

آگامبن، آرنت و حقوق بشر: شهادت دادن به انسانیت^۱جان لشته^۲-سال نیومن^۳ - ترجمه: نگین تاژ

چکیده

موضوع اصلی این مقاله، بازاندیشی در مفهوم انسان است که از آثار جورجیو آگامبن^۱ و هانا آرنت^۲ الهام گرفته شده است. در اینجا، انسان نه الگویی است که باید تحقق یابد و نه مفهومی که باید به واقعیت بدل شود؛ و اجتماعی که به آن مرتبط است نیز نه ایده‌آلی از پیش تعریف شده، بلکه «اجتماعی برای آینده» است. این مفهوم تنها با دقت در شیوه‌های شهادت دادن به وضعیت انسان آشکار می‌شود، همان‌طور که نمونه‌ای از آن در کتاب «باقی‌مانده‌های آشوریتس»^۳ اثر آگامبن به تصویر کشیده شده است. بنابراین، مفاهیم کنونی اجتماع سیاسی و انسان نیاز به بازنگری دارند. تنها از این طریق است که می‌توان به مسائل حیاتی که حقوق بشر امروز با آن مواجه است، از جمله تنش میان اصل حقوق بشر جهان‌شمول و حاکمیت دولت‌ها، مشکل فزاینده‌ی بی‌دولتی، و تقلیل حقوق بشر به نوعی انسان‌دوستی زیست‌سیاسی، پاسخ داد.

تنها از این طریق است که می‌توان به مسائل حیاتی حقوق بشر امروز پاسخ داد، از جمله تنش میان اصل جهان‌شمول حقوق بشر و حاکمیت دولت‌ها، مشکل فزاینده‌ی بی‌دولتی، و تقلیل حقوق بشر به نوعی انسان‌دوستی زیست‌سیاسی.

کلیدواژه: آگامبن، آرنت، حیات برهنه، اجتماع، حقوق بشر، بی‌دولتی، بشر

در این مقاله، تلاش می‌کنیم مفهوم انسان را، آن‌گونه که ابتدا توسط هانا آرنت و جورجیو آگامبن مطرح شده است، مورد بازاندیشی قرار دهیم. تنها از خلال این بازاندیشی است که می‌توان به مسائل اساسی که حقوق بشر امروزه با آن روبه‌روست، از جمله تنش میان اصل حقوق بشر جهان‌شمول و حاکمیت دولت، و همچنین تقلیل همواره‌ی حقوق بشر به انسان‌دوستی زیست‌سیاسی، پاسخ داد. ما اذعان داریم که «اندیشیدن به مفهوم انسان» تنها گام نخست در فرایندی است که باید بازاندیشی درباره‌ی اجتماع، برابری، سیاست و عدالت را نیز شامل شود. فهم عمیق‌تر این مفاهیم می‌تواند به چالش کشیدن تصور رایج از امکان‌پذیری حقوق بشر را در پی داشته باشد.

چراکه حقوق بشر معمولاً به عنوان حقوقی به طور ذاتی به حیات زیستی انسان تعلق دارند، فهمیده می‌شوند، اما در زمان حاضر تنها در چارچوب دولت-ملت و یک اجتماع سیاسی یا حوزه‌ی عمومی قابل تحقق هستند.

این تناقض، که در آن جهان‌شمولی ادعایی حقوق بشر با این واقعیت نقض می‌شود که این حقوق تنها زمانی معنا پیدا می‌کنند که فرد در یک اجتماع سیاسی خاص عضویت داشته باشد [۱]، اساس دو نقد مهمی است که آرنت و آگامبن بر حقوق بشر وارد می‌کنند. برای آرنت، همان‌طور که به خوبی شناخته شده است، وضعیت بغرنج آوارگان و افراد بی‌دولت در دوره‌ی میان دو جنگ جهانی، ناتوانی حقوق بشر را دقیقاً در زمانی که بیش از هر زمان دیگر به آن نیاز بود، آشکار کرد. افراد بی‌دولت، به سبب فقدان حمایت ناشی از عضویت در یک اجتماع سیاسی، هیچ چیز جز حقوق ذاتی خود به عنوان انسان برای اتکا نداشتند. با این حال، همین اتکا به «حیات برهنه» به عنوان مبنایی برای شناسایی حقوق آن‌ها، آسیب‌پذیری و درماندگی‌شان را بیش از پیش آشکار ساخت، زیرا هیچ نهاد یا قانونی برای اجرای این حقوق وجود نداشت. آرنت نتیجه می‌گیرد که آنچه افراد بی‌دولت فاقد آن بودند، همان حق بنیادین برخورداری از حقوق بود؛ به عبارت دیگر، شناسایی سیاسی و قانونی‌ای که با عضویت در یک اجتماع سیاسی حاصل می‌شود (آرنت، ۱۹۶۸).

به نظر آگامبن، که نقد او به حقوق بشر مشابه نقد آرنت است و در عین حال از آن فراتر می‌رود، حقوق بشر در وضعیت کنونی خود تنها حقوق زیست‌سیاسی هستند (آگامبن ۱۹۹۸؛ همچنین وایت ۲۰۰۲). بدین معنی که به جای رهایی‌بخشی یا محافظت از ما در برابر قدرت حاکم، باعث می‌شوند که ما -بر اساس حیات برهنه‌مان- بیشتر در درون سازوکارهای دولت زیست‌سیاسی قرار گیریم، دولتی که در دوران مدرن، هدف اصلی‌اش حکمرانی و تنظیم حیات زیستی جمعیت است [۲]. بنابراین، آگامبن حقوق بشر را (در معنایی که امروزه بدان استناد می‌شود) به گونه‌ای می‌بیند که ما را دقیقاً به همان اندازه آسیب‌پذیر می‌سازد که برای آرنت چنین بود. با این حال، آن‌ها این کار را به روش متفاوتی انجام می‌دهند: به جای اینکه صرفاً نشانه‌ای از طرد از یک اجتماع سیاسی باشند، حقوق بشر زمینه‌ای از سوژگی را تعریف می‌کنند که به شکلی پیچیده‌تر، در قالب طرد، درون نظم دولت حاکم ادغام می‌شود. حقوق بشر، به این سبب که سوژه را بر اساس حیات برهنه‌اش تعریف می‌کند، او را در درون یک میدان سیاسی-حقوقی قرار می‌دهد که با امکان توأمان حاکمیت استثناء، یعنی تعلیق نظم قانونی معمول و سلب حمایت‌های قانونی، مشخص می‌شود. در اینجا، سوژه نه به طور کامل در داخل قرار می‌گیرد و نه به تمامی طرد می‌شود، در اینجا، سوژه نه کاملاً درون نظم قرار می‌گیرد و نه به طور کامل طرد می‌شود.

بلکه درون آنچه که آگامبن آن را «منطقه‌ی عدم تمایز» میان دو نظم می‌نامد، معلق است و بنابراین کاملاً در معرض قدرت حاکم قرار دارد. از این رو، سوی دیگر سوژه‌ی حقوق بشر، برای آگامبن، هومو ساکر است، شخصی که ممکن است بدون مجازات قانونی کشته شود و شدیدترین تجلی آن در اردوگاه‌های نازی دیده می‌شود.

از این رو، ما بر این باوریم که هرگونه اندیشه‌ی جدی پیرامون حقوق بشر در زمان حاضر باید به این نقدها پرداخته و پرسش از انسان را در پیوند با اجتماع سیاسی و مقوله‌ی تعلق بازاندیشی کند.



آگامبن، آرنت و حقوق بشر

آگامبن و آرنت هر دو توافق دارند که تحت شرایط موجود، دولت-ملت تعیین می‌کند چه کسانی از اجرای حقوق بشر بهره‌مند خواهند شد و اینکه صرف انسان بودن (آن‌گونه که در سنت حقوق بشر تلویحاً بیان شده است) برای تضمین بهره‌مندی از حمایت‌های حقوق بشر کافی نیست. برخلاف آرنت، که در نظر او مقوله‌ی zoe همواره به آنچه هنوز در حوزه‌ی عمومی قرار نگرفته است - و شاید هرگز قرار نگیرد، زیرا ضرورت را تداعی می‌کند - اشاره دارد و فقط bios به‌عنوان شکلی از زندگی می‌تواند زمینه‌ساز امر سیاسی به معنای واقعی کلمه باشد، آگامبن سیاست معاصر را به‌شدت مرتبط با مقوله‌ای می‌داند که آرنت آن را به حاشیه می‌راند؛ یعنی zoe، که آگامبن آن را «حیات برهنه» تفسیر می‌کند. از این رو، در تفسیر آگامبن، این تقلیل سیاست به دغدغه‌ای درباره‌ی zoe است که منجر به مبارزات سیاسی می‌شود و به‌طور جدایی‌ناپذیری با نحوه‌ی اعمال قدرت دولت مرتبط است. آنچه آرنت اساساً پیش‌شرط سیاست می‌داندست، آگامبن در قلب سیاست جای می‌دهد؛ همدستی پنهانی که با ظهور دولت زیست‌سیاسی مدرن هرچه آشکارتر می‌شود. یکی از پیامدهای این دیدگاه این است که ایده یک حوزه‌ی عمومی به‌وضوح تعریف‌شده - به‌عنوان عرصه‌ی کنش سیاسی به معنای دقیق و متمایز از حوزه‌ی خصوصی تمایزی که آرنت از عصر روشنگری به عاریت می‌گیرد - از منظر آگامبن دیگر معتبر نیست. در عوض، برای نظریه‌پرداز «حیات برهنه»، مرز میان حوزه‌ی عمومی و خصوصی کاملاً محو شده است، به‌طوری‌که

دفاع از حقوق بشر (که آگامبن نسبت به آن تردید دارد) باید در سطح زیست‌سیاست صورت گیرد؛ سطحی که در آن بدن‌ها به مرکز توجه بدل می‌شوند، نه عمل و صنعت، آن‌گونه که آرنت می‌پنداشت.

بدون تردید، برخلاف آرنت، آگامبن بر این باور است که zoe توسط مکانیسم‌های قدرت سیاسی حاکم، حتی به‌عنوان موجودیتی مطرود و وانهاده‌شده، به تصاحب درمی‌آید و در وضعیتی گرفتار می‌شود که او آن را «رابطه‌ی تحریم» می‌نامد. به بیان دیگر، مشمول تحریم شدن یا فروکاسته شدن به وضعیت هموساگر - یعنی انسان «مقدس» که ممکن است کشته شود اما قربانی نشود - به معنای قرار گرفتن در قلمروی آزادی رادیکال (مانند حالت طبیعی) نیست، بلکه برعکس، به معنای رها شدن از سوی قانون و محروم شدن از حمایت‌های آن؛ و بنابراین، قرار گرفتن در معرض خشونت خودسرانه‌ی حاکم است. همان‌طور که آگامبن بیان می‌کند:

«آنچه که تحریم شده است، به جدایی خود سپرده می‌شود و درعین حال به رحمت کسی که آن را وانهاده است واگذار می‌شود. هم‌زمان طردشده و شامل‌شده، کنار گذاشته‌شده و درعین حال اسیرشده» (۱۹۹۸: ۱۱۰).

می‌توان گفت این رابطه‌ی تحریم حاکم دقیقاً بر افراد بی‌دولت، شهروندان سلب تابعیت‌شده، پناهجویان تبعیدشده، مهاجران «غیرقانونی» و حتی مظنونان به تروریسم قابل‌اطلاق است - کسانی که به نحوی از حمایت‌های نظام حقوقی کنار گذاشته شده‌اند و از اجتماع سیاسی طرد شده‌اند و در وضعیتی از آسیب‌پذیری شدید قرار دارند. - بنابراین، وانهاده شدن لزوماً به معنای بازگشت به شرایط zoe نیست (با وجود این که اغلب این‌گونه فرض می‌شود)؛ زیرا انسان، به مثابه‌ی انسان، با این واقعیت مشخص می‌شود که هرگز یک حیات زیستی محض نیست. حتی اگر سنت نظریه‌ی حقوق بشر اغلب بر این ادعا استوار بوده باشد.

شاهد، باقی‌مانده و انسان

شهادت به انسانیت، به‌عنوان امری متمایز از ارائه تصویری از ماهیت ذاتی انسان، بخش مهمی از استدلال ما در ضرورت اتخاذ رویکردی نوین به حقوق بشر است. در اینجا باید فهمید که شهادت دادن تنها به معنای ارائه شهادت‌های صریح درباره شرایط زندگی، مانند آنچه توسط زندانیان اردوگاه‌های کار اجباری ارائه می‌شود، نیست. بلکه، آن‌چه که در دل ناممکن بودن شهادت دادن آشکار می‌شود، اهمیت اساسی دارد. این امر به‌ویژه زمانی اهمیت می‌یابد که دربابیم بی‌دولتی و حقوق بشر ما را به بازاندیشی درباره‌ی مفهوم انسان فرا می‌خواند. انسانی که بر اساس معیارهایی فهمیده شود که از مرزهای دولت-ملت و اجتماع مدنی فراتر می‌رود، اما در عین حال نیز به مفاهیمی که مبتنی بر تولد و زیست‌شناسی (حیات برهنه) هستند، فروکاسته نمی‌شود.

در کتاب *باقی‌مانده‌های آشویتس*^۴، آگامبن انسان را نه به‌عنوان یک جوهره، بلکه به‌عنوان موجودی شبه‌پارادوکسیکال معرفی می‌کند که از نابودی و از فقدان ظاهری انسانیت جان به در می‌برد و همچنان باقی

می‌ماند. در اردوگاه‌های مرگ نازی، شخصیتی که بیش از همه به مفهوم انسان نزدیک می‌شود، *موزلمان*^۵ است؛ چهره‌ای که برونو بتلهایم^۶ او را کسی توصیف می‌کند که به «نقطه بی‌بازگشت و آستانه‌ای رسیده که در آن انسان بودن پایان می‌یابد» (آگامبن ۲۰۰۲: ۶۳). اما آگامبن این شخصیت را به معنای واقعی کلمه دوباره احیا می‌کند و به عنوان کسی که تجسم عمیق‌ترین معنای انسانیت است، بازمی‌شناساند. از دید آگامبن، قرار گرفتن در آستانه‌ی مرگ معادل از دست‌دادن انسانیت نیست. بلکه *موزلمان* در «منطقه‌ای از قلمروی انسانی جای گرفته است که در آن نه تنها کمک، بلکه منزلت و عزت‌نفس نیز بی‌فایده شده‌اند». بااین‌حال، آگامبن ادامه می‌دهد: «اما اگر منطقه‌ای از قلمروی انسانی وجود دارد که این مفاهیم در آن بی‌معنا هستند، آنگاه این مفاهیم اخلاقی راستین نیستند، زیرا هیچ اخلاقی نمی‌تواند مدعی بیرون گذاشتن بخشی از انسانیت باشد، حال هر قدر هم که دیدن آن بخش ناخوشایند یا دشوار باشد.»

آگامبن به شکلی عمیق نشان می‌دهد که تعابیر موجود از انسان محدودکننده هستند و مبنای اشکال گوناگون طرد و حذف ایجاد می‌کنند. اکنون زمان آن رسیده است که مفهوم انسان را به گونه‌ای فراگیر بازتعریف کنیم، حتی تا جایی که بقای صرف و یک بازمانده‌ی صرف بودن نیز بتواند نشانگر انسان بودن باشد. جایی که سکوت و ناتوانی در ارتباط نه تنها انسان بودن فرد را نفی نمی‌کند، چراکه این‌ها به معنای از بین رفتن ظرفیت سخن گفتن نیستند. آگامبن می‌گوید: «برعکس، فقط در صورتی که زبان همواره پیشاپیش هم‌رسانی نباشد، فقط در صورتی که زبان به چیزی شهادت دهد که شهادت دادن به آن ناممکن است، یک موجود سخنگو می‌تواند چیزی همچون ضرورت سخن گفتن را ترجمه کند.» (۲۰۰۲: ۶۵). بنابراین، سکوت *موزلمان* در آشویتس نشانگر از دست‌دادن انسانیت نیست، چرا که سکوت در ذات خود بخشی از سخن گفتن است.

بنابراین، در حالی که *موزلمان* - کسی که، به یاد داشته باشیم، هرگونه ردپای هویت مدنی را از دست داده است - چهره‌ای است که به‌عنوان نمونه‌ای از نا-انسان توسط کسانی که مرگ مدنی را معادل مرگ مطلق می‌دانند، معرفی می‌شود. آگامبن، در نقطه‌ی مقابل، این چهره را به‌مثابه‌ی امکانی برای بازاندیشی و غنا بخشیدن به مفهوم انسانیت می‌پذیرد. به این منظور، آگامبن ضمن اذعان به از دست‌رفتن منزلت زندانیان در اردوگاه‌ها، منزلت را به‌عنوان یک مفهوم تاریخی در جایگاه خود قرار می‌دهد. به گفته‌ی آگامبن، منزلت منشأی «حقوقی» دارد (۲۰۰۲: ۶۶) و به شخصیت عمومی - به‌ویژه پادشاه - اشاره دارد؛ «طبقات پایین [...] بنا به تعریف از هرگونه منزلت سیاسی محروم هستند» (۶۸). برخی موقعیت‌ها - مانند عشق‌ورزی - ذاتاً با منزلت سازگار نیستند، دقیقاً به این دلیل که منزلت اساساً یک مفهوم عمومی است. بدین ترتیب، آگامبن می‌گوید:^۷

از همین‌روی است که آشویتس نشانگر نقطه‌ی پایان و نابودی هرگونه اخلاق منزلت و سازگاری با یک هنجار است. زندگی محض یا حیات برهنه‌ای که انسان‌ها در آشویتس به آن فروکاسته می‌شدند نه خواهان هیچ چیزی است و نه با

هیچ چیزی سازگار می‌شود. خود این حیات برهنه تنها هنجار و مطلقاً درون ماندگار است. و «احساس نهایی تعلق به گونه» نمی‌تواند به هیچ معنا نوعی منزلت باشد.

بنابراین، موزلمان «شهادت می‌دهد» به این از دست‌دادن منزلت، به «نا-انسان شدن»، همان‌طور که به ناممکنی «مرگ به‌مثابه‌ی مرگ» نیز، در پرتو تولید بی‌پایان اجساد که در گورهای دسته‌جمعی و کوره‌های آدم‌سوزی افکنده می‌شدند، شهادت می‌دهد. در واقع، هیچ پایانی برای آنچه موزلمان به آن شهادت می‌دهد، وجود ندارد، از جمله خود ناممکن‌بودن شهادت دادن. بنابراین، این شخصیت یادآوری آشکاری است که هیچ‌یک از آنچه انسان با آن مواجه می‌شود - هرچند تحقیرکننده و غیرانسانی - محکوم به فراموشی مطلق و بدون اثر نخواهد بود، مادامی که شهادی وجود داشته باشد.

در پایان، آگامبن خلاصه‌ای از مفهوم کلیدی بقای موزلمان ارائه می‌دهد: «انسان همان ناانسان است؛ کسی که انسانیتش به‌طور کامل نابود شده است، حقیقتاً انسانی حقیقی است» (۲۰۰۲: ۱۳۳؛ تأکید از آگامبن). آگامبن می‌افزاید که از آنجا که هیچ‌گاه یگانگی کامل میان انسان و غیرانسان شکل نمی‌گیرد، «همیشه چیزی باقی می‌ماند. و این شاهد، همان باقی‌مانده است» (۲۰۰۲: ۱۳۴؛ تأکید از آگامبن) [۳].

این «شهادت دادن» همچنین در گسست میان موجود زنده و موجود ناطق^۸ رخ می‌دهد. هیچ حیات محضی بدون سخن گفتن - یا، همان‌طور که دیدیم، قابلیت سخن گفتن - وجود ندارد، همان‌طور که هیچ سخن گفتن محضی بدون جنبه‌ای زنده و حیاتی ممکن نیست. این امر معادل با تقلیل‌ناپذیری انسان به «حیات برهنه» یا زبان است. این امر گواهی‌ست بر پیچیدگی بی‌حدوحصر انسان (که ناانسان را نیز شامل می‌شود) و بر این واقعیت که هیچ رخدادی برای انسان - از جمله سقوط به وضعیت بی‌دولتی - وجود ندارد که هم‌زمان شهادتی بر انسان بودن نباشد. این مسئله نه یک انتزاع تهی، بلکه واقعیتی است که از طریق ارجاع به آشویتس آشکار می‌شود، اما همچنین می‌توان آن را با ارجاع به وضعیت‌های واقعی دیگر، مانند دوختن لب‌ها توسط بازداشت‌شدگان در مراکز بازداشت مهاجران، نشان داد [۴].

مسئله اجتماع سیاسی یا عرصه عمومی

اگر انسان خود «شهادی بر انسان بودن» باشد، این امر چه دلالتی بر وضعیت اجتماع سیاسی یا عرصه‌ی عمومی دارد؟ زیرا انسان به‌مثابه‌ی انسان اکنون فراتر از تقابل شمول و طرد در اجتماع سیاسی قرار دارد. در این راستا، می‌دانیم که آرنست - که در اینجا او را کاملاً نماینده این دیدگاه می‌دانیم - استدلال می‌کند که حقوق بشر افراد بی‌دولت در دوران میان‌دو جنگ نمی‌توانست خارج از چارچوب یک اجتماع سیاسی درون یک دولت-ملت مورد حمایت قرار گیرد. به بیان ساده، اولین گام برای دفاع از حقوق بشر افراد بی‌دولت، فراهم کردن امکان عضویت آن‌ها در یک اجتماع سیاسی است. زیرا تنها در چنین اجتماع است که انسان «حق داشتن حقوق» را داراست.

برای مفسری همچون سرنا پاره‌ک^۹، به رسمیت شناختن اهمیت اجتماع سیاسی، «بزرگ‌ترین سهم آرنت در فلسفه‌ی حقوق بشر» است (۲۰۰۸: ۱۴۸). پاره‌ک با تأیید دیدگاه آرنت، ادامه می‌دهد که «تعلق به یک اجتماع سیاسی به این معناست که شما مکانی در جهان دارید که می‌توانید به‌طور معنادار سخن بگویید و عمل کنید» (۱۴۸). در واقع، تعلق به یک اجتماع سیاسی «بنیادی‌ترین حق» است.

متأسفانه، همان‌طور که در ادامه نشان خواهیم داد، به نظر ما پاره‌ک به پیامدهای منفی آن‌چه از آن حمایت می‌کند، توجهی ندارد. زیرا اجتماع سیاسی در اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه^{۱۰} بر مبنای «شهروند» بنا شده است، در حالی که «انسان» یا بشریت به‌مثابه‌ی یک کل، در مقابل آن قرار می‌گیرد. بنابراین، استدلال خواهیم کرد که علی‌رغم باور پاره‌ک و بسیاری از مفسران دیگر به اجتماع سیاسی [۵]، تمرکز باید بار دیگر به مفهوم «انسان» در ارتباط با حقوق بشر بازگردد. در واقع، ما پیشنهاد می‌کنیم که پذیرش اجتماع سیاسی به‌عنوان یک اصل غیرقابل‌مذاکره، مانع اصلی پیشرفت در دفاع از حقوق بشر در جهان امروز است.

این امر بدین معناست که، به‌جای درک بی‌تابیتی در هر دو شکل حقوقی^{۱۱} و بالفعل^{۱۲} [۶] آن به‌عنوان امری تابع اجتماع سیاسی، باید خود مفهوم اجتماع سیاسی را به‌طور کامل در نسبت با بی‌دولتی بازاندیشی کرد. به بیان ساده‌تر، مسئله این نیست که چگونه افراد بی‌تابیت می‌توانند خود را با جوامع سیاسی موجود وفق دهند یا به پذیرش آن‌ها ترغیب شوند، بلکه باید خود مفهوم و واقعیت انسان و اجتماع سیاسی را در پرتو بی‌تابیتی مورد بازاندیشی قرار داد. در واقع، بی‌دولتی نشان‌دهنده‌ی آن است که اجتماع سیاسی کاملاً به مفهومی مسئله‌دار بدل شده است. [۷]

بنابراین از نظر آرنت، مفهوم انسان به‌مثابه یک موجود طبیعی که حامل حقوق است قابل‌اعتراض است، چراکه آنچه به‌راستی در انسان بودن اساسی است، نه طبیعت او، بلکه صناعت انسانی^{۱۳} است، یعنی شیوه‌ای که در آن آزادی انسانی در یک حوزه‌ی عمومی خاص و در میان جماعتی از کنشگران معین، تجلی می‌یابد. آرنت استدلال می‌کند که انسان بودن صرفاً به‌دلیل موهبت زادگی^{۱۴} بنیانی کافی برای برخورداری از حقوق نیست، زیرا این امر صرفاً متعلق به قلمرو ضرورت یا وجود زیست‌شناختی است، وجودی که بیش از هر چیز به وجود حیوانی شباهت دارد.

بنابراین، یک راهبرد آرنتی در رابطه با اجرای حقوق، مستلزم آن است که اطمینان حاصل شود که هر فرد واجد شرایط متعلق به یک اجتماع سیاسی باشد، حتی اگر این امر مستلزم فراهم کردن دسترسی به نوعی حوزه‌ی عمومی برای گروه‌ها و افرادی باشد که تاکنون تنها از منظر طرد اجتماعی در نظر گرفته می‌شدند. با این حال، مشکل چنین رویکردی این است که فرض می‌کند کسانی که خارج از یک اجتماع سیاسی قرار دارند، از آزادی محرومند، احتمالاً تاریخ مکتوبی از کنش‌های خود ندارند و محکوم به ماندن در قلمروی ضرورت یا بقا هستند.

در نتیجه، چنین افرادی کمتر از انسان تلقی می‌شوند؛ حتی اگر این وضعیت به دلیل عواملی خارج از کنترل آن‌ها باشد.

برای روشن‌تر ساختن موضع او (موضعی که در سنت نظریه‌ی سیاسی نیز منعکس شده است)، می‌بینیم که آرنت در اثر خود، وضع بشر (۱۹۵۸)، با پیروی از سنتی که آن را برخاسته از اندیشه‌ی یونانیان باستان می‌داند، اجتماع سیاسی یا پولیس را به‌عنوان فضایی برای آزادی و کنش تعریف می‌کند و آن را در تقابل با حوزه‌ی خصوصی خلنه یا قلمروی ضرورت قرار می‌دهد. در حوزه‌ی خلنه، نه آزادی واقعی وجود دارد، نه کنش و نه کار به‌عنوان محصولی مصنوع:

تمامی فیلسوفان یونانی، صرف‌نظر از میزان مخالفتشان با زندگی در پولیس، این نکته را بدیهی می‌دانستند که آزادی منحصرأ در قلمروی سیاسی جای دارد، ضرورت پدیده‌ای پیشاسیاسی است که به سازماندهی خصوصی خانواده اختصاص دارد، و استفاده از زور و خشونت در این حوزه توجیه‌پذیر است، چرا که تنها ابزار موجود برای تسلط بر ضرورت محسوب می‌شود - برای مثال، از طریق سلطه بر بردگان - و این تسلط، شرط لازم برای دستیابی به آزادی است. از آنجا که همه‌ی انسان‌ها تابع ضرورت هستند، از این حق برخوردارند که برای رهایی از ضرورت زندگی و دستیابی به آزادی در جهان، علیه دیگران خشونت اعمال کنند. (آرنت ۱۹۵۸: ۳۱)

بنابراین نویسنده‌ی ما ادعا می‌کند که «همه‌ی انسان‌ها تابع ضرورت هستند.» با این حال، ما همچنین می‌دانیم که برای آنکه انسان به معنای واقعی کلمه انسان باشد، باید عضوی از یک اجتماع سیاسی باشد. این اجتماع سیاسی، خود، از یک کنش خشونت‌آمیز اولیه سرچشمه می‌گیرد (که به معنای دقیق کلمه کنش محسوب نمی‌شود، زیرا کنش واقعی تنها در پولیس امکان‌پذیر است) کنشی که ضرورت را از آزادی جدا می‌کند. به طرز متناقضی، خود ضرورت، زمینه‌ساز آزادی می‌شود. خشونت، اگرچه ویژگی وجود حیوانی است، اما هم‌زمان انسان را از حیوانیت محض رها می‌کند. خشونت که اساساً از قلمرو ضرورت سرچشمه می‌گیرد، جایی است که نیازهای زیست‌شناختی برآورده می‌شوند. در این قلمرو، بدن بر ذهن سلطه دارد و انسان را به وجود طبیعی و ناآگاهانه‌اش فرو می‌کاهد. آرنت به ما می‌گوید که چنین وضعیتی، یک وجود انسانی کامل محسوب نمی‌شود؛ بلکه تنها حیاتی که در صناعت انسانی مشارکت دارد، به معنای کامل کلمه، انسانی است. در واقع، تفسیر آرنت از وضعیت یونانی، شرحی تفصیلی از سخنی است که در پایان بخش دوم کتاب *خاستگاه‌های حاکمیت توتالیتیر*^{۱۵} بیان کرده است، آنجا که می‌گوید زندگی سیاسی در برابر «پس‌زمینه‌ی تاریک دادگی»^{۱۶} صرف رخ می‌دهد (آرنت ۱۹۶۸: ۱۸۱)، پس‌زمینه‌ای که در عین حال، متشکل از ضرورت و تفاوت طبیعی است. زمانی که چنین شرایطی به شکلی تقریباً خالص همچون در میان «قبایل وحشی»، یا در میان کسانی که «از تمامی جوامع سیاسی بیرون رانده شده‌اند» وجود داشته باشد، نتیجه این است که افراد در نهایت مانند «وحشیان» می‌شوند. زیرا که

این افراد، همه‌ی آن بخش‌های جهان و تمامی آن جنبه‌های وجود انسانی را که نتیجه‌ی کار مشترک ما و حاصل مصنوعات بشری است، از دست داده‌اند. اگر تراژدی قبایل وحشی این باشد که در طبیعتی تغییرنیافته زندگی می‌کنند که قادر به تسلط بر آن نیستند، اما بقای آن‌ها همچنان وابسته به فراوانی یا کمبود منابع طبیعی است، و اگر این قبایل زندگی می‌کنند و می‌میرند بدون آنکه هیچ ردپایی از خود بر جای بگذارند، یا هیچ مشارکتی در یک جهان مشترک داشته باشند، در این صورت، این افراد بی‌حقوق، حقیقتاً به وضع طبیعی خاصی واپس‌رانده شده‌اند (آرنت: ۱۹۵: ۱۸۱)

از اینجا می‌توان دریافت که اگرچه آرنت هویت مدنی و اجتماع سیاسی را بر انسان، در معنای صرفاً زیستن در وضع طبیعی یا دادگی طبیعی، برتری می‌دهد، او همچنان تصویری روشن از انسان ارائه می‌دهد. انسان بودن - در معنای کامل آن - مستلزم آن است که به هر قیمتی از بازگشت به حیوانیت، یعنی شکل افراطی ضرورت، اجتناب شود. اما از آن‌جا که ایده‌ی یک اجتماع سیاسی خاص، مبتنی بر مصنوعات انسانی (یعنی اجتماعی که از طبیعت رهایی یافته)، به طور جدایی‌ناپذیری با مفهوم انسان در سنت آرنتی (و اروپایی) گره خورده است، استدلال ما این است که بازاندیشی در مفهوم انسان امری کاملاً ضروری است. دیوید چندلر^{۱۷} به‌طور موجز دیدگاه سنتی درباره‌ی سیاست و انسان را، همان‌گونه که در آرنت منعکس شده است، خلاصه می‌کند و بر نقش اساسی تمایز میان امر خصوصی (ضرورت) و امر عمومی (آزادی) تأکید می‌ورزد:

سیاست همواره از این جهت مهم تلقی شده است که اجتماع نه از طریق حوزه‌ی خصوصی، بلکه از طریق حوزه‌ی عمومی شکل گرفته است؛ حوزه‌ای که در آن منافع و دیدگاه‌های مشترک از طریق تعامل و بحث، با هدف ایجاد و ساختن بیان جمعی منافع شکل می‌گیرند (چندلر، ۲۰۰۹: ۶۴).

در بخشی دیگر از کتاب *خاستگاه‌های حاکمیت توتالیتیر* که هم روشنگر است و هم اغلب به آن استناد می‌شود، آرنت پیوند میان انسان و اجتماع را در ارتباط با حقوق تقویت می‌کند:

مصیبت بی‌حقوقان در این نیست که از زندگی، آزادی، و جست‌وجوی خوشبختی، یا از برابری در برابر قانون و آزادی عقیده محروم شده‌اند - فرمول‌هایی که برای حل مسائل درون جوامع معین به کار رفته‌اند - بلکه در این است که آنان دیگر به هیچ اجتماعی تعلق ندارند (آرنت: ۱۹۶۸: ۱۷۵).

از نظر آرنت، محرومیت از اجتماع برای افراد بی‌حقوق به مراتب مخرب‌تر از ناکامی در اجرای حقوق بشر آن‌هاست. زیرا بدون تعلق به یک اجتماع سیاسی، این افراد «نه از حق آزادی، بلکه از حق کنش؛ نه از حق اندیشیدن به هر چه که بخواهند، بلکه از حق داشتن عقیده محروم می‌شوند» (آرنت: ۱۹۶۸: ۱۷۶). در حقیقت، افراد بی‌دولت اساساً از مزایای یک حوزه‌ی عمومی پویا محروم هستند. فقدان اجتماع همان عاملی بود که به ارسطو اجازه داد بردگان را غیرانسان بداند. آرنت نتیجه می‌گیرد که: «تنها از دست دادن یک نظام سیاسی است که

[کسی را] از انسانیت محروم می‌کند» (۱۹۶۸: ۱۷۷) [۸] بنابراین، لازم است مفهوم انسان را خارج از چارچوب سنتی و اروپایی آزادی و ضرورت بازتعریف کنیم.

با این حال، معطوف ساختن توجه به انسان به ما هو انسان نباید منجر به احیای مفهوم شیء‌انگارانه‌ی طبیعت انسانی شود. در حقیقت، شیء‌انگاری انسان، به تعبیر آگامبن پس از هایدگر، خود بخشی از معضل است. این موضوع، به‌ویژه، شامل شیء‌انگاری انسان به‌عنوان «حیات برهنه» (ژئو) در زیست‌سیاست نیز می‌شود. ما معتقدیم که استدلال آگامبن این نیست که «حیات برهنه» به‌عنوان یک واقعیت عینی وجود دارد، بلکه قدرت سیاسی، همان‌طور که امروزه تبیین می‌شود، چنان عمل می‌کند که گویی چنین واقعیتی موجود است. به عبارت دیگر، «حیات برهنه» بخشی از یک «شیوه‌ی حکمرانی» است [۹] و این موضوع برای امکان یا عدم امکان احیای حقوق بشر اهمیتی حیاتی دارد.

پس می‌بینیم که «اجتماع سیاسی» در آثار آرنست و سایر متفکران به‌طور خاص به حوزه‌ی عمومی اطلاق می‌شود و از حوزه‌ی خصوصی متمایز است. درواقع، این همان فضای سیاست به معنای سنتی آن است. همچنین، این فضا برای موجودیت خود به پشتیبانی دولت در ساختار دولت-ملت وابسته است و به دلیل اتکای آن به مکانیزم شمول و طرد، هدف نقد ما قرار می‌گیرد. هدف ما، بی‌شک، حرکت به‌سوی شکلی از اجتماع است که بر مبنای تقابل شمول/طرد بنا نشده باشد؛ اجتماعی که تا حدی متأثر از مفهوم اجتماع در اندیشه‌ی فرانسوی دهه‌ی ۱۹۸۰ است. به همین دلیل، در ادامه‌ی مسیر ژرژ باتای^{۱۸} (۱۹۸۸) و ژان لوک نانسی^{۱۹} (۱۹۹۱)، موریس بلانشو^{۲۰} در کتاب *اجتماع/قراریلپذیر*^{۲۱} (۱۹۸۳) تأکید می‌کند که هرگونه تلاش برای نام‌گذاری یا بازنمایی اجتماع، منجر به همگن‌سازی، «یکدستی» یا «یکپارچگی» و درنهایت، محو دیگری می‌شود. اجتماع باید به‌عنوان ترکیبی از «یک» و «دیگری» درک شود، نه از «یک» و «همان». این همان چیزی است که بلانشو از آن به‌عنوان اجتماع منفی یاد می‌کند، یا آنچه روبرتو اسپوزیتو^{۲۲} (۲۰۱۰) به‌عنوان اجتماعی که خود را از مصونیت رها می‌کند، یا جنبه‌ی منفی طرد، توصیف می‌کند. نشان‌های آنچه در اینجا در خطر است را می‌توان در مفهوم «اجتماع کسانی که اجتماع ندارند» از باتای یافت (نقل‌شده در بلانشو ۱۹۸۳: ۹). همچنین، آثار امانوئل لویناس^{۲۳} (۱۹۸۷؛ ۱۹۹۸) نیز در این زمینه اهمیت دارد؛ زیرا او، شاید بیش از هر متفکر دیگری، توضیح می‌دهد که یک اجتماع واقعی باید کاملاً نسبت به «دیگری» گشوده باشد، نه اینکه به‌عنوان اتحادی از ایگوها (نظم همانندی و شباهت) درک شود.

افزون بر این، از جمله افرادی که درک کنونی از اجتماع را به‌عنوان مفهومی مبتنی بر شمول و حذف مورد نقد قرار می‌دهند، خود آگامبن است. او در پی آن است که تعریفی از اجتماع ارائه کند که ورای مرزهای دولت-ملت‌های موجود قرار گیرد و حتی قابلیت پایداری ساختارهای سیاسی بر پایه‌ی دولت-ملت را به چالش بکشد.

همان‌طور که جسیکا وایت^{۲۴} اشاره می‌کند، این مسئله توصیف پویایی است که، از دیدگاه آگامبن، هویت‌های ماهوی را بی‌اثر می‌سازد و برای نخستین بار، امکان شکل‌گیری اجتماعی از تکنیکی‌های محض را، بدون هیچ‌گونه طرد، فراهم می‌آورد (وایت ۲۰۱۰؛ تأکید از ماست).

یکی از مشکلات اساسی در ارائه‌ی چنین اجتماعی این است که مطابق با هیچ‌الگوی خاصی نیست [۱۰] نه مفهومی است که بتوان آن را به‌طور عینی تحقق بخشید. درواقع، این اجتماع را نمی‌توان به‌راحتی عینیت بخشید، آن‌گونه که در تفکر تحلیلی متعارف معمول است. برعکس، این مفهوم بیشتر به یک وضعیت نوظهور در نظریه‌ی پیچیدگی شباهت دارد، جایی که نتیجه‌ی دقیق (یعنی شکل‌های واقعی اجتماع در هر لحظه‌ی معین) نامعین است. مشکل واقعی این است که شیوه‌های تفکر کنونی، امکان ظهور اجتماع را به‌عنوان یک کل ترکیبی (و فاقد قابلیت عینیت‌بخشی) نمی‌دهند. بنابراین، مسئله این است که تفکر کنونی را از بنیان متزلزل کنیم.

بی‌دولتی و حقوق بشر

اکنون می‌بینیم که هم آگامبن و هم آرنت، هرچند به دلایل مختلف، تعریف «حقوق بشر حقوقی است که فرد صرفاً به دلیل انسان بودنش داراست» (دونلی ۲۰۰۳: ۱) را رد می‌کنند. ما نیز می‌پذیریم که آنها در این زمینه درست عمل کرده‌اند، زیرا این تعریف، آن‌گونه که ارائه شده، سوالات اساسی، به‌ویژه سوالی که به معنای «انسان» مربوط می‌شود، را نادیده می‌گیرد. البته ممکن است عمل‌گرایان استدلال کنند که معنای انسان بدیهی است و طرح پرسش‌های فلسفی و نظری درباره‌ی آن، صرفاً موجب انحراف توجه و اتلاف انرژی از مسائل واقعی می‌شود؛ یعنی از تلاش برای حفظ حقوق بشر کسانی که قربانی انواع ستم‌ها هستند و در هر صورت، هیچ‌گاه امکان رسیدن به توافقی معنادار در این زمینه وجود ندارد [۱۱]. چنین موضعی در صورتی قابل قبول بود که بی‌دولتی عدم کفایت نظریه و واقعیت اجتماع سیاسی را فاش نکرده بود. ما می‌گوییم که بی‌دولتی شکلی اصیل از انسان بودن است و در کامل‌ترین معنای آن، حتی اگر در بسیاری از شرایط، این وضعیت به‌طور مطلق مطلوب نباشد. این بدان معناست که بیان و تجلی انسانیت می‌تواند مستقل از دولت نیز وجود داشته باشد؛ چراکه دولت، در نهایت، یک نهاد تاریخی است که پدید آمده و ممکن است همان‌طور که مارکس پیش‌بینی کرده بود، محو شود [۱۲]. اما تأکید فعلی بر عضویت در نوع خاصی از اجتماع سیاسی به‌عنوان شرط لازم برای انسان کامل بودن، باعث می‌شود که افراد بی‌دولت، همواره در موقعیت ضعف مطلق قرار بگیرند، به‌ویژه زمانی که ادعای برخورداری از حقوق بشر را مطرح می‌کنند. آرنت تلاش نازی‌ها برای از بین بردن هویت مدنی زندانیان اردوگاه‌ها را به‌عنوان شاهدهی بر اهمیت بنیادین این هویت در نظر گرفت؛ اما می‌توان گفت که همین سرمایه‌گذاری عظیم اجتماعی، روان‌شناختی و سیاسی که در گذشته و حال روی این مسئله انجام شده است، آن را به ابزاری مناسب برای سوءاستفاده‌ی اشکال گوناگون قدرت بدل کرده است.

این موضوع نشان می‌دهد که اگر صرف انسان بودن مبنای حقوق بشر باشد، آن‌گاه به مفهوم پیچیده‌تری از انسان نیاز داریم، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد؛ مفهومی که نه‌تنها درک انسان به‌عنوان صرفاً یک شکل از حیات زیستی و به‌تبع آن، ایده‌ی بقا و زنده ماندن صرف را رد کند، بلکه همچنین، انسان را به‌عنوان صرفاً یک هویت مدنی تعریف نکند. بنابراین، باید بپذیریم که مسئله تنها مقابله با تقلیل انسان به بعد زیست‌شناختی نیست، بلکه باید درک کنیم که برای انسان هیچ قلمروی زیستی خالصی وجود ندارد و -بر خلاف آرنت- هیچ حوزه‌ای از ضرورت محض وجود ندارد؛ چراکه بعد زیستی همواره در یک شبکه‌ی اجتماعی و فرهنگی گنجانده شده است. زندگی، همواره در قالب یک «شیوه‌ی زندگی» معنا پیدا می‌کند. در هر صورت، رد این که معنای یا هستی انسان بدیهی است و نیاز به بازاندیشی ندارد، اساساً مهم می‌شود، زیرا محدود کردن امکانات انسان در این پارادایم، به اصل مسئله‌ی گسترش حقوق بشر پرداخته و آن را به چالش می‌کشد.

در حالی که محرومیت از حمایت حقوق بشر در شدیدترین و آشکارترین شکل خود در مورد افرادی اعمال می‌شود که در مرزهای دولت-ملت قرار دارند -همان‌طور که در اقدامات سخت‌گیرانه‌ی امنیتی و کنترل مرزی، اسکان هزاران نفر در اردوگاه‌های پناهجویان یا مراکز بازداشت، و موارد مشابه مشاهده می‌شود- نباید از این واقعیت غافل شد که حقوق شهروندان نیز در داخل مرزهای کشورها، حتی در دولت‌های لیبرال دموکراتیک، به نام امنیت و نظم عمومی نقض می‌شود. در واقع، در بسیاری از موارد می‌توان از درونی شده پدیده‌ی بی‌دولتی سخن گفت؛ جایی که افراد و گروه‌های به حاشیه رانده‌شده، که با این که شهروند یا مقیم قانونی یک کشور هستند، از وضع قانونی خود محروم شده و حتی اخراج شده‌اند. نمونه‌ی بارز این وضعیت، اخراج جمعی اخیر اعضای یک جامعه‌ی روما توسط مقامات فرانسوی است، که شهروندان اتحادیه‌ی اروپا بوده و بنابراین، طبق قانون، حق اقامت در هر نقطه از اتحادیه‌ی اروپا را داشتند، اما با این حال، از این حق محروم شدند [۱۳]. مرزهای نظام سیاسی دولت سیال و متغیرند؛ افرادی که در حال حاضر در این نظام گنجانده شده‌اند، ممکن است ناگهان و به‌طرزی خشن از آن طرد شوند [۱۴]. «حوزه‌ی عمومی»، آن‌گونه که در چارچوب دولت-ملت تعریف شده است، در واقع پر از محدودیت‌ها، مرزبندی‌ها و تبعیض‌های داخلی و خارجی است، که همگی وابسته به تصمیمات خودسرانه‌ی قدرت حاکم هستند.

بی‌تردید هرگونه بازنگری بنیادین یا رد حوزه‌ی عمومی، خطرات خاص خود را دارد؛ زیرا ایجاد یک چشم‌انداز جدید از حوزه‌ی عمومی برای افراد بی‌دولت، به‌راحتی می‌تواند به شکل جدیدی از استعمار (یعنی اروپایی‌سازی) تبدیل شود. بنابراین، در این مسیر باید با نهایت دقت گام برداشت. خطر دیگری که در این میان وجود دارد، این است که برخی از «ذی‌نفعان» حوزه‌ی عمومی ممکن است تنها در معنای حداقلی آن، یعنی صرفاً در سطح زیستی، به‌عنوان انسان شناخته شوند. در واقع، این نگرش راه را برای تعریف بنیادین انسان به‌عنوان zoe در سنت یونانی یا animalitas در سنت لاتین -و در نهایت، به‌عنوان «حیات برهنه»- هموار می‌کند. بنابراین،

همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، وقتی به دنبال یک تعریف حداقلی از انسان می‌گردیم، مدرنیته عمدتاً به وجود زیست‌شناختی او ارجاع داده است. در واقع، زیست‌سیاست مدرن را می‌توان به گفته‌ی فوکو چنین توصیف کرد:

نوعی حیوانی‌سازی انسان که با استفاده از پیچیده‌ترین تکنیک‌های سیاسی محقق شده است. برای اولین بار در تاریخ، امکانات علوم اجتماعی آشکار می‌شود و به یکباره امکان هم‌زمان محافظت از زندگی و مجاز دانستن هولوکاست فراهم می‌شود (نقل از آگامبن ۱۹۹۸: ۳).

این دوگانگی که در دل زیست‌سیاست و ارتباط آن با حقوق بشر قرار دارد، مستقیماً به نگرانی اصلی ما بازمی‌گردد: تا چه اندازه، عملکرد حمایت‌کننده و تقویت‌کننده‌ی زندگی در رویکرد عمل‌گرایی به حقوق بشر، هم‌زمان با چیزی همدست است که ظاهراً نقطه‌ی مقابل آن به نظر می‌رسد؟ -یعنی اعمال خشونت دولتی و طردی که اغلب بر زندگی برهنه تحمیل می‌شود- نقد آگامبن بر حقوق دقیقاً بر همین نقطه متمرکز است؛ نقدی که همان‌طور که اشاره کردیم، اعلامیه‌های مانند اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه را نشان‌دهنده‌ی بنیان‌های زیست‌سیاسی دولت مدرن می‌داند، فرآیندی که در آن زندگی در ساختارها و مکانیسم‌های قدرت حاکم ادغام می‌شود، جایی که از طریق برهنگی و آسیب‌پذیری خود «حفاظت» و «تضمین» می‌شود؛ جایی که زندگی همواره در معرض لحظه‌ی احتمالی استثنای حاکمیتی قرار دارد.

با این دیدگاه، ایده‌ی حقوق، نه‌تنها جهان‌شمول و همگانی نیست، بلکه مجموعه‌ای جدید از تقسیم‌بندی‌ها را میان کسانی که در نظم دولت ملت گنجانده شده‌اند و کسانی که خارج از مرزهای آن قرار دارند، ایجاد می‌کند: کسانی که درون این چارچوب هستند، از حقوق شهروندی برخوردار می‌شوند، در حالی که کسانی که بیرون از آن قرار دارند، به‌سان لباسی کهنه و دور انداخته‌شده، تنها حقوق بشر را دریافت می‌کنند [۱۵]. این تقسیم‌بندی -نه فقط میان شهروندان و انسان‌ها، بلکه میان این دو نوع حقوق- به پایین‌ترین سطح خود در ایدئولوژی معاصر بشردوستی جهانی می‌رسد؛ گفتار، مجموعه‌ای از رویه‌ها و نهادهایی که آگاهانه از سیاست جدا شده‌اند. درحالی‌که باید میان حقوق بشر و بشردوستی تفاوت قائل شد، نقد آگامبن دست‌کم به پتانسیل سیاست‌زدایی‌شده‌ی حقوق بشر اشاره دارد، بدین معنا که این حقوق، افراد تحت حمایت را صرفاً به‌عنوان قربانیان درمانده‌ی خشونت دولتی معرفی می‌کنند و درعین‌حال، مانع از سیاسی شدن واقعی شرایطی می‌شوند که این قربانیان در آن قرار دارند. به همین دلیل، آگامبن بر جدایی مفهوم پناهنده از مفهوم پ حقوق بشر تأکید می‌کند، زیرا شیوه‌ی کنونی اجرای این حقوق، نه‌تنها از پناهندگان محافظت نمی‌کند، بلکه آنان را از نظر سیاسی ناتوان، بدون عاملیت و صرفاً به‌عنوان قربانیانی بی‌دفاع که نیازمند مداخله‌ی عملیات بشردوستانه هستند، معرفی می‌کند. (عملیاتی که در هر صورت اغلب توسط دولت‌های حاکم که منافع خود را دنبال می‌کنند، اجرا می‌شود). از این رو، باید به پناهنده از دیدگاهی کاملاً متفاوت نگریست، به‌عنوان یک «مفهوم مرزی» که نه‌تنها ماهیت

دولت-ملت را زیر سؤال می‌برد، بلکه در عین حال، ضرورت «شهادت دادن به انسانیت» و ارائه‌ی تصویری نوین از اجتماع را مطرح می‌کند. از این منظر، جایگاه پناهنده یا فرد بدون تابعیت، به آستانه‌ای برای درک نوینی از سیاست تبدیل می‌شود: تأمل پیرامون پناهنده از این دیدگاه، زمینه را برای تجدیدنظر اساسی در مفاهیمی که در خدمت سیاست قرار دارند، فراهم می‌سازد؛ سیاستی که در آن، حیات برهنه دیگر از نظم دولت یا از چارچوب حقوق بشر جدا و مستثنی نخواهد بود (آگامبن، ۱۹۹۸: ۱۳۴).

نتیجه

هدف اصلی این مقاله نه توسعه‌ی نظریه‌ای جدید درباره‌ی حقوق بشر، بلکه تبیین آن چیزی است که در پرداختن به مفهوم جدیدی از انسان به‌عنوان «شهادت دادن به انسان» در معرض خطر است. شهادتی که پیش‌فرض‌ها و آپوریای ذاتی در شیوه‌ی کنونی فهم سیاست و انسان را آشکار می‌سازد و از این طریق، راه را برای تجربه‌ای متفاوت از برابری انسانی باز می‌کند. آگامبن را می‌توان در این راستا دید که مرزهای امکان انسان بودن را تا حد ناممکن گسترش می‌دهد، چراکه هم‌زمان مرزهای شهادت را نیز تا «ناممکنی مطلق شهادت دادن» وسعت می‌بخشد، که *موزلمان* تجلی آن است (۲۰۰۲: ۱۶۴). شهادت همچنین ناممکنی سخن گفتن را در بر می‌گیرد. آگامبن در فصل پایانی کتاب *باقی‌مانده‌های آشویتس* توضیح می‌دهد که: «انسان، موجودی است که سخن می‌گوید، موجودی زنده که دارای زبان است، زیرا انسان قادر است که فاقد زبان باشد» (۲۰۰۲: ۱۶۴). برای تأکید بر این نکته، آگامبن از تمایز امیل بنونیست^{۲۵} میان بیان^{۲۶} (عمل بیان کردن) و گزاره^{۲۷} (گزاره‌ی که بیان شده است، مانند متنی که وجود دارد) بهره می‌گیرد [۱۶]. در سنت فکری، سطح *énoncé* همواره چه در رابطه با آرشیو و چه در زبان‌شناسی و فلسفه‌ی زبان برتری داشته است. اما آگامبن می‌خواهد *énonciation* را در مرکز بحث قرار دهد و نشان دهد که همین سطح، مبنای فاقد زبان بودن است؛ زیرا ممکن است زبان هرگز به فعلیت نرسد. نادیده گرفتن سطح *énonciation* یعنی تلقی زبان به‌عنوان یک زبان مرده، زبانی که به فعلیت در نمی‌آید. از همین رو، «امکان سخن گفتن، شهادتی بر ناممکنی گفتار است. به همین دلیل، سوژگی به‌عنوان شهادت ظاهر می‌شود» (۲۰۰۲: ۱۴۶) [۱۷].

ما این نکته را کاملاً حیاتی می‌دانیم: سوژگی و شهادت دادن یکی هستند. سوژه بودن، شهادت دادن و تجربه‌ی ناممکن بودن این‌ها، همراه با ناممکنی سخن گفتن، همگی به‌طور عمیقی به یکدیگر مرتبط‌اند. در اینجا، مهم است که درک کنیم «ناممکنی» به یک مقوله‌ی منطقی اشاره ندارد، به‌گونه‌ای که فرض امکان ناممکنی، یک تناقض منطقی محسوب شود و در نتیجه مردود باشد. چراکه حتی مطرح کردن مفهوم ناممکنی، خود، فراتر از مرزهای منطق می‌رود.

ما پیش‌تر به دشواری اندیشه‌ی آگامبن در اینجا اذعان کرده‌ایم. اما این‌که آیا امکان دارد در تمامی جزئیات، تفکر او را دنبال کرد یا نه، کمتر از این نکته اهمیت دارد که بدانیم آگامبن از هرگونه تعریف یا بنیانی که انسان را به یک هویت مدنی فروبکاهد، فراتر می‌رود؛ هویتی که مبتنی بر قانون بوده و ناگزیر به تضاد میان حیوان و انسان و همچنین تمام تضادهایی که نوعی هستی طبیعی (و در نتیجه غیرانسانی) را فرا می‌خوانند، وابسته است؛ از جمله: طبیعت/فرهنگ؛ ضرورت/آزادی؛ zoe/bios؛ بدوی/متمدن؛ خصوصی/عمومی؛ انسان/شهروند و در نهایت تضاد سنت/مدرنیته که به تمامی این تقابل‌ها وابسته است. این تقابل‌ها، اندیشه‌ی انسان را محدود کرده‌اند. آن‌ها به‌ویژه شهادت دادن به هولناکی آشویتس را حتی غیرممکن ساخته‌اند، زیرا این مکان، نماد محو شدن هویت مدنی بوده است و در نتیجه، محو شدن انسانیت را در معنای کلی آن رقم زده است. این نکته، بازتابی از دیدگاه آرنت نیز هست، چنان‌که پیش‌تر دیدیم، آنجا که او به مسئله‌ی حقوق اشاره می‌کند، مسئله‌ی اصلی، از دست رفتن حقوق مشخص نیست، زیرا: «تنها از دست رفتن یک اجتماع سیاسی است که انسان را از انسانیت طرد می‌کند». (آرنت ۱۹۶۸: ۱۷۷) این جمله مستلزم تفسیری مفصل‌تر است (آیا آرنت می‌گوید که از دست رفتن حقوق می‌تواند در یک جامعه‌ی سیاسی نیز رخ دهد؟)؛ اما آنچه در این لحظه برای ما اهمیت دارد، این است که برای آرنت -و برای سنت فکری اروپایی که او نمایندگی می‌کند- میان انسان و اجتماع سیاسی پیوندی بنیادین و ناگسستنی وجود دارد؛ اجتماعی که به شیوه‌ای خاص تعریف و ترسیم شده است، به‌گونه‌ای که اساساً برای دیگری، یعنی بی‌دولت، پناهنده و پناه‌جو، گشوده نیست.

در مقابل، ما در پرتوی اندیشه‌ی آگامبن استدلال کرده‌ایم که نه‌تنها انسان را نمی‌توان به هویت مدنی تقلیل داد، بلکه یکی از شاخص‌های اساسی انسان بودن، همان ناتوانی در شهادت دادن به محو شدن هویت مدنی است. باین‌حال، فراتر از این نکته، اندیشه‌ی آگامبن این امکان را فراهم می‌آورد که مفهوم حقوق را از بستر صرفاً قانونی خارج کنیم، حتی اگر سنت فکری اروپایی (به‌ویژه در اندیشه‌ی هگل) همواره تلاش کرده باشد که این پیوند را به بنیان تفکر درباره‌ی حقوق بدل کند. در این چارچوب، نخستین گامی که یک رویکرد نوین به حقوق بشر باید بردارد، این است که تشخیص دهد بنیادی‌ترین حق از میان همه‌ی حقوق، حق شهادت دادن به انسانیت خویش، فراتر از هویت مدنی است. این حق هرگز به‌سادگی، صرفاً با تولد، محقق نخواهد شد، مگر آنکه پذیرفته شود که خود تولد، رخدادی کاملاً طبیعی نیست، چراکه به دنیا آمدن به‌عنوان یک انسان، به‌نوعی، خود شهادتی بر انسان بودن است.

در پرتو مدل Énonciation، درمی‌یابیم که راه‌های گواهی دادن به انسانیت، ورای تمامی مرزهای ملی، بی‌شمارند. چراکه زبان، به خودی خود، در محدوده‌ی مرزهای ملی محصور نیست؛ مرزهایی که در پرتوی

رخ داده‌های تاریخی تصادفی ترسیم شده‌اند و قطعاً محصول قوانین تغییرناپذیر و طبیعی نیستند، هرچند که عملکرد زیست‌سیاست در دولت-ملت‌ها این‌گونه القا می‌کند. بر این اساس، حقوق بشر را می‌توان به نام انسانیت دفاع کرد. اما وظیفه‌ی ما این است که نمونه‌هایی ارائه دهیم که نشان دهند چگونه این امر تاکنون محقق شده و چگونه می‌تواند همچنان به‌عنوان بخشی از ظرفیت بالقوه‌ی نهفته در انسانیت رخ دهد. به بیان دیگر، بزرگ‌ترین رنج‌ها می‌توانند هم به‌منزله‌ی گواهی بر انسانیت باشند و هم دعوتی برای تبدیل انسانیت به چیزی فراتر از این رنج. این، به باور ما، این همان درسی است که می‌توان از اندیشه‌ی آگامبن استخراج کرد.

یادداشت‌های نویسنده

۱. این پارادوکسی است که، همان‌طور که آگامبن اشاره می‌کند، در تنش میان مفاهیم «انسان» و «شهروند» در اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند فرانسه در قرن هجدهم نمایان می‌شود (نگاه کنید به آگامبن، ۱۹۹۸: ۱۲۶-۱۳۵).

۲. آگامبن این برداشت از زیست‌سیاست را -با برخی اصلاحات مهم- از فوکو وام گرفته است؛ اندیشمندی که در آثار مختلفی به بررسی پیدایش زیست‌سیاست به عنوان یک عقلانیت حکومتی در قرن هجدهم پرداخته است (نگاه کنید به فوکو، ۱۹۷۸؛ ۲۰۰۳).

۳. اوا زیارک تمایز مهمی میان «حیات برهنه» و Zoe قائل می‌شود: «برای جلوگیری از سوءبرداشت، مایلیم بر نکته‌ای تأکید کنم که گاه تنها به‌طور ضمنی در آثار آگامبن مطرح شده و همیشه به اندازه کافی مورد توجه مفسران او قرار نگرفته است؛ یعنی این واقعیت که حیات برهنه -حیات زخم‌خورده، بی‌ارزش و در معرض خطر- با Zoe زیستی یکسان نیست، بلکه در واقع، بازمانده‌ی bios سیاسی نابودشده است» (زیارک، ۲۰۰۸: ۹۰).

۴. در ۱۹ نوامبر ۲۰۱۰، ده پناهجو در مرکز بازداشت استرالیا واقع در جزیره کریسمس، در اعتراض به شرایط بازداشت خود، لب‌هایشان را به هم دوختند. این اقدام تأییدی بر این نکته است که امتناع از سخن گفتن، بخشی از امکان سخن گفتن انسان است. همان‌طور که آگامبن می‌گوید: «انسان، موجودی ناطق است. موجودی زنده که دارای زبان است، زیرا انسان قادر است فاقد زبان باشد» (آگامبن، ۲۰۰۲: ۱۴۶).

۵. برای نمونه، سیلا بن حبیب از هانا آرنه به دلیل آنکه «احیای حوزه عمومی [...] را به‌عنوان مقوله‌ای محوری در تمام سیاست‌های لیبرال-دموکراتیک مطرح کرده» و به دلیل «بینشی که نشان می‌دهد حوزه عمومی و حوزه خصوصی به یکدیگر وابسته‌اند» تمجید می‌کند (بن حبیب، ۱۹۹۶: ۲۱۱). به بیان دیگر، بن حبیب هرگز به مسائل بنیادی‌تری که در موضع فلسفی آرنه نهفته است، ورود نمی‌کند.

۶. همان‌طور که آیتن گوندودو در تفسیری بر آرنت اشاره می‌کند، بی‌دولتی قانونی به کسانی اطلاق می‌شود که هیچ وضعیت قانونی رسمی ندارند و به هیچ دولت-ملتی تعلق ندارند، درحالی‌که بی‌دولتی دو فاکتو شامل افرادی مانند پناهجویان، آوارگان و مهاجران است که ممکن است وضعیت قانونی رسمی در کشوری داشته باشند، اما موقعیت واقعی آنان ناپایدار و غیرقابل تحمل است (گوندودو، ۲۰۰۶: ۶).

۷. بی‌دولتی یکی از شاخص‌های اصلی -و شاید مهم‌ترین آن‌ها- در افزایش تحرک انسان‌ها در جهان امروز است؛ تحرکی که می‌تولند مفهوم حاکمیت ملی را دگرگون سازد. آگامبن خاطرنشان می‌کند که افزایش شمار پناهجویان امروزی «افسانه‌ی آغازین حاکمیت مدرن را به بحران می‌کشاند» (آگامبن، ۱۹۹۸: ۱۳۱).

۸. آگامبن، بر خلاف رویکرد سنتی، پیوند میان سیاست و اجتماع را سست‌تر می‌کند: «اگر چیزی دموکراسی مدرن را در تقابل با دموکراسی کلاسیک تعریف کند، آن است که دموکراسی مدرن از همان ابتدا خود را به‌عنوان احقاق حق و رهایی zoe عرضه کرده است و همواره می‌کوشد زندگی برهنه‌ی خود را به شیوه‌ای از زیستن تبدیل کند و، به‌بیان‌دیگر، bios را در دل zoe بیابد» (آگامبن، ۱۹۹۸: ۹).

۹. اسپوزیتو مسئله را به‌طور خلاصه چنین بیان می‌کند: «خود zoe تنها به‌طور مسئله‌مند قابل تعریف است: اگر اصلاً قابل تصور باشد، زندگی کاملاً طبیعی چیست؟» (اسپوزیتو، ۲۰۰۸: ۱۵). این پرسش، به‌نوبه‌ی خود، اعتبار اساسی حوزه عمومی اروپایی را به چالش می‌کشد، چراکه امکان تفکیک میان عمومی و خصوصی، طبیعت و فرهنگ، آزادی و ضرورت را زیر سؤال می‌برد.

۱۰. در این‌جا مسئله‌ی اساسی، در واقع، «اجتماعی برای آینده» است که همچون «دموکراسی برای آینده»ی مطرح‌شده از سوی دریدا، نه دارای شکلی ایده‌آل است، نه ایده‌ای قاعده‌گذار به معنای کانتی، و نه به‌گونه‌ای متعارف محدود شده است تا به موضوعی برای یک سوژه‌ی مشاهده‌گر تبدیل شود که همیشه مقدم بر آن است. برای بحث بیشتر درباره‌ی دریدا و «دموکراسی آینده»، نک به لشته ۲۰۱۱.

۱۱. این دقیقاً موضع مایکل ایگناتیف در سیاست و بتوارگی است. ایگناتیف اظهار می‌دارد که هر تلاشی برای بنیان‌گذاری حقوق بشر بر مبنای هستی‌شناسی -و به عبارت دیگر، ارائه‌ی «ادعاهای بنیادین»- ناگزیر به ادعاهای متافیزیکی خواهد انجامید و در نهایت به بتوارگی، یعنی پرستش خود انسان، منجر خواهد شد (ایگناتیف، ۲۰۰۱: ۵۳-۵۴).

۱۲. این بحث، پرسش پیر کلاستر را درباره‌ی ضرورت گذار یک جامعه از مرحله‌ای موسوم به دولت در سازمان سیاسی تداعی می‌کند (کلاستر، ۱۹۷۴).

۱۳. همچنین، در سپتامبر ۲۰۱۰، قانونی در پارلمان فرانسه به بحث گذاشته شد که به دولت اجازه می‌داد تابعیت افرادی را که در ده سال گذشته شهروندی فرانسه را کسب کرده‌اند، در صورت ارتکاب جرمی همچون حمله به پلیس و دیگر مقامات دولتی، سلب کند.

۱۴. در همین راستا، آیتن گوندودو ما را به یاد سرنوشت پیشین افراد بی‌تابعیت (sans papiers) می‌اندازد که در مارس ۱۹۹۶ کلیسای سن-آمبواز در پاریس را اشغال کردند تا علیه وضعیت «غیرقانونی» خود اعتراض کنند (گوندودو، ۲۰۰۶).

۱۵. ما این استعاره را از ژاک رانسیر وام می‌گیریم، که استدلال می‌کند حقوق بشر در غرب، که به‌طور فزاینده‌ای شکلی انتزاعی و تهی به خود می‌گیرد، همراه با کمک‌های بشردوستانه، به محرومان و طردشدگان جهان «اعطا» می‌شود. به عبارت دیگر، به کسانی که «حق داشتن حق» ندارند. از این‌رو، حقوق بشر به حقوق بشردوستانه تبدیل می‌شود (رانسیر، ۲۰۰۴: ۳۰۷).

۱۶. ضمائر، چه شخصی و چه غیرشخصی، شاخص‌هایی برای سطح بیان هستند، زیرا تنها درون گفتاری که در آن به کار می‌روند، دارای معنا هستند. به همین دلیل، بنونیست می‌پرسد: «پس واقعیتی که من یا تو به آن اشاره دارند، چیست؟ این واقعیتی صرفاً متعلق به گفتار است، چیزی کاملاً خاص. من را نمی‌توان بر اساس عبارت یا بر اساس اشیا - همان‌گونه که درباره‌ی یک نشانه‌ی اسمی صدق می‌کند - تعریف کرد. من به شخصی اشاره دارد که لحظه‌ی کنونی گفتار را که حاوی من است، بیان می‌کند. این لحظه، به‌واسطه‌ی تعریف، یگانه است و تنها در این یگانگی خود معتبر است» (بنونیست، ۱۹۶۶: ۲۵۲، ترجمه‌ی ج. لشته).

۱۷. اهمیت نظریه‌ی بنونیست برای آگامبن، اعتبار نکته‌ای را که واتکینز (۲۰۱۰) مطرح کرده است، تأیید می‌کند: فهم کامل رویکرد آگامبن به سیاست، وابسته به درک رویکرد او به زبان است. در واقع، آگامبن در زبان و مرگ، مفهوم بیان را در نظریه‌ای درباره‌ی «بی‌بنیادی تمام پراکسیس‌های انسانی» وارد می‌کند (آگامبن، ۱۹۹۱: ۱۰۵). این نکته تأکید می‌کند که آگامبن همواره در تلاش است نشان دهد که هیچ ذات انسانی ثابتی وجود ندارد.

یادداشت‌های مترجم:

۱. Bearing witness to the human

۲. John Lechte Macquarie University, Australia

۳. Saul Newman Goldsmiths University of London, UK

۴. Remnants of Auschwitz

۵. Muselmann

۶. Bruno Bettelheim

۷. در اشارات مربوط به کتاب باقی‌مانده‌های آشویتس ترجمه‌ی مجتبی گل‌محمدی ملاک قرار گرفته است.

۸. Speaking being

۹. Serena Parekh

۱۰. French Declaration of ۱۷۸۹

۱۱. de jure

۱۲. de facto

۱۳. human artifice

۱۴. natality

۱۵. On the Origins of Totalitarianism

۱۶. givenness

۱۷. David Chandler

۱۸. Georges Bataille

۱۹. Jean-Luc Nancy

۲۰. Maurice Blanchot

۲۱. The Unavowable Community

۲۲. Roberto Esposito

۲۳. Immanuel Levinas

۲۴. Jessica Whyte

۲۵. Émile Benveniste

۲۶. Énonciation

۲۷. Énoncé

منابع:

Agamben G (۱۹۹۸) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.

Agamben G (۲۰۰۲) *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Trans., Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books.

Arendt H (۱۹۶۸ [۱۹۵۱]) *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York, London: Harvest HBJ.

Arendt H (۱۹۵۸) *The Human Condition*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Bataille G (۱۹۸۸) *Inner Experience*, trans. New York: State University of New York Press.

Benhabib S (۱۹۹۶) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage.

Benveniste É (۱۹۶۶) *Problèmes de linguistique générale I*. Paris: Gallimard.

Blanchot M (۱۹۸۳) *La Communauté inavouable*, Paris: Minuit.

Chandler D (۲۰۰۹) *Critiquing liberal cosmopolitanism? The limits of the biopolitical approach*. *International Political Sociology* ۳: ۵۳-۷۰.

Clastres P (۱۹۷۴) *La Société' contre l'État*, Paris: Minuit.

Donnelly J (۲۰۰۳) *Universal Human Rights in Theory and Practice*, ۲nd edition, New York: Cornell University Press.

Esposito R (۲۰۰۸) *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Minnesota and London: University of Minnesota Press.

- Esposito R (۲۰۱۰) *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford: Stanford University Press.
- Foucault M (۱۹۷۸) *The History of Sexuality VI: Introduction*, trans. R. Hurley New York: Pantheon Books.
- Foucault Michel (۲۰۰۳) *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège De France ۱۹۷۵-۷۶*, trans., David Macey. London: Allen Lane.
- Gündogdu A (۲۰۰۶) “‘Right to Have Rights’: Arendt and Agamben on Politics of Human Rights’, paper presented to the UMN Political Theory Colloquium on ۳ March ۲۰۰۶.
- Ignatieff M (۲۰۰۱) *Politics as Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.
- Lechte J (۲۰۱۱) The vicissitudes of “Democracy to Come”: Political community, Khôra, the human. *Derrida Today* ۴: ۲۱۵-۲۳۲.
- Levinas I (۱۹۸۷) *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Nancy J-L (۱۹۹۱) *Inoperative Community*, trans. Peter Connor. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Rancière J (۲۰۰۴) Who is the subject of the rights of man? *The South Atlantic Quarterly* ۱۰۳, ۲: ۲۹۸-۳۱۰.
- Watkins W (۲۰۱۰) *The Literary Agamben: Adventures in Logopoiesis*. London and New York: Continuum.
- Whyte J (۲۰۰۹) Particular rights and absolute wrongs: Giorgio Agamben on life and politics. *Law Critique* ۲۰: ۱۴۷-۱۶۱.
- Ziarek E P (۲۰۰۸) Bare life on strike: Notes on the biopolitics of race and gender. *South Atlantic Quarterly* ۱۰۷: ۸۹-۱۰۵.