

یوجین تکر
مخلوقات فکر

ترجمه شمویل

dastopaa.net

۱/ عوض تشریح مسأله از طریق نوشتن یادداشت‌ها یا — بدتر از آن — نوشتن پانویس‌ها، دوست دارم رشته‌ای از قطعات کوتاه را که تا اندازه‌ای ملهم از مقولات «زندگی (حیات باوری)» هستند ارائه دهم. عبارتی از والتر بنیامین را به یاد می‌آورم که برای سبک‌گرایی خاص خودش در قطعه‌نویسی استفاده می‌کند: «فرم‌های فکر». یا به زبانی بهتر، با استفاده از لفظی برگرفته از دلوز، «مخلوقات فکر».

۲/ به‌طور سنتی، حیات باوری به این ایده ارجاع می‌یابد که ارگانسیم‌های زنده بابت «نیروی حیاتی» که از آن‌ها عبور می‌کند زنده‌اند، هرچند حیات باوری نمی‌تواند به مؤلفه‌های مادی سازنده‌ی ارگانسیم‌ها یا به مکانسیم‌های فرایندهای فیزیولوژیک‌شان تقلیل یابد. بنا بر اشاره‌ی برگسون در تکامل خلاق، حیات باوری از حیث سنتی علیه دو موضع دیگری که در مقابل ارگانسیم‌های زنده قرار دارند مطرح می‌شود: مکانسیم، یا این منظر که ارگانسیم‌های زنده در واقع یا به مؤلفه‌های مادی سازنده‌شان تقلیل‌پذیرند و/یا به برهم‌کنش‌های سنجش‌پذیر و قابل‌پیشبینی بین آن مؤلفه‌ها («زندگی»، در این مورد، چیزی افزون بر برهم‌کنش‌های مکانیستی بین ذرات مادی نیست، چیزی مگر ماده در حال حرکت)، و غایت‌انگاری، یا این منظر که ارگانسیم‌های زنده با غایت‌شناسی‌شان معین می‌شوند، آنچه ارسطو و مباحث پیرامون تاریخ طبیعی بزرگ‌ترین حامی‌اش است (مثال معروف ارسطو از یک بلوط و درختی که بناست این بلوط به آن بدل شود).

حیات باوری، در تقابل با مکانسیم، استدلال می‌کند که زنده به خاطر هیچ چیز مادی یا سنجیدنی زنده نیست. حیات باوری این‌گونه استدلال می‌کند که زنده نمی‌تواند به‌سادگی به نازنده تقلیل یابد. این نکته — همین تقلیل‌ناپذیری زنده — کیفیتی غیرمادی و نامجزا را برای زنده ایجاد می‌کند که نمی‌تواند در هیچ کدام از مؤلفه‌های مادی سازنده‌اش یا در اجزای ارگانسیم یافت شود. باین‌همه، این ایده‌ی تقلیل‌ناپذیری زنده می‌تواند به سرحدش برده شود، آنجا که «زندگی» به‌سادگی همان چیزی‌ست که از توانایی توصیف «زندگی» در زبان یا در فکر می‌گریزد. در این مورد، تقلیل‌ناپذیری امر زنده بدل می‌شود به وصف‌ناپذیری امر زنده و عدم تقلیلش به زبان و به خود فکر. بحث درباب امر زنده سکوت را فرامی‌خواند، یا لالی فکر در پیشگاه زندگی را.

۳/ اسکات لث در مدخلش بر حیات باوری بر این نکته تأکید دارد که حیات باوری «انسان‌گرایانه» نیست. احتمالاً باید این ادعا را جلوتر ببریم. حیات باوری امری غیرانسانی‌ست؛ با بهتر، حیات باوری نقطه‌ای‌ست که پیوند بین «زندگی» و «کثرت» خود فکر را به منطقه‌ای دوپهلوی که غیرانسانی‌ست سوق می‌دهد. وقایعی مانند طاعون، سیلاب‌ها، و فجایع طبیعی از نظر تاریخی به‌صورت رویدادی تراژیک فهم شده‌اند که در آن فوزیس چالشی را برابر نوموس بس بسیار انسانی بر پا می‌کند. احتمالاً امر زنده همان امر غیرانسانی‌ست که از انسان عبور می‌کند و از خلال او به جریان می‌افتد.

این «نانسان‌گرایی» از ما می‌خواهد تا نه فقط امر طبیعی که امر فراطبیعی را هم در نظر بگیریم. حیات باوری به دغدغه‌های الاهیاتی، یا دست‌کم، به دغدغه‌های هستی‌شناختی ربط دارد. برای اسپینوزا «خدا یا طبیعت» اصل خودسازمانده‌ی‌ست. در واقع، مناقشات قرون وسطایی بر سر ماهیت خدا می‌توانند در مقام مناقشاتی پیرامون ماهیت حیات باوری بازخوانی شوند: تعالی یا درونماندگاری، هم‌آوا یا چندآوا؟ بنابراین،

یک‌جور هستی‌شناسی داریم که در تفکر به حیات‌باوری تعبیه شده است. یا شاید این واقعا همانی باشد که ژاکوب تائوبس یک «جانورشناسی الاهیاتی» می‌خواند؟

۴/ هایدگر خاطر نشان می‌کند که مسأله‌ی «زندگی» یک مسأله‌ی فلسفی درست نیست، زیرا پیش‌فرض می‌گیرد که مسأله‌ی «هستی» از قبل مورد خطاب قرار گرفته است، یعنی همان مسأله‌ای که برای هایدگر ربطی به رشته‌های زیست‌شناسی، انسان‌شناسی، یا روان‌شناسی ندارد. برای هایدگر، مسأله‌ی زندگی را نمی‌توان بدون کندوکاو اولیه در باب مسأله‌ی هستی خطاب قرار داد.

اما فیلسوفان حیات‌باور مانند برگسون از این نگاه دوری می‌کنند، زیرا زندگی برای‌شان نه با هستی، نه با بودن، بلکه با شدن پیوند می‌خورد. لث اشاره دارد که «در حیات‌باوری، زندگی به‌هیچ‌وجه در مغایرت با مرگ نیست... آینده‌مان همواره ماده‌ای غیرارگانیک است.» هرآنچه نه‌هست یا ناموجود باشد، هرآنچه از هستی طفره رود، هرآنچه از «یک» بودن اجتناب کند، حیات‌باورانه است: تغییر، تحول، ریخت‌زایی، استحاله، و الخ.

در این صورت، پاسخ حیات‌باورانه به هایدگر این است: اگر بدون نزدیکی به مسأله‌ی هستی نمی‌توان به مسأله‌ی زندگی نزدیک شد، دلیلش این است که زندگی هیچ ربطی به هستی ندارد. اما این هم یعنی انگاره‌ی حیات‌باورانه از زندگی ربط چندانی به «حیات برهنه» ندارد که خودش با استثنای حاکم تولید شده است. به یک معنا، زندگی در مقام شدن در تقابل است با هستی یا بودن (عوض نبودن یا عدم). یا، به بیانی دیگر، برای حیات‌باور، آنچه نه‌هست یا ناموجود باشد در واقع همان شدن است.

۵/ بنا بر اشاره‌ی لث، نقد آگامبن بر حیات‌باوری این است که حیات‌باوری صرفاً یک پراکسیس است و هیچ محتوایی ندارد. تفکر حیات‌باورانه تفکری بدون محتواست. با این ادعا، حیات‌باوری، از خلال اتکایش بر انگاره‌هایی شبه‌عرفانی و شبه‌زیست‌شناختی از «زندگی»، سیاست را محال می‌گذارد، زیرا هر سیاستی همواره با یک ذات یا نیروی حیاتی از اعتبار می‌افتد. بنابراین حیات‌باوری امر سیاسی را رازورزانه می‌کند (این نکته، بنا بر اشارات جان مارکس، در هیچ جا مگر زیست‌سیاست ژنتیک درمانی به قامت یک مسأله در نیامده است).

اما عملاً آگامبن، در نقدش بر گستاخی تفکر حیات‌باورانه، پیشاپیش دارد به سمت یک حیات‌باوری جالب‌تر دیگر رو می‌آورد. احتمالاً می‌توانیم بگوییم که تفکر حیات‌باورانه تفکری است که «راضی» نیست — یعنی، ارضا نشده است، «آرام نگرفته» است، شبکه‌ای از ایست‌ها نیست. پرسش واقعی آگامبن این است که چطور فکر می‌تواند سیاسی باشد و باین حال از محتوا «راضی» نباشد. پس چالش واقعی تفکر حیات‌باورانه این خواهد بود که فکر را به‌صورتی غیرانسانی در نظر بگیرد (اما نه این که گیاهان و حیوانات هم فکر می‌کنند).

حیات‌باوری سیاسی همبسته‌ی حاکم برای هر نوع حیات‌باوری بدون محتواست که آگامبن نقادانه از آن سخن می‌گوید. این حیات‌باوری «جان‌یابی» قدرت حاکم است که با نظمی والاتر مشروعیت یافته، یا با اصلی حیاتی که درونماندگار زمینه‌ای نیست که سیاست احتمالاً درونش رخ می‌دهد. بنا بر اشارات رایان بیشاپ،

این قدرت توأمان هم سکولار است و هم به امر الاهی متوسل می‌شود. کارل اشمیت به آن در مقام «الاهیات سیاسی» ارجاع می‌دهد. بنابراین، پرسش از این قرار است: چه چیز را باید در امر سیاسی در مقام امر انسانی «وابنهم» تا در نتیجه‌اش به فراسوی این حیات باوری سیاسی فکر کنیم و نوع متفاوتی از «سیاست حیاتی» را در نظر بگیریم؟

۶/ تز استیون براون که «زندگی به انتقال تقلیل‌پذیر است» تنها بخشی از ماجراست. اگر تاریخ زیست‌شناسی مدرن — و خصوصا زیست‌شناسی مولکولی — هیچ حرفی برای مان داشته باشد، آن حرف این است که «خود زندگی» توأمان هم تقلیل‌پذیر به انتقال است و هم باین حال یکسره لال و گنگ است. به یک معنا، تراشد نزدیک و بی‌واسطه‌ی گوشت به داده و داده به گوشت (آنچه رابینو و کداف با عنوان «باززیست‌شناختی کردن زندگی» ارجاع می‌دهند و من در جایی «زیست‌رسانه» خوانده‌ام) خود اطلاعات را هم وراج و هم ساکت می‌کند. داده‌بانک‌های اطلاعات ژنوم ابولهول‌مانند هستند؛ هیچ چیز به ما نمی‌گویند، و باین حال، از چشم‌انداز اطلاعات، همه چیز را به ما می‌گویند.

زندگی نه فقط به حتم انتقال می‌دهد و لال است، بلکه همچنین «انتقال‌پذیر» است. واگیرشناس‌ها در مراکز کنترل و پیشگیری امراض آمریکا اغلب از این لفظ برای توصیف شبکه و خصایص اشاعه‌ی بیماری‌های واگیردار استفاده می‌کنند. به نظر می‌رسد که ویروس‌ها بی‌اندازه روده‌دراز باشند. آنچه منتقل شده (کد ژنتیک آران‌ای) همان است که انتقال‌پذیر است (عفونت، ترافست، انتقال ژن عمودی). و با وجود این، تاریخ طاعون، امراض همه‌گیر، و واگیرها افشا می‌کند که همواره پاسخی فرهنگی برای این امراض قابل‌انتقال وجود دارد، تلاشی برای فرموله کردن هرمنوتیک امر انتقال‌پذیر برای هر مرض ویران‌کننده — چرا ما؟ چرا حالا؟ احتمالا ضمیمه‌ای باید به تز براون اضافه شود: «زندگی انتقال‌پذیر است اما انتقال نمی‌دهد.»

۷/ آیا هر تجربه‌ای «تجربه‌ی زندگی» است؟ آیا تجربه همواره خودش را شرح می‌دهد، برای خودش حرف می‌زند، خودش را به صورت تجربه (پس از تجربه) پی می‌گیرد؟ سکوت‌های بزرگ در ادبیات را برای نمونه در نظر بگیرید: سکوت‌های وانهادن را داریم (رمبو، قاجاچی اسلحه و مهمات)؛ سکوت‌های پرگویی را داریم (بکت، بلانشو، ژابس)؛ در عصر اطلاعات حتی سکوت سروصدا را داریم (مثلا، تأملات اطلاعاتی کنت گولداسمیت). آیا برای تجربه هم سکوتی داریم؟

امروز، در عصر حاد رسانه (تلویزیون پسابودریاری، اگر که بتوان چنین چیزی را طرح کرد)، تجربه به صورت یک آزمایش آزمایشگاهی درمی‌آید. تجربه یک تست بالینی بدون دوا، یک میزانشن بالینی است. و مهم‌تر از همه، عمل شرح تجربه — گواهی‌دادن و اجراکردن — هم به نحوی محوری برای تجربه و هم به شیوه‌ای بیرون از تجربه ارائه می‌شود.

۸/ هر بار که فرایندی انتزاعی همچون یک مرض یا سرایت وجود دارد، حیات باوری نیز (از خلال کنکاش علمی، محلی‌شده در ماده یا سنجیدنی در مؤلفه‌ها یا اجزا) به چالش کشیده می‌شود. برای نمونه، درحالی که پزشکی چهارخلطی کهن مرض را به صورت عدم تعادل در چهار خلط یا طبع تنانه ترسیم می‌کند، رشد

کالبدشناسی میکروسکوپی و پاتولوژیک (بنا بر اشاره‌ی فوکو) این فرایند انتزاعی را به دست گرفت و در خصیصه‌ی ویژه‌ی مادی اندام یا بافت (و بعدها، در سلول) واقع کرد. در نتیجه، حیات‌باوری همواره به‌طور بالقوه با وسوسه‌ی تقلیل به امر مادی تضعیف شده است. یا، به بیانی دیگر، حیات‌باوری همواره با هستی‌شناسی محلی‌سازی مجزا تضعیف شده است.

اغلب گفته‌اند که ایده‌ها، همچون تصاویر، حیاتی برای خود دارند. اما به یک معنا این گفته دعوت‌مان می‌کند تا به ایده‌ها یا تصاویر به‌صورت یک جور دیوشناسی نگاه کنیم. آثار کلاسیک سینمای شیطانی دهه‌ی هفتاد – شگون، بچه‌ی رزماری، غیبگویی – این نکته را در زایش تحت‌اللفظی و وحشتناک تصاویر به‌خصوص تجسد می‌بخشند، تصویر دیو، یا تصویر شیطانی که تن‌دار شده. تصویری که بهترین نمونه از این مسأله را به دست می‌دهد صحنه‌ای مؤجز در جن‌گیر است که در آن رگان جوان، در تملک یک دیو، به بیمارستان برده می‌شود، به آنجا که ماشین‌های تهدیدآمیز پزشکی بدن او را گیر می‌اندازند، آن را احاطه و به آن رخنه می‌کنند، با دقتی بیهوده برای یافتن مکان‌هندسی چیزی معاینه‌اش می‌کنند، برای یافتن قدری «زندگی» که وجود دارد اما نمی‌تواند به «تصویر» کشیده شود، یا در این مورد، «فکر» شود.

۹/ حیات‌باوری سنتی ذاتی را برای سرتاسر زندگی معین می‌کند، و اغلب از طریق توسل به چیزی تقلیل‌ناپذیر به سطوح مادی، عددی، یا مکانیستی چنین کاری را انجام می‌دهد. حیات‌باوری سنتی مرکزی غایب را وضع می‌کند که یک جور شیوه‌ی تفکر درباره‌ی مقوله‌ی «زنده» را بنیان می‌گذارد. خود این ذات نه به‌هیچ‌رو زیست‌شناختی یا مادی، بلکه یک «نیروی زندگی»ست، یک «زندگی روح‌بخش»، یا حتی «اطلاعات» غیرمادی یا «کد». این ذات، در مقام مرکز غایب، توأمان هم فراسوی زندگی‌ست و هم برای آن مرکزیت دارد. اگر حیات‌گرایی سنتی – حیات‌باوری محافظه‌کارانه – یک ذات پایدار و باین‌حال تقلیل‌ناپذیر و وصف‌ناپذیر را برای سرتاسر زندگی تعریف کند، آن‌وقت حیات‌باوری برگسونی-دلوزی نه یک ذات بلکه کران یا حد امر زنده را ادا می‌کند، همان نقطه‌ای که زندگی نسبت به خودش بیرونی می‌شود – نازنده‌شدن، غیرارگانیک‌شدن، یا «زندگی غیرارگانیک». در این مورد، حیات‌باوری یعنی نازنده‌ی درون زنده، آنچه همواره زندگی را به خارج خودش سوق می‌دهد.

ولی این قرائتی بسیار سخاوتمندانه از حیات‌باوری برگسونی-دلوزی‌ست. چراکه در نشانیدن مفهوم دیرند یا امر مجازی به جای یک «نیروی زندگی» ذاتی هنوز یک مرکز غایب وجود دارد. آیا واقعیت به‌سادگی این است که حیات‌باوری برگسون و دلوز این ذات را به‌صورت زمان‌مندی، تغییر بویا، دگرگونی، و شدن بازتعریف می‌کنند؟ آیا امر مجازی هم‌رز امر حیاتی‌ست؟

۱۰/ حیات‌باوری آستانه‌ی ظرفیت ماست برای فکر کردن به زندگی، حد نسبت بین «فکر» و «زندگی».

۱۱/ پیچیدگی، در ناتوانی‌اش برای تشریح شرایط اولیه، یک مدرسی‌باوری تازه است. درست همان‌طور که فلسفه‌ی مدرسی نهایتاً به یا خدا یا «محرک اصلی» متوسل می‌شود، پیچیدگی نیز یک عاملیت غایب را در مرکز تحلیلش از عمل‌های محلی و الگوهای جهانی حفظ می‌کند.

۱۲/ اچ پی لاوکرفت می گوید:

«برای صلح و ایمنی بشر مطلقاً لازم است که برخی گوشه و کناره‌های تاریک و مرده‌ی زمین، برخی اعماق ژرف سنجی نشده و فهم نشده‌اش، دست نخورده باقی بماند؛ مبدا نابهنجاری‌های خفته به حیات احیاشونده بازگردند، مبدا کابوس‌های نجات بخش کفرآلود در خود پیچ و تاب بردارند و از مخفیگاه‌های سیاه‌شان بیرون بیایند.»