطلاح بشردوستانه آن، گشته‌اند.^{۲۱}

پس اگر والتر بنیامین و هانا آرنت در راه روی امکان آشتی میان هستی جسمانی انسان و زندگی سیاسی، میان زیست‌شناسی و زندگی‌نامه، باز نگه می‌دارند، جورجو آگامبن با قاطعیت این آشتی فرضی را طرد می‌کند. از نظر او، این دو صورت زندگی همزمان مانع‌الجمع و خلط‌شده باهم‌اند — حالتی بدتر از آنچه می‌پنداریم. از یک طرف، این دو صورت زندگی همدیگر را طرد می‌کنند و زندگی عاری بیش از پیش بر زندگی واجد شرایط غلبه می‌یابد. از طرف دیگر، همدیگر را در خود ادغام می‌کنند و زندگی عاری خود را با زندگی واجد شرایط مخلوط می‌کند. بنابراین، شاهد جداشدن فعالیت‌های بشردوستانه از امور سیاسی می‌شویم که حادث‌ترین جلوه به هم پیچیدن بیوس و ژوئه است. در این منظر، پیوستاری در کار است میان اردوگاه کار اجباری و اردوگاه پناهجویان:

«استادیوم شهر باری که پلیس ایتالیا در سال ۱۹۹۱ به‌طور موقت مهاجران غیرقانونی آلبانیایی را در آن بازداشت کرد تا سر وقت ایشان را به کشورشان مسترد دارند، پیست زمستانی مسابقه دوچرخه سواری که مقامات ویشی یهودیان را در آن جمع کردند تا سر وقت تحویل آلمانی‌ها بدهند، اردوگاه کار اجباری برای نگهداری خارجی‌ها در کاتسبورگ-زیلو که دولت وایمار پناهجویان یهودی از شرق آمده را در آن گردآورد، یا سالن‌های انتظار فرودگاه‌های بین‌المللی فرانسه که خارجی‌های خواستار پناهندگی در آن‌ها در بازداشت نگه داشته می‌شوند بدین اعتبار جملگی به یکسان اردوگاه خواهند بود.» بر اساس این جهان‌بینی، برون‌شدی از این ظلمات حیرت قابل تصور نیست.^{۲۲}

ورای این بدبینی ریشه‌ای، تراژدی گسترش مصادیق هومو ساکر در جوامع معاصر دو نکته دیگر را پیش چشم‌مان می‌آورد: در یک طرف، تصویری سلسله‌مراتبی از زندگی‌ها (زندگی جسمانی تا حد زندگی عاری سقوط می‌کند) در کار است که در عین حال تصویری سلسله‌مراتبی از آدمیان است (میان کسانی که چیزی جز زندگی عاری از شرایط زیست انسانی‌شان برای‌شان نمانده است و کسانی که زندگی‌شان واجد شرایط زیست انسانی است). در طرف دیگر، تصور یکپارچه و بی‌تفکیکی از سیاست در کار است (تمایز میان اخراج و استرداد به کشور زادگاه و اخراج و اعزام به اردوگاه‌های مرگ بدل به تمایزی فرعی می‌شود)، تصویری که در عین حال تصویری بی‌تفکیک از پولیس است (چرا که در هر دو مورد راه برگشتی به سیاست در کار نیست). بی‌آنکه بخواهم تصویری مضحک از تز اصلی فیلسوف ایتالیایی به دست دهم که قدرت انتقادی‌اش بی‌گمان تأمل‌برانگیز و تحریک‌آمیز است، باید بگویم یک نکته در مورد این تز مسئله‌دار می‌ماند: می‌توان گفت این قرائت از سیاست دست‌کم به سه دلیل قرائتی نادموکراتیک است؛ اولاً به‌علت سلسله‌مراتبی که در مورد صورت‌های زندگی مفروض می‌گیرد؛ درثانی، به‌علت نامتمایز بودن امر سیاسی که از این قرائت لازم می‌آید؛ و شاید، حتی بیش از این دو، به‌علت فقدان فاعلان سیاسی [= سوژه‌ها] در آن.

- مؤخره اول (غیاب فوکو)

شاید جای خالی فوکو در این تبارشناسی زیست‌سیاست مایه تعجب خواننده شود — یادتان باشد که زیست‌سیاست در اینجا به معنای «سیاست زندگی» در تراز زیست‌شناسی است. مگر فوکو نبود که واژه زیست‌سیاست را به عنوان یکی از دو تجلی زیست‌قدرت ضرب کرد؟ — به معنای «قدرت زیستن‌بخشیدن و قدرت روانه‌ی مرگ‌ساختن»، قدرتی که از نظر فوکو مدخل مدرنیته سیاسی ما است.^{۲۳} مگر فوکو همان نویسنده‌ای نیست که آگامبن از طریق درگیر شدن با آرای او تأمل ویژه خود را در باب فرآیندی پیش می‌برد که طی آن زندگی طبیعی، در آستانه عصر مدرن، رفته‌رفته در سازوکارها و محاسبه‌های قدرت دولتی ادغام می‌شود و سیاست مبدل به زیست‌سیاست می‌شود؟^{۲۴} شک نیست که به هر دو سؤال باید جواب مثبت داد ولی در عین حال باید اضافه کرد در واقع، چنانکه در نوشته‌ای دیگر کوشیده‌ام نشان دهم، وقتی میشل فوکو درباره زیست‌سیاست صحبت می‌کند کانون توجه‌اش نه زندگی بلکه «جمعیت‌هایی» است که به‌منزله اختراعی مدرن در قاموس او وارد می‌شود.^{۲۵}

فوکو در کتاب *زاده معطوف به معرفت* زیست‌سیاست را مجموعه فناوری‌های تنظیم جمعیت‌ها وصف می‌کند. پس از آن در درس‌های کلژ دو فرانس‌اش در مورد *تولد زیست‌سیاست* عملاً به کندوکاو در باب پیدایش اقتصاد سیاسی و عقلانیت لیبرالی می‌پردازد. به عبارت دیگر، اگر زیست‌سیاست در آغاز قدرتی مسلط بر زندگی و صف می‌شود که خود را حواله می‌کند به قدرت حاکم در مقام حق‌کشتن انسان‌ها، و حتی اگر فوکو در تبارشناسی گفتار نژادی در درسگفتارهایش که با عنوان *باید از جامعه دفاع کرد* منتشر شدند به اجمال مسئله زیست‌شناسی را به مسئله سیاست مربوط می‌سازد، باز باید گفت او در اساس نظریه‌ای درباره زیست‌سیاست عرضه می‌کند که، اگر اجازه داشته باشیم بگوییم، در آن بحثی از زندگی نیست.^{۲۶} با این همه، در این حکم بلندآوازه او بصیرت بسیار ثمربخشی نهفته است: «چند هزاره انسان همان چیزی ماند که ارسطو از انسان می‌فهمید: حیوانی زنده با قابلیت

اضافه‌اش برای هستی سیاسی، انسان مدرن حیوانی است که سیاست‌اش هستی‌اش را در مقام موجودی زنده زیر سوال می‌برد».^{۲۷} اینکه این حکمرانی بر زندگی چیست سوالی بود که بی‌جواب ماند. پیروان فوکو غالباً در به روی بالقوگی‌های این حکم فوکو می‌بندند. ولی یادمان نرود که به‌خاطر مجموعه‌ای از دلایل، از تعهدهای شخصی او به جنبش‌های اجتماعی گوناگون و اعتراض‌های سیاسی رنگ و وارنگ زمانه خویش تا گرایش نظری متأخر او به جنبه اخلاقی حکمرانی بر خود و دیگران، فوکو برداشت بسیار دموکراتیکی از زندگی عمومی و خصوصی داشت.

- زندگی‌نامه‌ها

«ما همه زنده ماندگان به لطف لغو حکم اعدامیم (و از زاویه دیدی ژئوپلیتیکی، در جهانی که نابرابری بیش از همیشه بیداد می‌کند، تأکید این عبارت عمدتاً بر میلیاردها موجود زنده‌ای — اعم از انسان و غیر انسان — است که نه تنها از «حقوق بشر» پایه که قدمتی دویست ساله دارد و بیش از پیش گسترش یافته، بلکه از حق زندگی‌ای درخور زیستن نیز محروم‌اند).» این مطلب معترض در میانه واپسین مصاحبه ژاک دریدا به‌راستی چشمگیر است، مصاحبه‌ای که در سایر موارد اساساً خصلت شخصی دارد. با این حال، این تک‌مضرب جای تعجب ندارد اگر تعهد همیشگی او را به آرمان‌های پرشمار اجتماعی و سیاسی و به‌ویژه — مبدا فراموش کنیم — به مبارزه علیه آپارتاید در نظر داشته باشیم. این تک‌مضرب در واقع تلاشی است برای احیای جنبه سیاسی تجربه شخصی دریدا و ثبت آن در پروژه جامع‌تر زیرسؤال‌بردن نابرابری جهانگستر امکان زندگی و بقا در میان موجودات زنده.

در این راستاست که می‌خواهم جستارم را با مرور تکه‌هایی از زندگی‌نامه سه تن از ساکنان دو شهرک سیاه‌نشین «سووتو» و «الکساندرا» در حومه شهر ژوهانسبورگ که اکنون چهره‌هایی سرشناسند ادامه دهم و در هر مورد بر این نکته تأکید گذارم که «هستی جسمانی» و «زندگی واجد شرایط» به چه شکل‌های پیچیده و ظریفی

به هم پیوند می‌خورند — آن‌هم نه در وجه تراژیک وضعیت‌های استثنایی بلکه در تجربه معمول اشخاصی که در فضایی دموکراتیک به سر می‌برند.

این تحقیق راجع به شیوع بیماری ایدز در آفریقای جنوبی است در حد فاصل سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۵، سال‌هایی که این کشور بیش از هر کشوری در جهان درگیر بیماری ایدز بود (با تقریباً پنج میلیون فرد آلوده، یعنی در حدود یک‌پنجم از جمعیت بزرگسال کشور^{۲۸}). اپیدمی ایدز پرده از نابرابری‌های ریشه‌داری برداشت که سیاست تفکیک نژادی و بعد رژیم آپارتاید به آن دامن زده بود. این نابرابری‌ها بیش از همه در دسترس مردم به داروهای ضدویروس نمود یافت، روندی که بر اثر اکراه دولت در اجرای یک سیاست مؤثر در زمینه خدمات درمانی و پیشگیری بیش از پیش بغرنج شده بود. هر چهار نفری که در ادامه از ایشان یاد می‌کنم با مسئله بقا دست به گریبان بودند و واقعیت تلخ و اندوه‌بار این بود که کل کشور یا به بیان در ست‌تر بخشی از کشور همین شرایط را داشت: حدس راب دارینگتون، رئیس مرکز تحقیقات بیم‌سنجی دانشگاه کیپ‌تاون، این بود که متوسط طول عمر یا به اصطلاح «امید به زندگی» مردم آفریقای دو دهه بیست سال کاهش خواهد یافت، و مالگاپورو مگگوبا، مدیر «شورای تحقیقات پزشکی آفریقای جنوبی»، به بانگ بلند اعلام کرد بعید نیست روزی برسد که سیاهان در آفریقا در اقلیت قرار گیرند. تأمل من درباره این چهار مورد عمدتاً پیرامون چکیده‌ی مصاحبه‌هایم شکل گرفته است، هرچند در متن پروژه قوم‌نگارانه شش ساله‌ای که به من امکان می‌دهد خطر کنم و تفسیرهایی از این مصاحبه‌ها ارائه دهم و آن‌ها را از جهتی با همین جنس مطالب شفاهی از آخرین مصاحبه دریدا مقایسه کنم.

- می‌دانم زنده می‌مانم

سوفیا که اکنون بیماری‌اش به مرحله درمان‌ناپذیری رسیده و زمین‌گیرش کرده است، در خانه کوچک خود در الکساندرا با این جملات به من خوشامد می‌گوید: «خیلی وقته شما رو ندیده‌ام»، و با لبخندی غمناک اضافه

می‌کند: «دفعه بعد که بیاید دیگر مرده‌ام». او از وخامت حال خود خبر دارد و را ستش ترتیب مرا سم خاکسپاری خود را داده است. با وجود این، کمی بعد می‌گوید: «به گمانم زنده می‌مانم: ایمان دارم. می‌دانم زنده می‌مانم». این تنش را چگونه می‌توان به حساب آورد؟ تنش بین انتظار مرگ و توقع بقا. مگر می‌شود این نحوه بیان — و چه بسا تجربه — را با نحوه بیان و تجربه دریدا مقایسه نکرد؟

بی شک در نگاه اول در اینجا تناقضی به چشم می‌آید: تصدیق مرگِ پیشگویی شده در برابر انکار دورنمایی جانکاه. البته در این مورد نه از تناقض، که در واقع باید از ابهام سخن گفت، نوعی تردید روان‌شناختی بین واقع‌گرایی و خوش‌بینی. رجوع به دین این تفسیر را تقویت می‌کند. «من موفق خواهم شد، چون کلیسا خیلی کمکم می‌کند، کشیش هم خیلی به من کمک کرده». بسیاری از کسانی که در آفریقا جذب کلیساهای متعدد این قاره شده‌اند (سوفیا متدیست^{۲۹} است) مبتلا به ایدزدند، چون کلیساهای به ایشان وعده بقا می‌دهند: هم شفای جسم هم تجدید حیات معنوی هم سعادت اخروی. تمایز بین این سه وعده هرگز روشن نیست و دقیقاً همین عدم قطعیت است که لحظات دردناک زندگی را قابل تحمل و حتی گاه سعادت‌بار می‌سازد. زندگی طبیعی، زندگی خوب، و زندگی ابدی مرزهایی متخلخل دارند؛ و بیماران ایدزی بقای دلخواه‌شان را همزمان در هر سه زندگی مذکور چشم دارند. وقتی سوفیا به گونه‌ای غیرعادی اعلام می‌کند: «نمی‌خوام این ویروس لعنتی زندگیم را نابود کنه!» با این بیان فراسوی تناقض آشکار بین کلامش و حال و روزش قرار می‌گیرد.

ولی در نگاه دوم — که البته با تحلیل قبلی تعارضی ندارد — می‌باید تنشی را که در اظهارات دردناک سوفیا مشهود است در نظر گرفت. سوفیا می‌داند که به زودی خواهد مرد؛ او کشیشی را دیده و به او گفته است که دقیقاً به چه صورت دفن‌اش کنند، حتی سپرده است که در روز خاکسپاری چه آهنگی پخش کنند. وقتی سوفیا می‌گوید «می‌دانم زنده می‌مانم» در واقع سربسته از بقایی سخن می‌گوید که متناظر با دو مرتبه از واقعیت است. از یک

طرف، ادامه زندگی در همین دنیا است که او می‌خواهد حداکثر استفاده را از آن ببرد و آن‌هم تا حد امکان به طریزی بامعنا. او قصد دارد از این عقب‌افتادن مرگ (که به لغو حکم اعدام می‌ماند) استفاده کند، به مزار پدرش برود و قضای آیین‌هایی را که برای پدر مرحومش به‌جا نیاورده است ادا کند. باید با روح پدرش صحبت کند و از بیماری‌اش به او بگوید، از مرگ دوست‌پسرش، از تولد پسرش. البته زمانی که برایش می‌ماند لحظه‌های سعادت‌بار هم خواهد داشت. تازگی‌ها با مردی آشنا شده که عاشق سوفیا است و سوفیا هم بیماری لاعلاجش را از او پنهان نکرده است. او مدام به سوفیا سر می‌زند و با حضورش به او دلگرمی می‌دهد. سوفیا درباره بیماری‌اش، علائمی که دارد، داروها و ترس‌هایش، و اینکه نمی‌توانند مثل یک زوج عادی با هم باشند و خلاصه درباره هرچه در دل دارد با او حرف می‌زند. بر این اساس، زندگی عاطفی سوفیا از هستی جسمانی او مایه می‌گیرد، بی‌آنکه این دو زندگی با هم خلط شوند.

از طرف دیگر، زندگی‌ای هست که پس از مرگ او ادامه خواهد یافت و به سوفیا فرصت خواهد داد بعد از ناپدیدشدن جسم‌اش برای دیگران زنده بماند. او از خود فرزندی به‌جای خواهد گذاشت که می‌داند مایه‌ی اختلافات بین خانواده‌های مادری و پدری‌اش خواهد شد، خاصه به‌خاطر کمک‌های مالی‌ای که پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها در قبال مراقبت از کودکان یتیم از دولت می‌گیرند. اما سوفیا برای اینکه پسرش تا سال‌ها بعد از مرگش هم او را از یاد نبرد یک جعبه یادگاری ساخته است، کاری که معمولاً بیماران بدحال با کمک سازمان‌های غیردولتی انجام می‌دهند. او در این جعبه چیزهایی مختلف گذاشته است، مثل لباس و کفش، عکسی از خودش که در آن هنوز بر اثر بیماری لاغر و نحیف نشده بود، یک نوار کاست که روی آن چند دقیقه‌ای داستان زندگی‌اش را با صدای خودش تعریف و ضبط کرده است، دفترچه‌ای که در آن زندگی‌نامه خودش را نوشته است، و یک لوح گچی که نقش کف دستش را روی آن حک کرده است. به این ترتیب، بقا برای سوفیا یعنی «به زیستن ادامه‌دادن، زنده‌ماندن» و

«زیستن در ورای مرگ»، همانطور که دریدا در آخرین مصاحبه‌اش گفته بود. سوفیا این حرف را با کلماتی ساده اما عمیق به زبان می‌آورد که در آفریقای جنوبی نمونه‌اش را کم ندیده‌ام.

- زندگی بهنجار همین است دیگر

در گفت‌وگو با مسیاس بود که دریافتم صورت‌های زندگی چه اندازه می‌توانند بدون آنکه با هم خلط شوند با هم پیوند داشته باشند و دریافتم که طرف‌های صحبت من بیش از حد تصور ما در این باره تأمل کرده‌اند، از جمله ساکنان سووتو که مسیاس را اولین بار در آنجا ملاقات کردم. «تنها مسئله این است که آدم موقعی با چالش زندگی درگیر می‌شه که صبح از خواب پا می‌شه — به شرطی که اصلاً از خواب پا شه. آخه، می‌دانی، جریان کار ما از این قرار است که به دنیا بیاییم و بمیریم — و بین این دو نقطه، زندگیه». من که مجذوب این بیان آرتی شده بودم، از او پرسیدم منظورش دقیقاً از این حرف چیست. او گفت: «زندگی من: زندگی بهنجار همین است دیگر. همان است که همه آدم‌ها دارند. زندگی بهنجار: یک لقمه نان، یکی که از تنهایی درت بیاره، و احترام دور و بری‌هات». زندگی فیزیولوژیکی، زندگی عاطفی، و زندگی اجتماعی: مثلی از سه سطح زندگی واجد شرایط و برازنده انسان، مثلی که در آن بدن هرگز از جامعه جدا نمی‌شود. این تو صیف دقیقاً مطابق با چیزی بود که مسیاس، پس از سال‌های متمادی که هیچ‌یک از این سه شرط محقق نشده بود، سرانجام به آن رسیده بود. اما منظور او از این بیان نظریه‌گر چه بود — «زندگی بهنجار»؟ بر اساس بحث‌های بسیاری که در طول چندین سال با او داشته‌ام، به نظر من این «زندگی بهنجار» معنایی دوگانه داشت: اولاً، «زندگی بهنجار» یک زندگی عادی است (بهنجار به معنایی که در اصطلاحات علم آمار حد وسط تلقی می‌شود)؛ درثانی، «زندگی بهنجار» یک زندگی اخلاقی است (یعنی منطبق با هنجار به معنای خوب یا مطلوب). در واقع، هم این زندگی عادی هم این زندگی اخلاقی تجربه‌ای جدید برای مسیاس بودند، زیرا تا آن زمان در زندگی خصوصی و عمومی‌اش چیزی جز بلاتکلیفی و بی‌سروسامانی ندیده بود.

مسیاس در اصل اهل لیمپوپو، شمالی‌ترین استان آفریقای جنوبی، بود. وقتی به ژوهانسبورگ، یعنی پایتخت اقتصادی و صنعتی و بزرگ‌ترین شهر کشور، آمد زندگی بی‌سروسامانی داشت که بسیاری از نوجوانان و جوانان در سال‌های پایانی رژیم آپارتاید از سر می‌گذراندند. مدتی را با یک رو سپی گذراند، سپس با زنی آشنا شد و از او صاحب یک بچه شد اما فرزندش چند ماه بعد از تولد بر اثر ایدز تلف شد. اینطور شد که هر دو به بیماری ویروسی شان پی بردند. سرانجام از هم جدا شدند و مسیاس در شهر کوچکی که خانواده‌اش در آن اقامت داشت سکنی گزید. مسیاس در آنجا شریک زندگی جدیدی پیدا کرد اما چیزی از بیماریش به او نگفت و بالاخره یک روز فهمید که آن دختر نیز آلوده است. بیش از آنکه نگران بیماری خود با شد، عذاب وجدان رهایش نمی‌کرد که مبادا خود عامل آلوده شدن زن محبوبش با شد. شریک زندگی مسیاس او را با «کلیسای مسیحی صهیون»، مهم‌ترین فرقه مذهبی در آفریقای جنوبی، آشنا کرده بود و این تجربه به‌سرعت منجر به دگرگونی اخلاقی او شد. کودک معلولی را به فرزند پذیرفت، مشروبات الکلی را ترک کرد، از خانه بیرون زد و به کارزارهای پیشگیری از ایدز پیوست. خیلی زود در میان همسایگان و حتی غریبه‌ها صاحب احترام شد، چرا که اغلب در رادیو درباره وضعیت خودش و ترویج حرفه‌های کم‌خطر صحبت می‌کرد. کمک‌هزینه از کارافتادگی که به‌علت بیماری‌اش از دولت دریافت کرد به او امکان داد برای اولین بار در زندگی استقلال و کرامت نفس داشته باشد: حتی توانست خانه‌ای برای خود اجاره کند. بیماری به منبعی اجتماعی برایش بدل شد، نه تنها به دلیل پیامدهای اقتصادی بلکه به دلیل پیامدهای اخلاقی و حتی مدنی. به زبان دریدا می‌توان گفت مسیاس «یاد گرفت چگونه زندگی کند»، درست مثل بسیاری دیگر از بیمارانی که در آفریقای جنوبی دیدم.

- من مردنی نیستم

مگدا، که مدت‌ها بود می‌شناختمش، در پایان یک مصاحبه طولانی گفت: «مردم میگن، "خب دیگه، داری میمیری چون اچ‌آی‌وی مثبتی". خودم می‌گفتم: "من مردنی نیستم". حالا که زنده‌ام، قوی‌تر از قبل، چون الان از هیچکس نمی‌ترسم». مگدا که هنوز زنی جوان است زندگی فوق‌العاده سختی داشته است. او زیر دست مادر بزرگش در روستای لسوتو بزرگ شد و در بچگی یکی از دایی‌هایش مکرر به او تجاوز می‌کرده. مادرش کارگری مهاجر بود که در شهر کوازولو-ناتال، در شرق آفریقای جنوبی، خانه‌ای جدید گرفته بود و بعدها از مگدا خواست برای زندگی نزد او برود. پیش مادرش که رفت قربانی ناپدری خشن مستبدی شد که مدام به او تجاوز می‌کرد. در هجده سالگی، به ژوهانسبورگ رفت و در این شهر بدون هیچ پشتوانه و سرپناهی در ازای یک وعده غذا یا نوشیدنی با مردانی که در خیابان ملاقات می‌کرد می‌خوابید. این کار را فاحشگی نمی‌دانست، چون فاحشگی را نوعی کار جنسی سازمان‌یافته در هتل‌ها می‌پنداشت. فکر می‌کرد فقط زنده مانده است اما زندگی نمی‌کند، به زبان زولو^{۳۰} «*phanding*»، یعنی «چنگ انداختن به زمین برای یافتن غذا». بعدها شغل‌های مختلف و دوست‌پسرهای جورواجور پیدا کرد. از یکی از آن‌ها صاحب فرزندی شد که در همان کودکی از ایدز مرد. خودش هم بیمار شد، آلونکی در الکساندرا اجاره و زندگی جدیدی آغاز کرد.

یک سازمان غیردولتی محلی که بودجه‌اش را از صندوق‌های بین‌المللی تأمین می‌کرد و از بیماران ایدزی در منزل‌هایشان پرستاری می‌کرد او را استخدام کرد. مگدا هم از زمانی که به جهت بیماریش از دولت کمک‌هزینه از کارافتادگی دریافت کرد، وضع اقتصادی‌اش به سرعت بهبود یافت. پس از آن تصمیم گرفت فرزندی از خود داشته باشد، اما برای جلوگیری از تکرار سرنوشت غم‌انگیز فرزند اولش داوطلبانه در یک کارآزمایی بالینی^{۳۱} در بیمارستان سووتو شرکت کرد. او ابتدا داروهای ضدویروسی‌ای را که مانع از انتقال بیماری از مادر به نوزاد می‌شود و بعد

داروهایی برای درمان بیماری خودش دریافت کرد. در آن زمان، دولت هنوز درباره اثربخشی و خطر این داروها مردد بود و استفاده از این داروها را در مراکز عمومی بهداشت و درمان مجاز نمی‌دانست. با تمام این اوصاف، فرزند مگدا سالم به دنیا آمد و سلامت مادر نیز بهبود چشمگیری یافت. او با مددکاران اجتماعی و پزشکان درگیر در مبارزه با ایدز در تماس بود و با ایشان همکاری داشت و از این طریق خودش به یک فعال ایدز بدل شد. او در راهپیمایی‌های متعدد و گردهمایی‌های اعتراضی علیه دولت شرکت کرد، و چندین مقاله در مطبوعات داخلی و بین‌المللی درباره او نوشتند. مگدا موفق شد زندگی‌اش را بازپس بگیرد، زندگی‌ای که به نظر می‌رسید خشونت و فلاکت و بیماری از او ربوده بودند. او از خود زندگی زیست‌شناختی که به خطر افتاده بود یک پروژه سیاسی ساخت که معنای جدیدی به زندگی عمومی و اجتماعی او بخشید، درست همانطور که یک پروژه خانوادگی بنا نهاد که معنای جدیدی وارد زندگی خصوصی‌اش کرد، و به این ترتیب از دوراهی پولیس و /ویکوس رهایی یافت. و مگدا همچون ژاک دریدا، هرگز «یاد نگرفت مرگ را قبول کند». بقای جسمانی مگدا، که در ابتدای شناسایی بیماری‌اش بعید می‌نمود، نوعی تعویق حکم مرگ به لطف مجموعه‌ای از فعالیت‌های اجتماعی و پیکارهای سیاسی بر سر زندگی زیست‌شناختی بود.

- مؤخره دوم (حضور احمد)

عبدالرزاق زکی احمد (Zackie Achmat) چهره‌ای است که یک سر و گردن از دیگر فعالان حوزه ایدز در آفریقای جنوبی بالاتر است. او یکی از بنیانگذاران «کارزار اقدام برای درمان» (Treatment Action Campaign) بود و جایگاهی فراتر از رئیس رسمی در این کارزار داشت: او به معنای واقعی کلمه تجسم این کارزار بود. او عضو «کنگره ملی آفریقا» بود و در نبرد علیه آپارتاید نیز حضوری فعال داشت. از وقتی کریس هانی [رهبر سابق حزب کمونیست آفریقای جنوبی] در سال ۱۹۹۰ آن پیش‌گویی معروف را کرد که چالش بعدی این

کشور در صورت نابودی رژیم آپارتاید بیماری ایدز خواهد بود، زکی احمد پی در پی در کارزارهای گوناگون مشارکت جست. احمد که در یکی از شهرک‌های مختص رنگین‌پوستان بزرگ شده است و از فعالان مدافع حقوق همجنس‌خواهان و خود مبتلا به ایدز بوده، با تمام وجود و از صمیم جان، به این آرمان‌ها متعهد است.

مع‌الوصف، این «کارزار اقدام برای درمان» بود که از او چهره‌ای سرشناس در سطح ملی و بین‌المللی ساخت. این سازمان در ابتدا به جنگ صنایع دارو سازی رفت، زیرا اکثر بیماران در قاره آفریقا استطاعت مالی برای خرید محصولات آن‌ها را نداشتند، و سپس به جنگ دولتی رفت که عقاید نابه‌روالش مانع توزیع داروهای ضدویروسی در بیمارستان‌ها بود. گنجینه فعالیت‌های «کارزار اقدام برای درمان» گسترده و تحریک‌آمیز بود، و از خیابان و رسانه‌ها و دستگاه قضایی استفاده می‌کرد. فعالان سازمان به‌نام حق حیات مندرج در قانون اساسی در دیوان عالی پرتوریا [پایتخت اداری و اجرایی آفریقای جنوبی] پرونده‌ای علیه وزیر بهداشت وقت آفریقای جنوبی تشکیل دادند و به توفیقی به‌یادماندنی دست یافتند: قاضی دیوان عالی دولت را مکلف کرد در اسرع وقت به هر طریقی و به‌نحوی مؤثر جلو انتقال بیماری ایدز از مادر به فرزند را بگیرد.^{۳۲} احمد طی سال‌ها مبارزه به‌طور چشمگیری از مصرف داروهایی که برای او تجویز شده بود امتناع ورزید، و تصریح کرد که درمان خود را فقط زمانی شروع می‌کند که این داروها در دسترس همه شهروندان آفریقای جنوبی باشد.

بیماری برای او به هیچ وجه مصیبتی نبود که چاره‌ای جز تحمل منفعلانه‌ی آن نداشته باشد. بیماری برایش منبعی شد که فعالانه از آن در میدان مبارزه بهره می‌گرفت. احمد می‌گوید که شید از رنج شخصی‌اش آرمانی همگانی بسازد. او با به میدان آوردن هستی جسمانی خویش بر جدایی فرضی مسائل زیستی از امور سیاسی خط بطلان کشید. او از شهروندی زیستی دفاع می‌کرد که نوعی شهروندی سیاسی هم بود.^{۳۳} بسیاری از مبارزاتی که طی دهه ۱۹۹۰ و دهه بعد برای دستیابی به خدمات درمانی در مناطق مختلف جهان پا گرفت — از اعتراض به مصوبات

بهداشتی اجلاس سازمان تجارت جهانی در دوحه قطر گرفته تا کمک‌های پزشکی دولتی برای مهاجران فاقد اوراق هویت در فرانسه — مشتی نمونه خروار پیکارهایی است که از زندگی به‌عنوان منبعی برای دستیابی به حقوقی بهره می‌گیرند که بی‌شک فراتر از جنبه زیست‌شناختی زندگی می‌روند: زیرا خدمات درمانی دقیقاً از جنس حقوق شهروندانند نه تکالیف، و درضمن باید سیاسی تلقی شوند. چنین مبارزاتی همانقدر که خون تازه در رگ‌های دموکراسی جاری می‌کنند، دموکراسی را در معرض آزمون قرار می‌دهند. قرائتی که تصویری ساده‌شده از «سیاست زندگی» به دست می‌دهد این دیالکتیک را دور می‌زند، دیالکتیکی که عاملان اجتماعی جزء لاینفک آنند.

- نتیجه‌گیری

«بقا»، به‌معنایی که ژاک دریدا در آخرین مصاحبه‌اش به این مفهوم نسبت داد، نه‌تنها مرزهای غالباً بیش از حد پررنگ میان تراز زیست‌شناختی زندگی و تراز سیاسی آن را جابه‌جا می‌کند بلکه فضایی اخلاقی برای تأمل و کنش می‌گشاید. تفکر انتقادی در دهه گذشته غالباً زیست‌سیاست و سیاست زندگی را آماج نقد خود قرار داده است. و بدین‌سان از نحوه برخورد قدرت‌های مسلط بر جهان، اعم از بازار آزاد و دولت‌ها، با افراد و گروه‌ها و حتی ملت‌ها چه در عصر استعمار چه در دوران معاصر پرده برداشته است.

مع‌الوصف، این ابزار قدرتمند، به‌علت تمایزنگذاشتن میان دو مقوله مذکور، بخشی از وضوح تحلیلی و توان یافتاری خود را از دست داده است. از یک‌سو، تحدید زندگی به تقابل دو قطب طبیعت و تاریخ، زندگی عاری [= حیات برهنه] و زندگی واجد شرایط — وقتی از منظری فلسفی و به‌طور نظام‌مند در مطالعات جامعه‌شناختی یا انسان‌شناختی به‌کار رود — موجب غفلت از پیچیدگی و غنای زندگی اجتماعی می‌شود، پیچیدگی و غنایی که در عالم واقع مشاهده می‌کنیم. از سوی دیگر، پیشداوری‌های هنجاری که زیربنای ارزیابی صورت‌های زندگی و سیاست زندگی را تشکیل می‌دهند، وقتی به مجموعه‌ای یکپارچه و نامتمایز از واقعیت‌های اجتماعی تعمیم داده

شوند، در نهایت عاملان اجتماعی را از حقوق مشروع و حق اظهار نظر و فعالیت در میدان عمل محروم می‌کنند. بنابراین روشن است که پذیرفتن آن پيشداوری‌ها هم در عرصه پژوهش زیان‌بار است هم در پهنه سیاست. این مسئله مستلزم توجه اخلاقی است.

در واقع، تبارشناسی این دودمان فکری به یادمان می‌آورد که پایه‌گذاران اصلی این نظریه‌ها در نوشته‌های خود تنش‌ها و تردیدهایی ابراز کرده‌اند که اغلب پیچیده‌تر، گیرم گاه مبهم‌تر، از شکل تقلیل‌یافته و ترجمه‌شده‌ی آن در علوم انسانی و علوم اجتماعی امروز بود. و زندگینامه‌ها هم، که در این مقاله محدود بود به تکه‌هایی از زندگی مردمان آفریقایی جنوبی و من در نوشته‌ای دیگر به تفصیل به توصیف و تحلیل آن‌ها پرداخته‌ام، از ضرورت پیچیده‌سازی الگوهای ثنوی‌انگاری حکایت دارند که دو تراز زیست‌شناختی و سیاسی زندگی را مقابل هم قرار می‌دهند. شک نیست که قدرت‌هایی چون بازار و دولت گاهی چنان رفتار می‌کنند که گویی می‌توان [زندگی] انسان‌ها را به «زندگی محض» تقلیل داد، اما نیروهای دموکراتیک، من جمله از درون ساختار قدرت، معمولاً رهیافت‌های بدیلی می‌سازند که زیر بار این تقلیل‌گرایی نمی‌روند. و خود مردم نیز، حتی تحت شرایط سلطه، قادر به ابداع تاکتیک‌های ظریفی‌اند که زندگی جسمانی آن‌ها را ابزاری برای مبارزه سیاسی یا مایه الهامی اخلاقی یا وسیله‌ای برای بیان حالات عاطفی می‌سازد.

اما بیایید یک گام جلوتر برویم: قوم‌نگاری از ما دعوت می‌کند از نو به ماهیت زندگی فکر کنیم، یا به بیان دقیق‌تر از ما می‌خواهد تا از نو به این سؤال فکر کنیم که ابنای بشر چه برداشتی از زندگی‌های خویش دارند و متقابلاً زندگی از سان‌ها چگونه ایشان را با این روال مواجه می‌کند که انسان چیه ست. خانم وینا داس می‌نویسد: «محو شدن مرز میان انسانی و ناانسانی رفته‌رفته به محو شدن مرز میان زندگی و نازندگی می‌انجامد». او پا جای پای لودویگ ویتگنشتاین و استنلی کاوول می‌گذارد و تأکید می‌کند شیوه معمول اندیشیدن ما به صورت‌های

زندگی «نه تنها درهم تنیدگی امر اجتماعی و امر طبیعی را از نظر دور می‌دارد بلکه به بهای زندگی تأکید را هم بر صورت [فرم] می‌گذارد».^{۳۴} دانشمندان علوم اجتماعی باید پیوسته بکوشند به این تحقیق درباره صورت‌های متکثر زندگی و همچنین نمود هرروزه خصال بشری در آن بازگردند.

پاییز ۲۰۱۰

منبع:

Didier Fassin. Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development Volume 1, Number 1, Fall 2010, University of Pennsylvania Press

پی‌نوشت‌ها:

* تذکر مترجمان: یکی از مبادی اصلی پروژه هومو ساکر جورجو آگامبن این نکته است که زبان های اروپایی امروزه برای مفهومی که یونانیان با دو واژه بدان اشاره می‌کردند یک واژه بیشتر ندارند: «life». واژه زوئه در زوئولوژی (جانورشناسی) و واژه بیوس در بیولوژی (زیست‌شناسی) حضور دارد ولی «life» ریشه ژرمانی دارد و «لا وی» (فرانسوی) و «ویتا» (ایتالیایی) ریشه لاتینی. یعنی دو واژه یونانی در واژه‌های دیگر به حیات خود ادامه داده‌اند. طرفه اینکه در زبان فارسی به‌علت آمیختگی با زبان عربی دو واژه برای ترجمه «life» داریم. اما به گمان ما ترجمه «la nuda vita» به «حیات برهنه» تا اندازه‌ای نقض غرض است چون بدین‌سان برای «ویتا» دو معادل به کار می‌رود. ما عجالتاً «لا نودا ویتا» را به «زندگی عاری» یا برهنه ترجمه می‌کنیم، گواینکه «حیات برهنه» معادل خوش‌آهنگ‌تری است. صحبت از تقابل زندگی برانده‌ی انسان و زندگی مشترک میان تمام جانداران است. شاید بتوان اصلاً تقابل زوئه و بیوس را به تقابل «حیات» و «زندگی» ترجمه کرد. یعنی مطلق زندگی را که میان همه جانداران یا ذوی‌الحیات مشترک است «حیات» تعبیر کرد و زیست ویژه انسان‌ها را «زندگی» خواند.

۱. انسان‌شناس و جامعه‌شناس فرانسوی، متولد ۱۹۵۵، استاد علوم اجتماعی در مؤسسه مطالعات پیشرفته پرنستون و مدیر مطالعات انسان‌شناسی سیاسی و اخلاقی مدرسه مطالعات پیشرفته در علوم اجتماعی پاریس.

۲. این متن ابتدا مقاله‌ای بود با عنوان «بقا» که من برای نکوداشت یاد ژاک دریدا در یازدهم دسامبر ۲۰۰۴ در مدرسه مطالعات پیشرفته علوم اجتماعی پاریس ارائه کردم. متن از قصد اولیه‌اش فراتر رفت و درگیر تأملی در باب واپسین افکار دریدا شد. از لیندا گارا ممنونم که نسخه دست‌نویس را به‌طور کامل ویراست.

3. Aristotle, *Politics*, trans. Benjamin Jowett (Oxford: Clarendon Press, 1908), I, 1253a, 28–29.

ترجمه مرحوم حمید عنایت: «انسان به حکم طبیعت حیوانی اجتماعی است و آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف بی‌وطن است موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او و به همان مردی می‌ماند که هومر در نکوهش او گفته است: بی‌قوم و بی‌قانون و بی‌خانمان... از میان جانداران فقط انسان است که توانایی نطق دارد. راست آن است که صورت محض می‌تواند نمودار درد یا خوشی باشد و از این‌رو جانداران دیگر نیز قادر به تولید آنند زیرا طبیعت آن‌ها فقط تا جایی رشد کرده که بتوانند درد و خوشی را احساس کنند و این احساس را به هم نشان دهند. اما نطق به کار بازنمایاندن سود و زیان و درست و نادرست نیز می‌آید. زیرا آن خصیصه آدمی که او را از جانداران دیگر

ممتاز می‌کند توانایی او به شناخت نیکی و بدی و درست و نادرست و صفات دیگری از این گونه است و اشتراک در شناخت این چیزها است که خانواده و شهر را پدید می‌آورد. م

۴. مفهوم بیوپلیتیک در اواسط دهه ۱۹۷۰ در نوشته‌های میشل فوکو پیدا می‌شود و مشهورتر از همه در فصل آخر جلد اول *تاریخ نظام تمایلات جنسی* (ترجمه انگلیسی رابرت هرلی، ۱۹۷۸). من در مقاله‌ای نشان داده‌ام که بیوپلیتیک بنا به تلقی فوکو ربط چندانی به سیاست زندگی ندارد. بنگرید به:

Sociologie et Sociétés 38, no. 2 (2003): 35-48.

۵. این مصاحبه در نوزدهم اوت ۲۰۰۴ در *لوموند* منتشر شد، با عنوان «من در حال جنگ با خویشتم». رابرت نافو آن را به انگلیسی ترجمه کرد و در قالب کتاب *ژاک دریدا: آخرین مصاحبه* (نیویورک: ۲۰۰۴) منتشر ساخت. جمله‌هایی که در این مقاله از این مصاحبه نقل کرده‌ام ترجمه — تحت‌اللفظی‌تر — خود من از متن اصلی‌اند.

۶. مشهور است که اشاره به «همبستگی دموکراسی و تام‌گرایی» از حکم‌های بسیار مناقشه‌انگیز کتاب *هومو ساکر: قدرت حاکم و زندگی عاری* جورجو آگامبن بوده است:

Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998), 10

۷. جالب توجه است که تنها مدخل مربوط به «زندگی» در دانشنامه *آنسیکلوپدی/ونیورسالیس* (پاریس: ۱۹۹۰) به همین یک جنبه زیستن می‌پردازد، یعنی حیات موجود زنده از منظر علوم زیست‌شناختی. طرفه اینکه فرهنگ فرانسه‌ی موسوم به *دیکسیونری اخلاق و فلسفه اخلاق* به ویراستاری مونیک کانتو اسپربر (پاریس: ۱۹۹۶) هیچ مدخلی برای واژه «زندگی» ندارد، انگار که مفهوم زندگی یا حیات هیچ جنبه اخلاقی، اعم از وجدانی یا اجتماعی، ندارد.

۸. به اعتقاد کانگلم، باید تفاوت گذاشت میان «صیغه مضارع و صیغه ماضی فعل زیستن»، به عبارت دیگر میان «زنده و زیسته» (le vivant et le vécu). و آگامبن با ارجاع به تمایزی که به افلاطون و ارسطو منسوب است می‌گوید «بیوس» به معنای «زندگی واجد شرایط» [یعنی برانزده انسان] قطب مخالف «ژوته» است به معنای «زندگی عاری».

9. Walter Benjamin, "The Task of the Translator," in *Illuminations*, trans. Harry Zohn (New York: Harcourt, Brace and World, 1968), 71.

بنگرید به ترجمه فارسی *مراد فرهادپور و امید مهرگان*: «درست همانگونه که تجلیات حیات، در پیوند عمیقی با پدیده حیات‌اند، بی‌آنکه برای آن واجد معنا و اهمیتی باشند، ترجمه نیز از بطن متن اصلی برمی‌خیزد — گرچه نه چندان از حیات متن اصلی که از حیات بعدی آن. [...] حیات محدود به جسمانیت ارگانیکی نیست. [...] در تحلیل نهایی دامنه و برد حیات را باید به لطف تاریخ و نه طبیعت... تعیین کنیم. از این رو رسالت فیلسوف عبارت است از درک جامع تمام سوبه‌های حیات طبیعی بر مبنای حیات بس فراگیرتر تاریخ». م

Benjamin, "Critique of Violence," in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writing*, 10. trans. Edmund Jephcott (New York: Harcourt, Brace, 1978), 299–300.

۱۱. در ترجمه *عزت‌الله فولادوند* چنین آمده است: «در پس ظواهر، حقیقتی وجود داشت و این حقیقت گرچه شاید برای نخستین بار به نور تاریخ منور می‌شد، حقیقتی زیستی بود نه تاریخی» — آرنت، هانا، *انقلاب*، نشر خوارزمی، ص ۸۲. م

۱۲. در ترجمه *فولادوند* می‌خوانیم: «تعبیر تاریخ برحسب نظریه‌های ارگانیک و اجتماعی بر این گونه تشبیهات [زیستی] مبتنی است. در چنین نظریه‌ها، جماعت، یعنی ملت یا قوم یا جامعه، به پیکری فوق طبیعی تشبیه می‌شود که نیروی محرک آن یک اراده کلی فوق انسانی و ایستادگی‌ناپذیر است». ص ۸۳. م

۱۳. آقای *فولادوند* جمله آخر را به این صورت ترجمه کرده است: «انبوه خلق به علت فقر چنین کردند و به محض آنکه به صحنه سیاست آمدند، ضرورت هم با آنان نمودار گشت». ص ۸۳. م

۱۴. در ترجمه *فولادوند* می‌خوانیم: «از سرچشمه حیات هستی می‌گیرد و تغذیه می‌شود». ص ۱۵۶. م

۱۵. آقای *فولادوند* «سیاسی» را از قلم انداخته است و جمله آخر را هم به این صورت درآورده است: «هیچ خیری بالاتر از زیستن نیست و زیست جامعه باید محور همه کوشش‌های بشر محسوب گردد». ص ۸۸. م

16. Hannah Arendt, *On Revolution*, rev. ed. (New York: Viking Press, 1965), 53-54, 108.

چنانکه مشهور است، آرنست مقدمه ترجمه انگلیسی کتاب *شرق‌های بنیامین* را نوشت.

Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 96–97 17.

8-18. Agamben, *Homo Sacer*, 81, 1

۱۹. ترجمه **پویا ایمانی**: «اصلی‌ترین ابزارش برای مواجهه با زندگی و احاطه بر آن» — آگامبن، جورجو، وضعیت/استثنایی، نشر نی، ص ۲۰.

م

۲۰. ترجمه **ایمانی**: «این تبدیل وضعیت استثنایی از تمهیدی موقتی و استثنایی به تکنیکی حکومتی ساختار و معنای تمایز سنتی میان اشکال قانون اساسی را در معرض استحاله ریشه‌ای قرار می‌دهد. در واقع این استحاله پیشاپیش به‌طور محسوسی رخ داده است». ص ۲۲م.

21. Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Atell (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 1–8, citing Benjamin, “Theses on the Philosophy of History,” in *Illuminations*, 259; Agamben, *Homo Sacer*, 181–82

22. Agamben, *Homo Sacer*, 133, 188, 202.

۲۳. این ترجمه صحیح‌تر من است از جمله میشل فوکو در کتاب:

La volonté de savoir: Histoire de la sexualité, volume 1 (Paris: Gallimard, 1976), 214.

قیاس کنید با ترجمه انگلیسی موجود: «قدرت پروراندن زندگی و قدرت مردودشمردن آن تا سرحد مرگ»:

Foucault, *The History of Sexuality*, 138.

24. Agamben, *Homo Sacer*, 5.

25. Didier Fassin, “Another Politics of Life Is Possible” *Theory, Culture & Society*, 26, no.5 (2009):44-60.

26. Foucault, “*Society Must Be Defended*”: Lectures at the College de France, 1978–1979, trans. David Macey (New York: Picador, 2003), and *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978–1979*, trans. Graham Burchell (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008).

Foucault, *The History of Sexuality*, 143 27.

28. Fassin, *When Bodies Remember: Politics and Experiences of AIDS in South Africa* (Berkeley: University of California Press, 2007).

۲۹. کلیسای متدیست (Methodist) در سال ۱۷۳۸ از کلیسای پروتستان انگلستان جدا و تأسیس شد و در سال ۱۷۸۴ در شهر بالتیمور ایالت مریلند ایالات متحده به‌طور رسمی فعالیت خود را آغاز کرد. متدیست‌ها مخالف باورهای جبرگرایانه درباره مشیت الهی‌اند و به آزادی اراده انسان در پذیرش یا رد رستگاری باور دارند. این کلیسا متدسیسم مانند کلیسای کاتولیک و پروتستان و ارتدکس به مسئله تثلیث باور دارد و از هفت راز مقدس آن‌ها فقط به مراسم شام خداوند و غسل تعمید معتقد است. م

۳۰. زبان زولو، یکی از یازده زبان رسمی آفریقای جنوبی، زبان مردم سیاهپوست زولو است که در حدود ۱۰ میلیون نفر در آفریقا به این زبان صحبت می‌کنند و ۹۵ درصد آن‌ها نیز ساکن آفریقای جنوبی‌اند، مشخصاً در استان کوازولو-ناتال، محل سکونت مگدا. ۲۴ درصد مردم آفریقای جنوبی به این زبان صحبت می‌کنند و حدود نیمی از مردم این کشور این زبان را می‌فهمند. م

۳۱. کارآزمایی بالینی (clinical trial) نوعی مطالعه پزشکی است که بر روی جمعیت‌های انسانی انجام می‌شود. کاربرد مهم کارآزمایی‌های بالینی در مطالعه اثرات داروها و شیوه‌های جدید درمانی است. م

32. The 1996 Constitution stipulates: “Everyone has the right to life” (Chapter 2: “Bill of Rights”, Section 11: “Life”). See <http://www.constitutionalcourt.org.za/site/theconstitution/english-09.pdf>.

۳۳. مفهوم شهروندی زیستی در کار آدریانا پترینا مطرح شد:

Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002), و در کار نیکولاس رز شرح و بسط یافت:

The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007).

34. Veena Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary* (Berkeley: University of California Press, 2005), 15