



مرداد ۹۹

## زندگی‌هایی که می‌توان به گشتن داد: درباره‌ی مرگ‌سیاست

خسته شدم از بس به مرگ عزیزانم فکر کردم، به مرگ  
اونی که تو جاده‌س، اون که تو هواپیماست، اون که زائره،  
اون که بچه‌س، اون که پیره، اون که بیماری زمینه‌ای  
داره، اون که فعال سیاسی، اون که معترضِ تو خیابونه،  
حتی اون که هیچ‌کدوم اینا نیست.

یک کاربر توئیتر

مرگ اینجاست، همواره اینجاست، دیوار به دیوار زندگی، همچون  
همسایه‌اش. مرگ از هر فرصتی که به چنگ می‌آورد برای هجوم به زندگی  
بهره می‌برد تا قدرت فرادست خود را اثبات کند و زندگی را از نفس بیاندازد.  
مرگ اما صرفاً به میانجی احتمالاتش خود را آشکار می‌کند. احتمالات مرگ  
زاده‌ی چیست؟ بخت، تقدیر، طبیعت؟ شاید. چیزی چون، به قول شاملو،  
«فروافتادن پرده در لحظه‌ی معلوم». اما همپای اینها، و از اینها بیش، زاده‌ی  
توزیع نابرابر احتمالات زندگی و فرصت‌های زنده‌ماندن. اینجا دیگر نه با  
نیروی کور طبیعت یا اراده‌ی مقاومت‌ناپذیر تقدیر که با سازوکارهای

اقتصادی-سیاسی یک نظام اجتماعی طرفیم که زندگی‌ها را ارزش‌گذاری می‌کند و از مجرای سلسله‌مراتبی‌سازی زندگی‌ها برخی زندگی‌ها را به برخی دیگر ترجیح می‌دهد. برخی زندگی‌ها را به راحتی می‌کشد یا در معرض مرگ می‌گذارد و از برخی زندگی‌ها چنان محافظت می‌کند که توگویی قرار است برای همیشه بپایند.

با اینهمه ما ظاهراً در زمانه‌ای به سر می‌بریم که زندگی را بیش از همهی دیگر دوران‌ها تکریم می‌کند و «حق حیات» را بیش از همیشه به رسمیت می‌شناسد. سالهاست زندگی و واقعیت ساده‌ی زنده‌ماندن به یک اصل بنیادی و یک حق پایه‌ای بدل شده و پیرامون ارزشمندی فی‌نفسه‌ی آن («هر انسانی حق دارد زنده بماند») انبوهی گفتار مؤثر تولید شده است که به زبان حقوق بشر، اخلاق زیستی، متافیزیک حیات، فلسفه‌ی سیاسی و تکنولوژی‌های پزشکی از این می‌گویند که همهی زندگی‌ها به خودی خود ارزش دارند. هنوز هم نخستین وظیفه‌ی دولت - فارغ از اینکه به واقع تا چه حد بدان متعهد باشد - آن است که از زندگی افراد محافظت کند و آن را به میانجی اقدامات زیست‌سیاسی ارتقا دهد. همینکه «امید به زندگی» (متوسط طول عمر یک جمعیت) در سده‌ی اخیر پیوسته افزایش یافته است خود بارزترین نشانه‌ی نقش‌آفرینی دولت‌ها و دیگر نهادهای عمومی در ارتقای کمی و کیفی زندگی از مجرای سازوکارهای زیست‌سیاسی است. مرگ به

واسطه‌ی فرهنگِ تکریمِ زندگی و همه‌ی تکنولوژی‌های همبسته‌اش بیش از همیشه به تعویق افتاده است. امروزه تصور غالب از مرگِ «طبیعی» مرگی است که «به وقتش» از راه برسد، در زمانه‌ی کهنسالی، در هنگامه‌ای که زندگی دیگر چیز زیادی برای عرضه کردن ندارد و همه‌ی شور و انرژی‌اش را مصرف کرده است. تصادفی نیست که مرگ‌های «بی‌موقع» همیشه غافلگیرکننده‌اند: مرگ یک کودک، مرگ یک جوان، مرگ یک میانسالِ تندرست. کسی انتظار ندارد این زندگی‌ها به این زودی بمیرند. تصادف‌ها اما همواره وجود دارند و هرگز خبر نمی‌کنند و تکنولوژی‌های حیات هنوز در مهار تام آنها کامیاب نشده‌اند. با اینهمه، مرگ‌های بی‌موقع ظاهراً چیزی بیش از استثنایی بر قاعده‌ی «طول عمر میانگین» نیستند. با همه‌ی این تفصیل، موقعیتی به غایت پارادوکسیکال در کار است: درست به موازات ارتقای زندگی به میانجی کثرتی از سازوکارهای بهداشتی، درمانی، مراقبتی و امنیتی که سایه‌ی مرگ را از سر زندگی دور کرده‌اند با تنوعی از سیاست‌ها، رویه‌ها و کردوکارها طرفیم که از مجرای توزیع نابرابر مخاطرات، انتشار نامتوازن تهدیدها و اشاعه‌ی ناهمسان آسیب‌ها پیشامدِ مرگ را نه به مثابه‌ی سرنوشتی طبیعی که همچون رویدادی اجتماعی و تولیدی سیاسی پیش می‌اندازند یا احتمال‌پذیرتر می‌کنند. این همان مرگ‌سیاست است.

## مرگ در می‌زند: زایش مرگ‌سیاست

بسیاری چه دیر می‌میرند، و بعضی‌ها چه زود. و این آموزه چه غریب می‌نماید: «در زمان درست بمیر!»

نیچه، «چنین گفت زرتشت»

آنچه مرگ‌سیاست (necropolitics) می‌نامیم، در واقع چیزی نیست مگر رویه‌های دستکاری احتمالات حیات که تعیین می‌کند کدام زندگی‌ها می‌باید زنده بمانند و کدام زندگی‌ها را می‌توان به کام مرگ فرستاد. به تعبیر دیگر، کدام زندگی‌ها ارزش زیستن دارند و کدام زندگی‌ها آنقدرها ارزش ندارند یا اصلاً ارزش ندارند که زنده بمانند و بنابراین می‌توان آنها را به دستان مرگ سپرد یا در برابر مخاطرات و تهدیدها به حال خود رها کرد و در قبال مرگ‌شان بی‌تفاوت بود. مرگ‌سیاست، به این اعتبار، ماشین تولید مرگ‌های بی‌موقع است، مرگ‌های زود هنگام، مرگ‌های نابجا، مرگ‌های اجتناب‌پذیر، مرگ‌های بد. یک اختلال در زمان‌مندی مرگ.

آنجایی که پای سازوکارهای مرگ‌سیاست در میان است مسئله، بیش از هر چیز، بر سر پیش‌انداختن، سرعت‌بخشیدن، آسان‌سازی، پیش‌پافتادگی و احتمال‌پذیری فزاینده‌ی مرگ است در حق زندگی‌های بی‌ثبات‌زیستی (precarity) که به واسطه‌ی شکنندگی و آسیب‌پذیری‌شان در برابر

هجمه‌ی مرگ دفاعی ندارد. به بیان دیگر، کار مرگ سیاست به خطر انداختن زندگی است، به ویژه - نه صرفاً - زندگی آنهایی که به دلیل جایگاه فرودست‌شان در سلسله‌مراتب تقسیم اجتماعی کار و توزیع سیاسی احترام (این دو عموماً همبسته‌اند اما همیشه یکی نیستند)، آنچنان بی چیز شده‌اند که به سختی می‌توانند از زندگی خود محافظت کنند. این «زندگی‌های بد» به تقلا برای بقای صرف تقلیل یافته‌اند و به واسطه‌ی محروم‌ماندن از امکان‌هاشان برای خود-شکوفایی یا فرسودگی توان‌هاشان برای شادمانه‌زیستن یا تخطی‌شان از بهنجار بودن - به تعبیر دیگر، از سالم بودن، مولد بودن، قانونی بودن، سرب‌راه بودن - افق آینده را پیش روی خود بیش و کم بسته می‌بینند و نهایتاً در آنچه هستند درجا می‌زنند. این زندگی‌های تقلیل‌یافته‌ی بی چیز خود زیستن را به غیراستعاری‌ترین معنای کلمه همچون قسمی جان‌کندن تجربه می‌کنند و عموماً از ارتقای زندگی به چیزی بیش از زنده بودن محض، به یک «زندگی خوب»، بازمی‌مانند و درست به دلیل همین «فقر»شان در حاشیه و فراموشی روزگار می‌گذرانند.

اساساً مرگ سیاست تنها در صورتی می‌تواند عمل کند که زندگی افراد، گروه‌ها و اجتماعاتی پیشاپیش بی ارزش، بی اهمیت یا بی صدا شده باشد. این زندگی‌های آسیب‌پذیر (vulnerable) پیوسته در معرض خطرند و به سادگی می‌توانند به دست سازوکارهای مرگ‌آفرین بلعیده شوند. این امر شاهده‌ی

است بر این حقیقت که آنچه «ارزش زندگی» یا «حق حیات» می‌نامیم یک ارزش همگانی یا یک حق فراگیر نیست و برابری توزیع نشده است و همه‌ی زندگی‌ها را شامل نمی‌شود. هر چقدر هم که حقوق مدنی همه‌ی شهروندان را در قلمرو انتزاعی قانون بی‌هیچ تبعیضی در بر گرفته باشد - فارغ از مواردی که خود قانون میان شهروندان تبعیض می‌گذارد - همگان اما در عمل به یک اندازه شهروند نیستند و ارزش زندگی‌شان همسان نیست و فرصت‌های برابری برای زنده ماندن و ارتقای زندگی و شکوفایی آن ندارند. ارزش هر زندگی نه امری ذاتی، فی‌نفسه و درونماندگار که زاده‌ی مکانیسم‌های اقتصادی-سیاسی ارزش‌گذاری است که در جمعیت شکاف می‌اندازد و آن را از درون تقسیم می‌کند و از همان آغاز، بسته به جایگاه مادی و نمادینی که هر زندگی در سامان سلسله‌مراتبی جامعه اشغال می‌کند، میان زندگی‌های ارجمند و غیرارجمند مرز می‌کشند. زندگی‌های ارجزودده را می‌توان دور انداخت، نادیده گرفت، به حال خود و انهداد، به دست مرگ سپرد و نهایتاً کُشت.

تا جایی که به مرگ سیاست مربوط می‌شود باید میان دو سازوکار آن فرق گذاشت. اولی به میانجی اعمال حق حاکمانه‌ی کُشتن عمل می‌کند («به نام قانون، به نام خدا، به نام دولت، به نام مردم، به نام نظم، به نام جامعه تو را به مرگ محکوم می‌کنم»). دومی اما مستقیماً نمی‌کُشد (یا دست‌کم در اغلب

موارد مستقیماً نمی‌کُشد) بلکه احتمال مُردن را به واسطه‌ی دستکاری فرصت‌های زندگی پیش می‌اندازد. در واقع مرگ را احتمال‌پذیرتر، نزدیک‌تر و همسایه‌تر می‌کند. اولی را، در نگاهی خوش‌بینانه، می‌توان به اتکای لغو مناسک قانونی اعدام متوقف کرد. در این صورت با حاکمیتی طرفیم که دیگر مستقیماً نمی‌کُشد یا دیگر قانوناً حق ندارد بکُشد، مگر در شرایط استثنایی - در یک جنگ داخلی، در یک حمله‌ی تروریستی، در یک درگیری مسلحانه و ای بسا در یک شورش شهری. گفتن ندارد در جامعه‌ای که کُشتن مستقیم حاکمانه همچنان رویه‌ای جاافتاده و «طبیعی» است که دم‌ودستگاه قضایی پیوسته بدان متوسل می‌شود پرداختن انتقادی به این ماشین کُشتار یک ضرورت سیاسی است که نباید به سادگی از کنارش گذشت. آماج جستار حاضر اما آن است که بر سازوکار دوم درنگ کند که نمی‌کُشد بلکه به کُشتن می‌دهد (letting die). این دومی به سهولت متوقف نمی‌شود و ازکارانداختن‌اش مستلزم اوراق‌کردن همه‌ی مکانیسم‌های پیدا و پنهانی است که کارکردشان سلسله‌مراتبی‌سازی زندگی‌ها و ارزش‌گذاری آنهاست تا مشخص کنند کدام زندگی‌ها ارزش بیشتری دارند و کدام زندگی‌ها ارزش کمتری، کدام زندگی‌ها باید آنقدر زنده بمانند تا در موقع مناسب بمیرند و مرگ بدموقع کدام زندگی‌ها موضوع چندان مهمی نیست. ارزشمندسازی برخی زندگی‌ها فقط در صورتی ممکن است که زندگی‌های دیگری پیشاپیش بی‌ارزش یا کم‌ارزش شده باشند. سازوکارهای



ارزش‌گذاری و ارزش‌زدایی همزمان عمل می‌کنند و آنچه در نهایت به دست می‌دهند زندگی‌های نابرابر است. و این امر ما را مستقیماً با مسئله‌ی عدالت طرف می‌کند یا، به تعبیر بهتر، با مسئله‌ی بی‌عدالتی در حق زندگی‌های فراموش‌شده، تحقیرشده و شکننده‌ای که از زندگی خوب محروم شده‌اند.

به کشتن دادن زندگی‌های «فقیر»: مکانیسم‌های مرگ سیاست

#کولبر\_نکشید

یک هشتگ تویتری

رویه‌های ارزش‌زدایی از زندگی‌ها چگونه عمل می‌کنند؟ چه می‌شود که برخی زندگی‌ها آنچنان از چشم می‌افتند که انگار بود و نبودشان تفاوتی نمی‌کند و مرگ‌شان در خور سوگواری نیست؟ به نظرم می‌رسد دست‌کم پای هفت سازوکار مشخص ارزش‌زدایی در میان است که هر چند کم‌وبیش از هم مستقل‌اند اما یکدیگر را تشدید می‌کنند، با هم ترکیب و به یکدیگر وصل می‌شوند و در معیت هم عمل می‌کنند:

اول. مجرم‌انگاری. «مجرم» با داغ‌ننگی که بر پیشانی‌اش می‌خورد همه‌ی ارزش زندگی‌اش یا دست‌کم بخشی از ارزش زندگی‌اش را از دست می‌دهد و با شتابی خیره‌کننده سقوط می‌کند و به زیر دست‌وپای ماشین‌های مجازات می‌افتد که اختیار زندگی‌اش را از او می‌دزدند: یک کولبر، یک مهاجر

غیرقانونی، یک «اراذل و اوباش»، یک معتاد خیابان‌خواب، یک «اغتاشگر»، «مجرم» به واسطه‌ی رویه‌های بدنام‌سازی انگشت‌نما می‌شود: یک لکه‌ی ننگ که به زور هم شده باید از چهره‌ی جامعه پاکش کرد. زندگی «مجرم» برخلاف زندگی «مردمان عادی» احترامی برنمی‌انگیزد و به درجات متفاوتی می‌تواند تحقیر شود، توهین ببیند، مصادره شود، به حاشیه برود یا حتی کشته شود. اساساً تهیدستان بسی بیشتر از دیگر گروه‌های اجتماعی در معرض مجرم‌انگاری‌اند و به واسطه‌ی بی‌پناهی، بی‌زبانی و آسیب‌پذیری‌شان احتمال بیشتری دارد که توسط دستگاه پلیسی-قضایی انگ مجرمیت بخورند و همان اندک حیثیت اجتماعی‌شان را هم ببازند. مجرم تهیدست بلاگردان جامعه است، قربانی می‌شود تا جامعه باور کند که بدی را از خود دفع کرده است و با شرارت سر سازش ندارد. ادعای خطرناک‌بودن، مُضر‌بودن، سربار‌بودن، دردسرساز‌بودن و اخلال‌گر‌بودن «مجرم» او را به چهره‌ای رسوا بدل می‌کند که از رهگذر پروپاگاندای شیطنانی‌سازی و مُهلک‌نمایی انگِ شرارت خورده و به هیأت «دشمن مردم» درآمده است و برای همین می‌توان به او شلیک کرد، به او لگد زد، پاکسازی‌اش کرد، به حواشی جامعه تبعیدش کرد، به حبس کشید، از جلوی چشم دور کرد، برگردنش آفتابه انداخت و وادارش کرد ببع کند. با «مجرم» می‌توان «مثل سگ» رفتار کرد. پس از اینکه کاشف به عمل آمد جورج فلوید - همان سیاهپوست آمریکایی که قتلش به دست پلیس شهر

مینیاپلیس به خیزش دوباره‌ی جنبش «زندگی سیاه‌پوستان ارزش دارد» (black lives matter) انجامید - در واقع یک مجرم سابقه‌دار بوده است، گفتارها و رسانه‌های دست‌راستی فرصت را غنیمت شمردند تا مرگ او را به امری پیش‌پافتاده و بی‌اهمیت فروبکاهند که ارزش داد و قال ندارد. زندگی ناروای یک «مجرم»، زندگی هتک حرمت‌شده‌اش، مرگ او را به موضوعی دم‌دستی بدل می‌کند.

دوم. فرودست‌سازی. یک آلونک‌نشین، یک کارتون‌خواب، یک پاپتی، یک تن‌فروش بی‌سرپناه، یک بی‌تابعیت، یک پناهنده، یک دستفروش، یک کارگر دون‌پایه، یک کودک‌کار، یک کولی. فرودست نامرئی است و در «نظم بازنمایی» جایی ندارد. صدایش (فرودست با لکنت هم که شده سخن می‌گوید) در همهمه‌ی صداها‌ی بلندتر گم می‌شود و به گوش نمی‌رسد. یک پناهنده ممکن است روزها در مقابل دفتر پناهندگان سازمان ملل در یونان تحصن کند و در حالی که اعتصاب غذا کرده است فریاد بزند که به پرونده‌اش رسیدگی کنند اما هیچکس صدایش را نشنود، که نمی‌شنود. یا یک کارگر اخراج‌شده یا دستمزدنگرفته‌ی فلان کارخانه یا بهمان پالایشگاه ممکن است ماه‌ها فریاد بکشد و به معوقات دستمزدها، شرایط قرارداد و نحوه‌ی خصوصی‌سازی بنگاه اعتراض کند اما صدایش به جایی نرسد، که نمی‌رسد. حق شنیده‌شدن (و همبسته‌ی آن، حق روایت‌کردن) از فرودست

سلب شده است، چراکه زندگی مشقت‌بارش برای دموکراسی‌های اداری مایه‌ی دردسر است و برای رسانه‌ها جذابیتی ندارد و به اصطلاح اصلاً «جالب نیست»، مگر آنجا که پای تحریک عواطف دلسوزانه‌ی جامعه محضِ خاطرِ «کمک به نیازمندان» در میان باشد. فرودست چیست؟ یک زائده، یک مزاحم، یک تفاله، یک اضافه، یک ناخوانده، یک ویروس، یک پارازیت که کسی به حضورش خوشامد نمی‌گوید. وجود فرودست به چشم دولت در حکم قسمی نابهنجاری است که چهره‌ی زیبای شهر را مخدوش می‌کند و برای همین بیش از هر چیز باید «ساماندهی» شود. زندگی فرودست ابژه‌ی سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری‌های آمرانه‌ی بوروکرات‌های دولتی است (با دستفروشان چه کنیم؟ با کارتون‌خواب‌ها چه کنیم؟ با آلونک‌نشین‌ها چه کنیم؟ با کودکان کار چه کنیم؟) و برای همین پیوسته در معرض آسیب‌پذیری است و هر آن می‌تواند از دست برود یا به گونه‌ای جبران‌ناپذیر صدمه ببیند. او به سختی می‌تواند از زندگی‌اش در برابر هجوم مأمور پلیس، بلدوزرهای شهرداری یا قاضی دادگاه دفاع کند. فرودست زندگی‌اش را همچون یک فرار و گریز هرروزه تجربه می‌کند، یک دربه‌دری بی‌پایان، یک بی‌ثبات‌زیستی نفسگیر که کمتر کسی به آن احترام می‌گذارد. چه کسی خودش را برای مرگِ یک زندگی بی‌احترام‌شده سرزنش می‌کند؟

سوم. حیوان‌سازی. سالهاست که دیگر سخن‌گفتن از «حقوق حیوانات» تعجب کسی را برنمی‌انگیزد. کم‌وبیش پذیرفته شده است که حیوانات هم حقوقی دارند، هرچند طرح این موضوع به گونه‌ای سراپا پارادوکسیکال درست در زمانه‌ای رواج گرفته است که حیوانات بیش از هر عصر دیگری به دست صنعت تغذیه قتل‌عام می‌شوند. انسان حیوان شده اما، برخلاف حیوان «حقوق حیوانات»، هیچ حقی ندارد. انسانی که حیوان است یا حیوان شده است همه‌ی حقوقش را از کف می‌دهد. اساساً حیوان‌سازی انسان چیزی نیست مگر همین حق‌زدایی، همین بی‌حق‌و‌حقوق‌شدن. این سازوکار اما دو سویه‌ی جدا از هم دارد: (۱) فرد پیشاپیش حیوان است و برای همین از همان آغاز حقی ندارد، چراکه به واسطه‌ی چیزی چون یک «انگ آغازین» اساساً در مقام یک شهروند ذیحق وارد نظم حقوقی نشده است. یک برده در پولیس یونانی، یک یهودی در فاشیسم آلمان یا یک بهایی در تنوکراسی حاکم نه به دلیل عملکردش که به دلیل صرفِ بودنش، به صرف همین چیزی که هست، نا-شهروند است. در اینجا نفسِ یهودی‌بودن یا بهایی‌بودن به هیأت یک گناه ازلی-ابدی در می‌آید که نمی‌توان آن را شست، گناهی که ارزش زندگی را تا حد ارزش زندگی یک حیوان پایین می‌کشد. یک یهودی یا بهایی نمی‌تواند از یهودی‌بودن یا بهایی‌بودنش انصراف بدهد و آن را با هویت دیگری جایگزین کند. برای همین است که چیزی چون «تواب‌سازی» در قبال آنها اصلاً موضوعیتی ندارد. یهودی و بهایی همچنان

«حیوان» باقی می‌مانند. ۲) فرد به اتکای یک عمل «مجرمانه» به ناگهان همه‌ی حقوق‌اش را از دست می‌دهد و به یک حیوان بی‌دفاع بدل می‌شود و به یک زندگی لخت‌و‌عور تقلیل می‌یابد که هیچ حفاظی ندارد. قدر مسلم سازوکار حیوان‌سازی همه‌ی متهمان را دربر نمی‌گیرد. اغلب آنها همچنان از چیزی چون «حقوق متهم» برخوردار باقی می‌مانند. محض نمونه، در دم‌و‌دستگاه قضایی ایران متهم سیاسی-امنیتی به محض بازداشت به «استثنا»یی درون نظام حقوقی بدل می‌شود، به موردی که قانون در حق‌اش کار نمی‌کند و شامل حالش نمی‌شود و برای همین به سهولت می‌توان حقوقش را برای همیشه معلق کرد. در اینجا بازجو به هیات «حاکم» درمی‌آید، به قالب سیمای قدرت بی‌پرده‌ی پرسش‌ناپذیری که می‌تواند با انگ «دشمن دولت» به متهم، در قبال مرگ و زندگی‌اش تصمیم بگیرد. «لات‌ولوت‌ها» هم دست‌کم در دوره‌ای چنین شأنی داشتند و با آنها مثل حیوان برخورد می‌شد، یک مُشت وحشی خطرناک که باید آنها را «آدم کرد». دست بر قضا این دو در نقطه‌ای تاریخی به یکدیگر رسیدند: بازداشتگاه کهریزک در برهه‌ی ۸۸ اردوگاهی بود برای «حیوانات»، برای «اراذل و اوباش» و برای «اغتشاشگران»، برای همه‌ی آنهایی که زندگی‌شان در چشم‌برهم‌زدنی چنان بی‌ارج شده بود که می‌توانست تا خودِ مرگ شکنجه شود.

چهارم. نژادپرستی. هیچ دولت-ملت مدرنی بدون میزانی از نژادپرستی عمل نمی‌کند. نژادپرستی در واقع گویای سلسله‌مراتب یا اولویت‌بندی نژادها در یک قلمرو سرزمینی است که «در عمل» - و نه لزوماً در قانون - تعیین می‌کند کدام نژاد یا نژادها در گستره‌ی اقتدار یک دولت ملی می‌باید زنده بمانند و از همه‌ی فرصت‌های زنده‌ماندن و ارتقای زندگی برخوردار باشند - دست‌کم قبل‌تر و بیشتر از دیگران - و کدام نژاد یا نژادها را می‌توان به حال خود وا گذاشت، طرد کرد، به حاشیه راند یا به کام مرگ فرستاد. نژادپرستی قسمی نابرابری در احترام (به مثابه‌ی ماحصل سازوکار بازشناسی (recognition)) است. نژادی که بازشناخته نمی‌شود و احترامی ندارد مستعد آن است که به بیگاری کشیده شود، در قیاس با «شهروندان درجه‌ی یک» دستمزد کمتری بگیرد، به «مشاغل پست» یا کارهای پُریسک واداشته شود، بی‌ثبات زندگی کند، اینجا و آنجا توهین ببیند و گرفتار تبعیض باشد. یک افغانستانی در ایران به ندرت این بخت را پیدا می‌کند که خود را از بی‌ثبات‌زیستی (precarity) برهاند و یک زندگی شایسته و محترمانه را تجربه کند که در آن خبری از تحقیر روزمره و تبعیض سیستماتیک نباشد. تا جایی که به ایران مربوط می‌شود، چیزی نزدیک به همین زندگی‌های شکننده‌ی تبعیض‌آمیز را برخی قومیت‌ها هم تجربه می‌کنند، حال یا مستقیماً به دلیل قومیت‌شان یا به واسطه‌ی متغیر واسطی همچون مذهب. نژادپرستی را اساساً باید به مثابه‌ی قسمی «درجه‌بندی شهروندی» فهمید که

به یک نظام تخصیص ارزش‌ها تکیه دارد، نظامی که زندگی‌های والا و زندگی‌های پست را علامت‌گذاری می‌کند. یک «نژاد پست» بی‌وقفه زیر سایه‌ی خطر زندگی می‌کند، خطر اخراج، خطر فرسودگی، خطر استثمار، خطر تحقیر، خطر مرگ.

پنجم. رتبه‌بندی. هر نظم اقتصادی-سیاسی به اعتبار منطق درونی‌اش برخی زندگی‌ها را به برخی دیگر ترجیح می‌دهد. بدش نمی‌آید از برخی زندگی‌ها خلاص شود یا آنقدرها برای محافظت و تداوم‌شان زمان و سرمایه صرف نکند. زندگی یک سالخورده‌ی محتضر، یک دیوانه‌ی بی‌زبان علاج‌ناپذیر، یک جوانِ مرگِ مغزی‌شده، یک بیمار رو به مرگ. در اینجا با زندگی‌های مرزی طرفیم، زندگی‌هایی که مرگ در یک قدمی آنهاست و زنده‌ماندن یا رهاشدن‌شان به کام مرگ در نهایت محصول تصمیم یک دیگری است: خانواده، پزشک، قاضی یا ترکیبی از آنها. این زندگی‌های در آستانه، این زندگی‌های تقلیل‌یافته به حیاتِ صرف، دیگر آنقدرها «زندگی» نیستند و از کیفیاتی که زنده‌بودن بیولوژیک را به «زندگی» بدل می‌کنند تهی شده‌اند و از این حیث، در قیاس با زندگی‌های سالم و بهنجار آینده‌ی مطمئنی ندارند و دیر نیست که فرمان مرگ‌شان برسد، به ویژه آنجا که سازمان اقتصادی-سیاسی به دلیل «محدودیت منابع» باید انتخاب کند که کدام زندگی‌ها زنده بمانند و کدام زندگی‌ها بمیرند. در هنگامه‌ی اوجگیری کووید-۱۹ که نظام



درمانی بسیاری از کشورها در نتیجه‌ی ازدیاد یکباره‌ی بیماران بدحال زمینگیر شده بود پزشکان باید شخصاً تصمیم می‌گرفتند که دستگاه تنفس مصنوعی (ونتیلاتور) را به چه کسی وصل کنند، به سالخورده‌ای که شانس چندانی برای زنده ماندن ندارد یا به جوان بیست و چند ساله‌ای که بخت بیشتری برای زندگی دارد. در چنان لحظاتی آسیب‌پذیری یک بیمار نه تنها ضرورت برخورداری وی از مراقبت درمانی را توجیه نمی‌کرد بلکه اساساً دلیل معقولی به نظر می‌رسید برای اینکه به حال خود رها شود. هر چه آسیب‌پذیری بیشتر، احتمال مُردن هم بیشتر. آنجایی که مکانیسم رتبه‌بندی به کار می‌افتد ارزش هر زندگی به واسطه‌ی بازتولیدپذیری‌اش تعریف می‌شود. زندگی‌هایی که نتوانند بازتولیدپذیری خود را ثابت کنند - به دلیل بیماری، ازکارافتادگی، کهولت و از همین دست - در صفِ اولِ مرگ‌اند.

ششم. **وانهادگی.** اجماع کم‌وبیش فراگیری وجود دارد بر سر اینکه پایه‌ای‌ترین وظیفه‌ی دولت مدرن آن است که از شهروندان در برابر مخاطرات و تهدیدها محافظت کند. به بیان دیگر، تولید امنیت و ایمنی (security and immunity) - به رغم اینکه خود این «خدمت» می‌تواند از مجرای گسترش سازوکارهای سراسریینِ کنترلی و نظارتی و دامن‌زدن به مداخله‌گری دم‌دستگاه‌های دولتی در جامعه به نوبه‌ی خود خطرآفرین و تهدیدکننده باشد - همان وظیفه‌ای است که دولت مدرن را از اسلاف‌اش

متمایز می‌کند. با اینهمه، دولت همواره به اشکال متفاوتی از ادای فراگیر و همه‌شمول وظایف مراقبتی‌اش شانه خالی می‌کند و بخش‌هایی از جمعیت را که اتفاقاً به دلیل بی‌ثباتی و شکنندگی زندگی‌هاشان به پشتیبانی نیاز دارند به حال خود وامی‌گذارد. کثرتی از زندگی‌های آسیب‌پذیر وجود دارد که اساساً دولت یا دیگر نهادهای عمومی و مدنی آنها را خط زده‌اند تا فراموش‌شان کنند. آنان در نظام برنامه‌ریزی و خدمات‌رسانی اجتماعی جایی ندارند و به حال و روز خود رها شده‌اند تا بر سر زندگی‌شان بجنگند. ازکارافتاده‌ها، معلولان ناتوان، بیکاران مزمن، تن‌فروش‌ها، بی‌خانمان‌ها، سالخوردگان بی‌درآمد، زندانیان تهیدست، کارگران اخراج‌شده، ورشکسته‌های درمانده، دستفروشان شهری، کشاورزان خشکسالی‌زده، بلادیدة‌های ره‌اشده، بازنشستگان مستأصل، بی‌شناسنامه‌ها، متکدیان، کودکان کار، زنان و کودکان قربانی خشونت خانگی. این زندگی‌های ره‌اشده عموماً از ابتدایی‌ترین امکانات یک زندگی - از بهداشت و درمان گرفته تا کار شایسته، آموزش رایگان، سرپناه ایمن و بیمه‌ی اجتماعی - محروم‌اند و حیات روزمره‌شان را نه همچون فرصتی برای شادی و شکوفایی که همچون تهدیدی دائمی تجربه می‌کنند که می‌باید در تنهایی و بی‌پناهی خود آنقدر دست‌وپا بزند تا فرسوده شود و بمیرد. آنچه از آن به نولیبرالیسم تعبیر می‌کنیم در بیخ و بنیادش چیزی نیست مگر ماشین تولید (نا)شهروندان و انواده‌ای که کیفیت زندگی و شرایط مرگ‌شان مسئله‌ی خودشان است.

هفتم. مخاطره‌سازی. ظاهراً تمدن حاضر به اتکای علوم جدید در کمینه‌سازی مخاطرات از مجرای سازوکارهای «مدیریت ریسک» کم‌وبیش کامیاب بوده است. احتمالاً کمتر کسی است که تردید کند ما از نیاکانمان در جهان امن‌تری زندگی می‌کنیم. با اینهمه، درست به موازات مهار کثرتی از خطرات انبوهی مخاطرات جدید هم تولید شده‌اند که همه‌ی جمعیت را بیش‌و کم تهدید می‌کنند. آنچه سالهاست «جامعه‌ی خطرخیز» (risk society) خوانده می‌شود در واقع سازمانی اقتصادی سیاسی است که به رغم هزار و یک تمهید اداری (administrative) برای ایمن‌سازی زندگی‌ها دست‌اندرکار تولید شرایط شکننده، آسیب‌زا و پُر مخاطره‌ای است که می‌توانند زندگی‌ها را به کُشتن دهند. خطرات در جامعه‌ی خطرخیز ممکن است از هر گوشه و کناری به درون زندگی سرک بکشند و آن را تهدید کنند: از بلایای طبیعی اجتماعی شده (socialized natural disasters)، مثلاً سیل‌ها و زمین‌لرزه‌هایی که دامنه‌ی تخریب‌شان نتیجه‌ی «خطای انسانی» است، بیماری‌های پاندمیک (که وقوع‌شان محصول مداخلات انسانی در چرخه‌های طبیعی و انتشارشان نتیجه‌ی شبکه‌ی جهانی ارتباطات است)، آلاینده‌ی‌های صنعتی، خوراکی‌های بیماری‌زا، ساخت‌وسازهای نالیمن، کارهای سخت و پُرمشقت، شرایط حفاظت‌نشده‌ی کار، تخریب اکوسیستم، تکنولوژی‌های پُرریسک، تحریم‌های بین‌المللی و غیره و غیره. البته که گستره‌ی پراکندگی مخاطرات یک‌دست نیست: بسیاری از آنها همه‌گیرند و

همگان را - با کمترین استثنا - تهدید می‌کنند (همه‌ی شهر در معرض تشعشعات پارازیت‌های ماهواره‌ای یا صنایع آلاینده است). برخی دیگر مشخصاً محلی یا موردی‌اند (محض نمونه، فروریختن پلاسکو). و برخی از آنها آشکارا ماهیت طبقاتی دارند (هر سال شمار چشمگیری از کارگران به دلیل نایمینی شرایط کار می‌میرند یا دچار انواع و اقسام سوانح ناشی از کار می‌شوند؛ در یک زمین‌لرزه خانه‌هایی که در محلات فقیرنشین ساخته شده‌اند به دلیل فقدان استانداردهای ساخت‌وساز با خطرات مخرب‌تری دست به گریبان‌اند). اساساً در جامعه‌ی خطرخیز با توزیع نابرابر مخاطرات سروکار داریم که کم‌وبیش با توزیع نابرابر ثروت اقتصادی، فرصت‌های زندگی و احترام اجتماعی متناظرند. به بیان ساده‌تر، فقیرترین‌ها، فرودست‌ترین‌ها و حاشیه‌ای‌ترین‌ها بیشتر در معرض انواع و اقسام مخاطره‌اند. در هر صورت اما مخاطرات، چه در مقام امور محتمل و بالقوه و چه به مثابه‌ی اموری بالفعل و حی و حاضر، زندگی‌ها را بیش‌وکم محاصره کرده‌اند و همچون سایه‌های شوم مرگ بر فراز زندگی‌ها چرخ می‌خورند.

### ارزش نابرابر زندگی‌ها و خواست عدالت

در هر صورت، برای کسی که هرگز زندگی نکرده است مرگ چه اهمیتی دارد؟

اراسموس، «در ستایش دیوانگی»

هیچیک از سازوکارهای هفتگانه‌ی مرگ‌سیاست نمی‌تواند به تنهایی عمل کند و همواره به مجموعه‌ای از دیگر سازوکارها متصل می‌شود تا خود را تکمیل، تقویت و تشدید کند. یک کولبر فقط آماج مجرم‌انگاری نیست بلکه یک (نا)شهروند وانهاده که هیچ حمایتی ندارد، یک فرودستِ پرت‌افتاده که صدایش به جایی نمی‌رسد و یک نژاد در-حاشیه که از هر فرصتی برای ارتقای زندگی‌اش محروم بوده هم هست. یک پناهنده صرفاً گرفتار سازوکارهای حیوان‌سازی نیست بلکه، همزمان، در بند مکانیسم‌های مجرم‌انگاری، فرودست‌سازی و نژادپرستی هم هست. یک آلونک‌نشین که در سکونتگاه غیررسمی زندگی می‌کند عملاً یک وانهاده‌ی مجرم است که زندگی‌اش از همه‌طرف تهدید می‌شود. به بیان دیگر، هر یک از این سازوکارها برای اینکه به اجرا درآید به سازوکارهای دیگر نیاز دارد. وانهادگی برای اینکه خود را توجیه کند به رویه‌های مجرم‌انگاری متوسل می‌شود (یک تن‌فروش خیابانی پناهی ندارد چون در مقام یک مجرم خُرده‌پا از دست پلیس فراری است). مخاطره‌سازی به مکانیسم‌های فرودست‌سازی پیوند می‌خورد (تهیدستان بیش از دیگران در خطرند). حیوان‌سازی اساساً نمی‌تواند مستقل از سازوکارهای مجرم‌انگاری عمل کند (با یک «اراذل و اوباش» مثل حیوان برخورد می‌شود چون او یک مجرم خطرناک است). نهایتاً نتیجه‌ی همه‌ی این سازوکارها، فارغ از اینکه در هر مورد چگونه با هم ترکیب شوند، چیزی نیست مگر بی‌ثبات‌سازی زندگی‌ها (precarization)

(of lives)، تولید زندگی‌های شکننده‌ی آسیب‌پذیر در معرض خطری که با مرگ از همیشه همسایه‌ترند. به تعبیر دیگر، ماحصل مکانیسم‌های چندگانه‌ی مرگ‌سیاست «آسیب‌پذیری افتراقی زندگی‌ها» (differential vulnerability of lives) است که گویای نابرابری احتمال زندگی و مرگ افراد و گروه‌ها در سامان سلسله‌مراتبی هر جامعه است.

با همه‌ی این اوصاف، آسیب‌پذیران به رغم زندگی بی‌ثبات و شکننده‌شان با تمام وجود از زندگی خود و از زندگی دیگرانی چون خود دفاع می‌کنند و قدرت‌های خلاقانه و توان‌های عاطفی‌شان را به کار می‌گیرند تا از پس شرایط نفسگیر حیات برآیند و زندگی‌شان را با وجود مصائب پایداری که از سر می‌گذرانند زیست‌پذیر سازند. وقتی از زندگی‌های آسیب‌پذیر حرف می‌زنیم از قربانیان بی‌دفاعی که از همه‌ی ظرفیت‌های انسانی خود تهی شده‌اند و از سر انفعالی مزمن در انتظار دستگیری و مساعدت و ترحم‌اند حرف نمی‌زنیم. زندگی روزمره‌ی فرودستان سرشار مقاومت‌های مولد، ابتکارهای چشمگیر و همزیستی‌های انسانی است.

زمانی اسپینوزا در کتاب «اخلاق» (بخش چهارم، قضیه‌ی ۶۷) نوشت: «انسان آزاد کمتر از هر چیزی درباره‌ی مرگ می‌اندیشد و حکمت وی تأمل درباره‌ی مرگ نیست، بلکه تأمل درباره‌ی زندگی است». اما شاید برای خود زندگی است که باید به مرگ فکر کنیم و مهبیای رودرویی با مکانیسم‌های

مولد مرگ باشیم و از خود بپرسیم که این یا آن شکل از مرگ اساساً چگونه به زندگی‌ها یورش می‌زند؟ مرگ، در متن چنین پرسشی، خود را نه همچون یک پرسش انتولوژیک یا دلنگرانی وجودی که به مثابه‌ی یک نابهنگامی پیش می‌کشد، مرگی زاده‌ی زیستن در یک جامعه‌ی بد، ناعادلانه و بی‌رحم. با این وصف، فکرکردن به زندگی‌های آسیب‌پذیر معادل به پرسش‌گرفتن جامعه‌ای است که چنین زندگی‌هایی را به میانجی اشکال پیچیده‌ی تبعیض، طرد، استثمار و ستم پیوسته تولید می‌کند. آن مرگی که در اینجا به آن فکر می‌کنیم بیش از هر چیز یک تولید اجتماعی سیاسی است، محصول جامعه‌ی ناعادلانه‌ای که امکان‌های زندگی و فرصت‌های زنده‌ماندن را نابرابرانه تقسیم کرده است، چنانکه برخی زندگی‌ها همیشه بخت بیشتری دارند که دوام بیاورند و سرخوشانه و محترمانه زیسته شوند و کسوت «حیات نیک» به تن کنند و برخی زندگی‌ها چنان فرسوده، چنان فرودست و چنان بی‌احترام‌اند که انگار تابوت‌شان را هر روز بر دوش می‌کشند، انگار هر آن می‌توانند بمیرند. همان زندگی‌های بی‌ارزش شده‌ای که مرگ‌شان توجهی برنمی‌انگیزد و کسی را به سوگواری وانمی‌دارد.

اینجاست که اندیشیدن به مرگ در حکم نقادی ریشه‌ای جامعه‌ای است که به اعتبار سازمان اقتصادی سیاسی‌اش این یا آن مرگ را تولید و احتمالات مُردن را بر وفق ارزش سلسله‌مراتبی زندگی‌ها دستکاری می‌کند. چنین

اندیشیدنی نه از سر ضعف، اندوه یا ترس - که جملگی شیرهی جانِ زندگی را می‌کشند - که تفکری است از سر خشم، میل به شورش، «خواستِ قدرت» و امید به برپایی عدالت در حقِ زندگیِ همگان، به سودای برپایی جامعه‌ای که در آن همه‌ی زندگی‌ها، بی هیچ استثنایی، ارزش دارند.

...

بعدالتحریر: چنانکه احتمالاً پیداست این جستار در گفتگوی صریح و ضمنی با مواضع میشل فوکو، جودیت باتلر و آشیل ایمببه (Achille Mbembe) نوشته شده است. به هیچیک از آرای این متفکران مستقیماً ارجاع نداده‌ام اما دین من به کارهای آنان آشکار است.