

نُه جدل بر سر الهیات و وحشت

یوجین تکرا رامین اعلایسروش سیدی

1. پسا-زندگی

از همان زمان که ارسطو زندگان را از غیر-زندگان بر مبنای پسوخه [یا روح، نفس] تفکیک کرد- که آن را معمولاً به «روح» یا «اصل زندگی» ترجمه می‌کنند- خود مفهوم «زندگی» هم آکنده از نوعی ابهام و دوپهلویی بوده است: همزمان بدیهی ولی مبهم، مفهومی که قابل دسته‌بندی و مقوله‌بندی است ولی همچنین می‌توان هرچه بیشتر آن را رازآمیز نمود. این مضاعف‌بودن مرتبط به دوگانگی دیگری است یعنی این که ما همچنین دو ارسطو داریم: ارسطوی متافیزیسی، پسوخه یا نفس عقلانی، صورت، علیت، و ارسطوی زیست‌شناس، که روندهای طبیعی «کون و فساد» را مشاهده و نظم «اندام‌های حیوانی» را مشخص می‌کند.

می‌توان گفت که مسئله‌ی زندگی مسئله‌ی اصلی زمانه‌ی معاصر است. برحسب این مسئله، زندگی همه‌جا به مثابه‌ی «حیات برهنه» در خطر است، و در آن «سیاست سراسر زیست‌سیاست است». اگر پرسش هستی مسئله‌ی اصلی قدما بود (که هایدگر دوباره مطرح کرد)، و اگر مسئله‌ی خدا (زنده یا مرده) مسئله‌ی اصلی مدرنیته بود (کی‌یرکگور و نیچه)، پس شاید بتوان گفت که مسئله‌ی اصلی امروز عبارت است از زندگی: کارکرد مفهوم «خود-زندگی»، رویکرد دوگانه به زندگی به مثابه امری که همزمان علمی و عرفانی است، بازگشت انواع ویتالیسم‌ها، و سیاسی‌سازی فراگیر زندگی.

پرسشی که در طی این جدل مختصر در جریان است این است: آیا می‌توان نوعی هستی‌شناسی «زندگی» داشت که بلافاصله ذیل دغدغه‌های هستی یا خدا قرار نگیرد؟ به عبارت دیگر، اگر بپذیریم که مفهوم «زندگی» به زیست‌شناسی فروکاسته نمی‌شود، در این صورت چگونه باید از فروکاسته شدن آن به الهیات جلوگیری کرد؟ به عبارت دقیق‌تر: تا چه اندازه «زندگی» به مثابه‌ی یک مفهوم همواره بین یک زیست‌شناسی غیرانتولوژیکی «حیات محض» و یک انتوتولوژی حیات-فراسوی-زندگان یا «پسا-زندگی» جای می‌گیرد؟

اما «پس از زندگی» چه چیزی می‌آید؟ مرگ، زوال و تجزیه یا رستاخیز و تکوین مجدد؟ آیا پسازندگی به بیانی زیست‌شناختی تبدیل زندگان به غیرزندگان است، از زندگی ارگانیک مولکول‌ها به ماده‌ی غیرارگانیک؟ یا مشتمل است بر احیای مجدد و الهیاتی برخاستگان از مرگ، یعنی جسد زنده؟ در هر صورت، پسازندگی نسبتی با «طی زندگی» و «پیش از زندگی» دارد و دقیقاً ابهام این نسبت است که به منازعات بر سر مکانیسم و ویتالیسم در فلسفه‌ی زیست‌شناسی شکل داده، همانطور که به مشاجرات قبلی در فلسفه‌ی مدرسی در باب ماهیت زندگی مخلوقات شکل می‌داد.

بهترین راهنمای پسا-زندگی بی شک دانته است. زندگی پسا-زندگی درکمدی الهی نوعی الهیات سیاسی است، که همزمان ساختاری مستحکم دارد ولی آکنده از توده‌های بدن‌ها، اندام‌ها، سیال‌ها، آتش‌ها، رودها، مواد معدنی و الگوهای هندسی نور قدوسیت است. به صورت خاص، دوزخ گزاره‌های دقیق بسیاری در مورد زندگی پسا-زندگی عرضه می‌کند. در حلقه‌ی هفتم، دانته و ویرژیل به «بیابانی سوزان» می‌رسند، که در آن انبوهی از بدن‌ها پراکنده‌اند. در میان این بدن‌ها دانته و ویرژیل به کاپائئوس برمی‌خورند، یکی از هفت پادشاهی که به شهرتسب حمله کرد و قانون جاو[1] را زیرپا نهاد. کاپائئوس روی شن داغ دراز شده، بارانی از آتش بر او نازل می‌شود، و او همچنان علیه حاکم ناسزا می‌گوید. به گفته‌ی ویرژیل، کاپائئوس یکی از کفرگویان است، که به خاطر گناه علیه خدا، دولت و طبیعت با رباخواران و لواط‌کاران محشور شده است. اما، همچون بسیاری از تصاویر دردوزخ دانته، اینجا نیز اثری از رستگاری نیست، و آنان که مجازات می‌شوند هرگز توبه نمی‌کنند. درام ملال‌آور و پرمته‌ای قیام، سرکشی و کفرگویی تا ابدالآباد ادامه می‌یابد.

به راحتی می‌توان این صحنه‌ها را به شکلی بسیار تشبیهی و انسان‌گونه قرائت کرد. اما هر «سایه‌ی» منفردی که دانته بدان برمی‌خورد همچنین هم‌بسته‌ی گروه یا دسته‌ای است که اشاره به یک مقوله‌ی تخطی دارد، و این به خصوص در مورد دوزخ میانی صادق است. دانته و ویرژیل، به محض عبور از دروازه‌های شهر دیس، با یک گله از شیاطین روبرو می‌شوند، و سپس با «خواهران وحشت». به محض عبور، به «چشم‌انداز گورهای گشوده» می‌رسند، که هریک مشتعل است و درونش یکی از کفرگویان جای دارد. این صحنه را گوستاو دوره به شکلی بسیار دراماتیک ترسیم کرده، همو که به پیروی از بوتیچلی کفرگویان را همچون توده‌ای از اجساد گره‌خورده و نزار ترسیم می‌کند که از گورها برمی‌خیزند. در طول مسیر همچنین با رودی از اجساد روبرو می‌شوند که غرق در خون جوشان هستند (و تعدادی سنثائور بر آن‌ها نظارت دارند)، و نیز «بیشه‌ی خودکشی»، که اجساد ملاعین در آن با درختان مرده تلفیق شده‌اند (و هارپی‌ها[2] بر آن‌ها نظارت می‌کنند). درون بسیاری از حلقه‌ها، دانته با چیزی جز کثرت روبرو نمی‌شود- جمعیت‌های پرخروش (اعراف)، گردباد بدن‌های در حال تعذیب (حلقه‌ی دوم، شهوت‌رانان)، دریای بدن‌هایی که یکدیگر را می‌بلعند (حلقه‌ی چهارم، قربانیان خشم)، بدن‌های تکه‌تکه‌شده (حلقه‌ی هشتم، تفرقه‌افکنان)، و وادی بدن‌های مبتلا به جذام (حلقه‌ی هشتم، تکذیب‌کنندگان). زندگی پس از زندگی تنها یک زندگی آکنده از کثرت نیست، بلکه زندگی‌ای است که در آن خود مفهوم زندگی به صورت مستمر خود را نفی می‌کند، نوعی نفی-زندگی به شکلی ویتالیستی که حاصلش «شهروندان» مرده‌ی زنده در شهر دیس است.

پس شاید باید سرآغاز کار را نه اندیشیدن به هرگونه ذات یا اصل زندگی، بلکه اندیشیدن به نوعی نفی خاص حیات قرار دهیم، نوعی زندگی پس از زندگی که در آن «پس از» معنای زمانی یا متوالی ندارد، بلکه آستان‌های است.

2. زندگی کفرآمیز

اما کفرگویی را فراموش کرده‌ایم. کفرگویی در قبال صورنافی زندگی که دردوزخ می‌یابیم به چه معناست؟ کاپائئوس که به بیابان سوزان بازمی‌گردد، و متوجه نگاه جستجوگر دانته می‌شود، فریاد می‌کشد: «اکنون در مرگ همانم که در زندگی بودم». در یک سطح این صرفاً گزاره‌ای توصیفی است-من که در زندگی در برابر حاکمیت الوهی مقاومت می‌کردم، پس از زندگی نیز همان می‌کنم. اما بی‌شک کاپائئوس درمی‌یابد که پس از زندگی مقاومت بی‌فایده است، مگر نه؟ یا اینکه پس از زندگی وضعیت عوض شده است؟ شاید کلمات او به این معنا نباشد که «هنوز تن نمی‌دهم»،

بلکه خیلی معنای تحت‌اللفظی تری داشته باشد، مثلاً این که: «من تناقضی زنده‌ام». چنین عبارتی به مرگی زنده اشاره دارند و دردوزخ به وفور یافت می‌شوند، و گاه خود دانته آن‌ها را برزبان می‌آورد. پس شاید این عبارت که «اکنون در مرگ همانم که در زندگی بودم» در واقع - در جهان دیگر - بدین معنا باشد که: «من همچنان زنده‌ام، حتی در مرگ». این تناقض زنده (مرده‌ای زنده بودن) همچنین متصل است به این تناقض سیاسی-الهیاتی: قدرتی که همزمان «فرومی بندد» و نیز «اجازه‌ی سیلان می‌دهد». نوعی زیست‌سیاست قرون وسطایی دردوزخ هست که یکسره با نسخه‌ی فوکویی و مدرنش تفاوت دارد. اتصال عجیب حاکمیت و کثرت دردوزخ مستلزم مجازات نفوس نیست، بلکه در عوض مستلزم توده‌ای از بدن‌های متحرک، حساس و زنده است که در برخی موارد به تصویری تقریباً پزشکی از پسامرگ منتهی می‌شود (مثلاً آنان که بذر گسست می‌کارند به شکل دقیقی تکه‌تکه می‌شوند، تشریح می‌شوند، اندام‌هاشان گسسته می‌شود). همخوان با «فروبستن» حاکمانه همچنین نوعی «سیلان» حکمرانی داریم؛ در واقع، بسیاری از نقاط دردوزخ دلالت بر هم‌ریختی این دو دارند.

پس کفر را می‌توان از این منظر اظهار و بیان یک تناقض زنده دانست. اما این اظهار صرفاً مقاومتی در برابر الزام مقتدرانه به عدم تناقض نیست. این اظهار در صورت مدرنش به جانب آن می‌رود که بدل به اصلی انتولوژیکی نیز بشود. این نکته بیش از هر جا در «زیست‌شناسی‌های عجیب» در کوهستان جنون اچ‌پی. لاوکرفت مشهود است. روایت وصف دو نوع زندگی کفرآمیز است. نخستین نوع آن عبارت است از کشف فسیل‌های ناشناخته و «شهر سیکلوپی» در ژرفای اقیانوس منجمد شمالی که هر دو نمایان‌گر «انحرافات هیولالوش و کریه در قوانین هندسی» هستند. این کشف ما را به جانب بقایای یک نوع هوشمند و ناشناس می‌برد به نام «مردمان کهن» که در میتوس لاوکرافتی گفته می‌شود هزاران سال پیش از نخستین داده‌های فسیلی انسانی شناخته شده می‌زیسته‌اند.

اما این خود به کشف دیگری منجر می‌شود، که در آن جویندگان نوع دیگری از زندگی را می‌یابند که نامش را شاگات می‌گذارند و به نظر می‌رسد شبیه الگوهای بی‌شکل ولی در عین حال هندسی باشند: «هم‌چسبی کشسان سلول‌های -جوشان- حجم‌های کروی کشسان پانزده متری که بی‌نهایت منعطف و رسانا هستند - بردگان عقاید، سازندگان شهرها هرچه تلخ‌تر، هرچه هوشمندتر، هرچه دوزیست‌تر، هرچه تقلیدی‌تر [...]». در نثر تقلیدناپذیر لاوکرافت، شاگات‌ها دگرسانی دگرسانی هستند، نوع بی‌نوع، مجموعه‌ی تهی زیست‌شناختی. وقتی شاگات‌ها هنوز در حالت زنده کشف می‌شوند گاهی همچون چرکی بی‌شکل و سیاه و گاهی همچون الگوهای ریاضیاتی «نقاط» ارگانیک وصف می‌شوند و گاهی همچون توده‌ی زوزه‌کش چشمان کشسان. بی‌صورت، انتزاعی، بی‌چهره. در پاره‌ای که اغلب نقل می‌شود، آنچه راوی بیان می‌کند افق توانایی شخصیت‌های انسانی است برای اندیشیدن به این نوع «زندگی»:

«وقتی من و دانفورث آن توده‌ی چسبناک، سیاه و مشعشع و درخشان را دیدیم که با غلظتش به آن بدن‌های بی‌سر چسبیده بود و بوی مضمئزکننده‌ای از آن متصاعد می‌شد، رایحه‌ای ناشناس و جدید که علتش تنها می‌توانست در مخیله‌ای بیمار بگنجد - چسبیده به بدن‌ها و با درخششی کم‌رَمق‌تر بر سطح صاف دیوار منقور و ملعون در رشته‌ای از نقاط متحد - کیفیت آن هراس کیهانی را در نهایت شدتش دریافتیم.»

آنچه [لاوکرفت](#) در داستان‌های وحشت کیهانی خود پیش می‌کشد نوعی از کفرگویی است که یکسره غیرانسان‌وار و ضدانسانی است. در کوهستان جنون از مفهومی از کفری که بنیان در فاعلیتی انسانی دارد (کفرگویی کاپانئوس در

جهان زیرین) به کفر امر نانسانی می‌رسیم («هرچه دوزیست‌تر»). در نظر لاکرقت، «این» کفرآمیز است-اما بی‌تفاوت، فهم‌ناپذیر و در موارد بسیاری نام‌ناپذیر نیز هست («چیز»، «ضلالت»، «ترس»، «نجواگر»).

در مرکز زندگی کفرآمیز تصور تناقض زنده جای دارد. زندگی کفرآمیز زندگی‌ای است که زنده است اما نباید زنده باشد. این تناقض تناقضی بر مبنای علم پزشکی نیست؛ زندگی کفرآمیز را اغلب می‌توان به لحاظ علمی تبیین کرد و در عین حال این زندگی همچنان سراسر فهم‌ناپذیر باقی می‌ماند. زندگی کفرآمیز تناقضی منطقی است، حیاتی که در آن وجود تناقضات حقیقی نه تنها تصدیق می‌شود بلکه نقشی بنیادین در هر هستی‌شناسی‌ای دارد. به بیانی منطقی، این اظهار که تناقضات حقیقی وجود دارند اغلب «دیالکتیسم [3]» نامیده می‌شود. اما لاکرقت اینجا دست به چرخشی می‌زند. شاگات‌ها نمونه‌های عجیب و شگفت‌زبست‌شناسی‌های دیالکتیکی (dialethic biologies) هستند، تناقضاتی که زنده‌اند دقیقاً بدین سبب که متناقض‌اند، یا «کفرآمیز».

برخلاف دانته که کفر را تناقضی زنده می‌داند-زنده بودن در مرگ، زیستن پس از زندگی- لاکرقت کفر را درست همان ناتوانی مطلق اندیشیدن به «زندگی» به مثابه یک مفهوم می‌داند. کفر اینجا بدل به امر غیرقابل‌اندیشیدن می‌شود. تبیین چنین زندگی کفرآمیزی مستلزم آن است که یا با مقولات موجود تفکر سرکنیم و بدان‌ها رضایت دهیم، یا انگاره‌هایی متناقض خلق کنیم همچون «اعداد زنده» یا «زندگی پاتولوژیک».

3. طاعون فراگیر

«آن» ناشناس کفر در قالب هرمنوتیک طاعون و همه‌گیری نیز بیان می‌شود. خود مفاهیم ناظر به شقاوت و فاجعه پیشاپیش خبر از اضطرابی ژرف می‌دهند. اینکه برخی فجایع «طبیعی» هستند و برخی دیگر نیستند متضمن مرزی مفروض است بین فاجعه‌ای که می‌توان جلوی آن را گرفت (و در نتیجه کنترلش کرد) و فاجعه‌ای که نمی‌توان جلوی آن را گرفت. مورد بیماری واگیردار مورد مشابهی است، با این تفاوت که فاعلیت یا فعالیت این «فاجعه‌ی زیستی» خود انسان‌ها را درمی‌نوردد-بدن‌ها، بین بدن‌ها، و در سراسر شبکه‌های انتقال و مبادله‌ی جهانی که مقوم سیاست بدن‌هاست. در ایالات متحده، آپاراتوس مفهومی مضاعف «ظهور بیماری‌های واگیردار» (با علت طبیعی) و «دفاع بیولوژیکی» (ناشی از علل مصنوعی) دلالت بر نظامی‌سازی بهداشت و سلامت عمومی دارد. نکته‌ی بنیادین‌تر آن که وقتی تشخیص اپیدمی از تسلیحات بیولوژیکی دشوار می‌شود، کل روابط خصومت از نو برپا می‌شوند. تهدید صرفاً ملتی متخاصم یا گروهی تروریستی نیست، بلکه ذاتاً بیولوژیکی است؛ زندگی بیولوژیکی خود بدل به دشمن مطلق می‌شود. زندگی علیه زندگی همچون اسلحه به کار می‌رود، و در نتیجه اضطرابی در قبال خود حوزه‌ی بیولوژیکی سربرمی‌آورد.

اما هرچند معمولاً اپیدمی‌ها را در پرتو منازعات مرزی نظریه‌ی پسامیکروبی «خودایمنی» در نظر می‌گیرند، اما مسئله‌ی بنیادین‌تری در مفهوم پیشامدرن طاعون و همه‌گیری وجود دارد، آنجا که زیست‌شناسی و الهیات همواره در قالب مفاهیم شیوع، تباهی و آلودگی درهم‌تنیده می‌شوند. یکی از دغدغه‌های اصلی وقایع‌نگاران مرگ سیاه عبارت بود از مسئله‌ی علیت، و این که چگونه علیت در نسبت با امر الوهی تفسیر می‌شد. وقتی مرگ سیاه اروپا را در سده‌های میانه درمی‌نوردید، موتیف «خدای خشمگین» به کوات در وقایع‌نگاری‌ها تکرار می‌شد، چه داستانی و چه غیرداستانی. این

موتیف یک ابزار چارچوب‌بندی اصلی برای دکامرون بوکاچیو و نیز پیرس پلومن است و ژانر فرعی جزوات طاعون در انگلستان را شکل می‌دهد. این‌ها نیز خود به نمونه‌های همه‌گیری و طاعون در کتاب مقدس ارجاع می‌دهند که مشهورترین شان ده طاعون مصر است که طی آن خدا ده «طاعون» را می‌فرستد تا فرعون مصر را متقاعد کند که دست از سر قوم یهود بردارد. اینجا «طاعون‌ها» شامل بیماری‌های اپیدمیک هستند، اما همچنین رودهایی که بدل به خون می‌شوند، دسته‌های عظیم پشه‌ها، طوفان‌های عظیم و خورشید گرفتگی را نیز دربرمی‌گیرند. یک ارجاع رایج‌تر به وقایع‌نگاری‌های مرگ سیاه عبارت است از ارجاعات آپوکالیپتیک یا مکاشفاتی. در متن مکاشفات، با آن نمادپردازی غلیظ و پیچیده، «هفت فرشته» را داریم که «هفت طاعون» [یا «هفت بلا»] را نازل می‌کنند که همچون نوعی داوری الوهی بر سر نوع انسان «ریخته می‌شود»؛ اینجا نیز بار دیگر بازه‌ی «طاعون‌ها» از بیماری واگیردار تا مرگ‌ومیر احشام، تلاطم آب‌وهوا، و ویرانی شهرها را شامل می‌شود.

در تمام این مصادیق شاهد عنصری کلیدی هستیم: حاکمی الوهی که، در قالب نوعی داوری و/یا مجازات، شکلی از زندگی بیمارگون را فرومی‌فرستد (یا صادر می‌کند) که از تباهی، فروپاشی و مرگ جدایی‌ناپذیر است. نکته‌ی مهم در مورد مفهوم پیشامدرن طاعون و بیماری فقط درهم‌آمیزی زیست‌شناسی و الهیات نیست بلکه تغییرپذیری و لغزندگی طاعون و بیماری است. در تواریخ مرگ سیاه، طاعون ظاهراً هم «شیئی» منفک و نیمه‌جاندار است و هم در هوا پخش می‌شود، در نفس انسان، روی لباس‌ها و اشیاء، حتی در نگاه‌های بین مردم. یکی از نخستین تواریخ آورده است که: «یک انسان آلوده می‌تواند زهر را به دیگران منتقل کند، و مردمان و امکان را تنها با نگاه به مرض آلوده کند.»

وسوسه می‌شویم هرمنوتیک قرون وسطایی طاعون و مرض را به شکلی نوافلاطونی بفهمیم - نیرویی فراطبیعی که از یک مرکز الوهی صادر می‌شود. اما این مستلزم آن است که نسبت بین خالق و مخلوقات نسبتی پاتولوژیک باشد، حاکمی الوهی که خود را از طریق شیوع هوای تباهی صادر می‌کند. اما آنچه اینجا صادر می‌شود نه خود خلقت بلکه ضد آن است، نوعی ضد-خلقت که جنبه‌ی فرودین چیزی است که ارسطو «فساد» می‌نامد (بیماری، تباهی، تجزیه). این سنخ عجیب زندگی، که ظاهراً صادر از واحد نوافلاطونی است و خود را در سراسر زندگی مخلوقات می‌پراکند، بدون در نظر گرفتن عنصری دیگر قابل فهم نیست. علی‌رغم اختلاف بین روایات قرون وسطایی طاعون و مرض، یکی از موتیف‌های رایج، در کنار خشم خدا، عبارت است از طاعون و مرض همچون سلاحی الوهی. حاکم الوهی فقط داوری نمی‌کند؛ حاکم زندگی را بدل به سلاح می‌کند (زندگی پاتولوژیک «طاعون‌ها») و آن را علیه زندگی ناسوتی و زمینی مخلوقات برمی‌انگیزد که خود محصول اراده‌ی الوهی است.

می‌توان نشان داد که این موتیف ریشه در عهد باستان دارد؛ مثلاً نزد هسیود می‌بینیم که زئوس «هدیه»‌ی پاندورای طاعون‌زده را همچون نوعی پادافره برای پرومتئوس می‌فرستد؛ به همین نحو در آغاز ایلید هم می‌بینیم که آپولون خشمگین «خدنگ‌هایی» طاعونی را بر سر سپاه مردمان آوار می‌کند، به پادافره وهن خدایان. مصادیق ناسوتی و زمینی این مسئله را نیز داریم. یک نمونه که اغلب ذکر می‌شود پرتاب اجساد توسط منجنیق در قرون وسطی است. صحنه‌ی اصلی در این مورد پاسگاه تجاری ایتالیا در بندر کافا است، بر کرانه‌ی شمالی دریای سیاه. در جریان زدوخوردهای مستمر بین بازرگانان ایتالیایی و مسلمانان محلی، مسلمانان اجساد طاعون‌زده را توسط منجنیق به آن سوی استحکامات ایتالیایی‌ها پرتاب می‌کردند.

از تمام این نکات چنین برمی‌آید که الهیات سیاسی طاعون و مرض هدفش فروبستن یا «دیوار کشیدن» نیست. بدون شک این هم جزئی از مسئله است اما تا حد مشخصی. زیرا کیفیت فراگیر، پراکنده و توزیعی شیوع و بیماری (این «شیء») یا «رخداد» که همزمان صدور الوهی و نیز منبع آشوب اجتماعی و سیاسی است (معضل پیچیده‌تری برای قدرت حاکمه ایجاد می‌کند: چگونه فراگیری و شیوع بیماری را کنترل کنیم بدون این که از کنترل فراگیری و شیوع مردمان غافل شویم.

اما در روایات و وقایع نگاری‌ها، یا در متون بوکاچیو، چاسریا لانگلند، روشن نیست که آیا بیماری موجب آشوب اجتماعی و سیاسی می‌شود یا در تداوم این فانتزی موثر آشوب و کائوس تام است. پس وضعیت عجیبی را داریم که در آن بیماری و همه‌گیری، که علت فراطبیعی آن یک قدرت حاکمه‌ی الوهی و اولیه است، منجر به یک سلسله اقدامات استثنایی می‌شود از جانب عاملان و حاکمان ثانویه و ناسوتی، به منظور جلوگیری از آشوب فراگیری که در کمین است، آشوب ناشی از بیماری و مرض-که خود از حاکمیت اولیه و الوهی صادر می‌شود- محرک اولای بیماری.

4. نکروس

اما نباید فراموش کرد که طاعون در مقام یک سلاح همواره بدن یا بدن‌هایی را هدف می‌گیرد. و به واقع هدف یک سلاح زنده چیست، اگر نه هدفی زنده-یعنی جسد؟

مفهوم نکروس nekros دو معنای مهم در فرهنگ کلاسیک دارد. از سویی نکروس جسد یا بدن مرده است. در اودیسه وقتی اودیسیئوس مناسک تدفین یکی از همراهان خود را به انجام می‌رساند، آنچه در گورستان سوزانده می‌شود نکروس است: «پس از آنکه مرده (نکروس) و زره مرده (نکروس) را سوزانیم / در چاه گور را با سنگ پوشانیم / پارویش را بر تارک گور نهادیم.» [4] بی‌شک نکروس اینجا اشاره به تکینگی زندگی مرده دارد یا زندگی‌ای که اخیراً از بدن جدا شده، و جسد را پشت سرها کرده است. اما این جسد باقیمانده‌ای از آن زندگی را نگاه می‌دارد، از این جهت که هم جسد و هم زره همراه با هم بر روی گور نهاده می‌شوند. حتی می‌توان گفت که نکروس نه تنها نام «مرد مرده» بلکه همچنین اشارتی به شیئیت جسد است. به یک معنا، نکروس بین بدن-منهای-زندگی و شیئیت جسد در نوسان است، و شیئیت جسد به قلمرو نا-زندگی خالص نزدیک می‌شود (مثلاً زره در مقام بدن نا-زنده).

اما در اودیسه نکروس به معنایی مهم‌تر هم به کار می‌رود. این کاربرد را در بندهای مشهوری می‌یابیم که سفر اودیسیئوس را به جهان زیرین روایت می‌کنند. در این صحنه اودیسیئوس نخست مناسک قربانی را به جا می‌آورد که طی آن مردگان را فرامی‌خواند و مردگان از جهان زیرین در قالب نوعی اسلوموشن بیرون می‌آیند:

«و پس از آنکه دعاهایم مردمان مرده (nekron ethnea) را بیدار کرد، قربانیان را از روی خندق عبور داده گلوی ایشان ببریدم و خون سیاه جاری گشت-و از دل اربوس برمی‌آمدند، و حال گرد من حلقه زده بودند، ارواح مردگان و رفتگان (nekuon kataethneoton)»

اینجا نکروس دیگر نه به جسد اشاره دارد نه حتی شیئیت جسد. بلکه نکروس نام چیزی است زنده، یا دست‌کم دارای

حیات-اما این زندگی به صورتی بنیادین با زندگی زوئه (zoe) تفاوت دارد. نکروس در مقام جسد مرز مهمی را بین زندگی و مرگ حفظ می‌کند، اما نکروس در مقام «مردگان» برخوردار از نوعی ویتالیسم دوپهلو است. این نفوس مرده نفوسی در بند هستند، غیرمادی هستند ولی نه متعال، زندگی‌ای که همزمان به زیستن ادامه می‌دهد اما در قالب نوعی نامیرایی توقف‌ناپذیر و تهی. نکروس بدین ترتیب نه جسد بلکه «مردگان» هستند، وجود زندگی-پس از-زندگی.

اما آنچه پس از زندگی زنده می‌ماند چیست؟ پولوس محل نزاع را در جدل‌های الهیاتی بر سر قیام و رستاخیز مردگان مشخص می‌کند. بدن فانی، همچون تمام اشیاء زنده، نشان از تزریق روح زندگی و نیز روندهای رشد و نمو دارد. «لیکن خدا برحسب اراده‌ی خود آن را جسمی می‌دهد و به هر یکی از تخم‌ها جسم خودش را [...]». به همین نهج است نیز قیامت مردگان. [بدنی که] در فساد کاشته می‌شود، و در بی‌فسادی برمی‌خیزد. [...] جسم نفسانی [طبیعی] کاشته می‌شود و جسم روحانی برمی‌خیزد. (22) موتیف ارگانیکستی برخاستن مردگان موتیف بذری است که در خاک کاشته می‌شود و می‌بالد و در بدنی جدید زندگی می‌یابد (یا دوباره زندگی می‌یابد)، و این بدن هم رستاخیزشخص است و هم رستاخیز اجتماع اجساد روحانی (mysticum corpus).

در صورت بندی پولوسی ابهام زیادی نیز وجود دارد. آباء کلیسا در این مورد اختلاف نظر داشتند که رستاخیز چه نوع زندگی پس از زندگی‌ای است و چگونه چنین صورت فراطبیعی‌ای از زندگی بناست حادث شود. (23) یکی از مجموعه منازعات این دوران بر مسئله‌ی زمان مندی رستاخیز تمرکز می‌کند. اگر بدن زنده، میرا و زمینی در معرض روندهای کون و فساد باشد، در این صورت بدن پس از رستاخیز چه وضعیت مادی‌ای خواهد داشت؟ چه نوع زندگی‌ای است آن زندگی که بازمی‌گردد؟ آیا بدن پس از رستاخیز-زندگی پس از زندگی-در وضعیت سکون ابدی جای خواهد داشت (یعنی نوعی «مجسمه‌ی زنده» خواهد بود)، یا دستخوش دگردیسی می‌شود، یا در شکل کمالات برتر یا در قالب رشد افراطی و سعادت؟ مباحث ناظر به پیوستگی مادی در میان آباء نه تنها بر مسئله‌ی زمان در نسبت با زندگی و پس از زندگی تاکید دارد، بلکه به مسئله‌ای اشاره می‌کند که مرزهای الاهیات و سیاست را درمی‌نوردد (مثلاً، وقتی پولوس می‌گوید که آناطومی بنیادین mysticum corpus [بدن روحانی] هم متشکل از وحدت است و هم مشارکت و بهره‌مندی).

رستاخیز می‌تواند رستاخیز بدن باشد، یا رستاخیز نفس و یا به صورت کلی رستاخیز «مردگان». اما حتی نظریه‌های رستاخیز نفس-چنان که در انگاره‌ی «بدن نفسانی» اورینگن می‌یابیم-همچنان ضرورت کمینه‌ی بدن-در-سیلان را حفظ می‌کنند. معضلات پیوستگی مادی همچنین به معضلات مکانی و توپولوژیکی ناظر به روندهای مادی‌ای متصل می‌شوند که طی آن‌ها بدن بی‌صورت تباهی و بیماری بار دیگر سرهم‌بندی و احیا می‌شود. بازگشت صرف اجزای مادی مقوم رستاخیز نیست، زیرا این ذرات باید یا واجد نفس شوند، یا احیاً شوند یا به شکل دیگری از نو ترکیب شوند. و اینجاست که منازعات و شبهات تقریباً بی‌معنای ناظر به «چرخه‌ی آکل و ماکول» مطرح می‌شود. اگر جسد دستخوش فساد و تجزیه به اجزای متکثر و ماده‌ی غیرزنده شود، اگر جسد را گرم‌ها و وحوش بخورند، و این وحوش را انسان بخورد، چگونه اجزای ذرات بدن دوباره ترکیب خواهند شد؟ [5] (شاید بتوان گفت ابوی ژاری پاسخی به این مسئله است...). یک راه حل ناقص را ترتولیان ارائه کرد، یعنی تاکید را از ماده به صورت بدن پس از رستاخیز منتقل کرد، به نحوی که بتوان پیوستگی را در عین تغییر حفظ کرد. در نتیجه آدمخواری نافی پیوستگی نیست، و مردگان زنده می‌توانند همان مردگان خورده شده باشند.

منازعات الهیاتی بر سر رستاخیز به برخی دسته‌بندی‌های بنیادین اشاره می‌کنند: آیا الگوی ارگانیستی کون و فساد جهان طبیعی (بذرها، گیاهان، حیوانات) می‌توانند الگویی تشبیهی برای رستاخیز باشند یا این روندها دقیقاً همان چیزی هستند که رستاخیز قصد دارد اصلاح و «درمان» اش کند؟ چنین پرسش‌هایی خود ناظر به طبیعت و فراطبیعت پسازندگی هستند، یا به عبارت بهتر، نسبت بین زندگی و «زندگی-به اضافه-چیزی» که مقوم الهیات اوایل سده‌های میانه و انتوتئولوژی مدرسی متأخر است. پسازندگی، تا آنجا که به نحوی (به مثابه تشبیه، الگو یا کمال) به زندگی متناهی و فانی مرتبط می‌شود، واجد قرابت خاصی می‌شود که متفکرانی چون اورینگن را قادر می‌سازد به تفصیل راجع به کون و فساد در بستر الاهیات سخن بگویند. اما پسازندگی، به مثابه پدیده‌ای فراطبیعی، کنشی الوهی و حاکمانه، بیرون از قلمرو پژوهش فلسفی و حتی الاهیاتی باقی می‌ماند.

چگونه زندگی-چیزی که فرض می‌شود زیسته است- می‌تواند چنین دسترس‌ناپذیر شود؟ منتقدی ادبی به نام اس. ال. وارنادو، در بحث از امر فراطبیعی در رمان گوتیک سده هجدهم، می‌گوید که استتیک رمان گوتیک حول رویارویی با امر الوهی به مثابه تجربه‌ی وحشت دور می‌زند. وارنادو از اصطلاح الاهیاتی «خفیه» در وصف این تجربه استفاده می‌کند، اشارتی به تجربه‌ی حدی «غیریت مطلق». در داستان‌های گوتیک، امر خفیه امر گذراست؛ یا معلوم می‌شود که عللی طبیعی و عقلانی داشته (مثلاً اسرار ادولفو نوشته ردکلیف)، یا عللی فراطبیعی، و وحشت آن بدل به نوعی تأیید ایمان (دژاوترانتون نوشته والپول) یا نزول به ملعنت می‌شود (راهب نوشته لوتیس).

مفهوم امر خفیه (numinous) به لحاظ ریشه‌شناختی به نومن کانتی مرتبط است. خود کانت وقتی بین فنومن (جهان پدیدار) و نومن (جهان دسترس‌ناپذیر شیء فی‌نفسه) تفکیک قائل می‌شد، تحلیل‌های خود را به جانب پدیدار می‌برد و از نومن دور می‌کرد. در واقع، به یک معنا آنتی‌نومی‌های عقل محض در تفکر کانت (خدا، جهان، نفس) چنان از فنومن دور می‌شود که در مکانی قرار می‌گیرند که چندان با نومن فاصله ندارد. ولی درست همین ناحیه- آن «هست» بی‌نام است که خود دیری است هستی‌شناسی را مجذوب کرده است.

بیباید ساختار مفهومی‌ای را در نظر بگیریم که متشکل از «امر خفیه»ی گوتیک (وحشت امر الوهی به مثابه غیریت مطلق) و نومن کانتی است (امر غیرانسانی، «فی‌نفسه»ی ناشناختنی و بی‌نام). به چه معنا نکروس در مقام «مرده» همچنین نوعی زندگی خفیه است؟ زندگی خفیه باید فضایی مفهومی خلق کند که نه امر زیسته و خارج از گفت‌مان است («خفیه‌ی» گوتیک) و نه آنچه کاملاً معقول و غیرزیسته است (آنتی‌نومی‌های کانتی). می‌توانیم این را «زندگی وحشت» بنامیم اگر این عبارت را آغشته به معانی انسانی و آگزستانسیالیستی نکنیم. شاید بتوان گفت که اگر زندگی پس از زندگی زندگی خفیه باشد، سبب آن است که این زندگی وحشتی نومنال را بیرون می‌کشد که وحشت زندگی‌ای است که بی‌تفاوت به همه چیز «به زیستن ادامه می‌دهد».

5. روح زیست‌شناسی

رابطه‌ی الهیات و وحشت در غرب دربردارنده‌ی بسیاری از مقایسه‌های صوری است: در عشای ربانی هم آدم‌خواری وجود دارد و هم خون‌آشامی. در سنت‌های آخرازمانی یهودی و مسیحی، تحقق شهر خدا همیشه مستلزم قیام مردگان است؛ و در موارد متعدد، عهد جدید، شیاطین و احساساتی اهریمنی مختلف را به تصویر می‌کشد که قدرت‌های شفا بخش

مسیح را برمی‌انگیزاند. در حقیقت، با توجه به سروکار داشتن ژانر وحشت با مضامین مرگ، رستاخیز، و امر الوهی و اهریمنی، می‌توان ادعا کرد که ژانر وحشت یک بیان سکولار و فرهنگی از دغدغه‌های الهیاتی است.

اگر با دقت بیشتری نگاه کنیم، می‌بینیم که در بسیاری از موارد این مفهومی از «زندگی» است که میان الهیات و وحشت وساطت می‌کند. ما حتی می‌توانیم متکلمان امان را با دقت در حال تماشای فیلم‌های کلاسیک وحشت اوایل قرن بیستم تصور کنیم: رابطه‌ی میان امر طبیعی و امر ماوراالطبیعی (آکوئیناس در حال تماشای فیلم مطب دکتر کالیگاری)؛ تمایز یا عدم تمایز میان انسان و جانور (آگوستین در حال تماشای مرد گرگ‌نما را مردم‌گریه‌ای)؛ انسجام یا عدم انسجام بدن عرفانی (پل در حال تماشای شورش زامبی‌ها یا من زندگی را دفن می‌کنم)؛ مسئله‌ی زندگی پس از مرگ [پسا-زندگی] (دانتته در حال تماشای نسخه‌ی صامت فیلم ایتالیایی دوزخ). اما لازم نیست یکی چنین سناریوهایی را تصور کند، زیرا که بسیاری از فیلم‌های به اصطلاح هنری ژانر وحشت با چنین مسائلی سروکار دارند، از «وحشت بافتی» فیلم‌های متقدم دیوید کراننبرگ تا فیلم «همچون در یک آینه» به کارگردانی اینگمار برگمان، تا سه‌گانه‌ی اکنون تکمیل شده‌ی «سه مادر» داریو آرجنتو.

اگر الهیات و وحشت هر دو با مفهوم «زندگی» سروکار دارند، پس دقیقاً این «زندگی» چیست که در حدهای اندیشه‌پذیری است؟ ارسطو یک سرنخ به ما می‌دهد. ارسطو در درباره‌ی نفس به صراحت به واسطه‌ی مفهوم پسوخه، به مسئله‌ی زندگی به مثابه‌ی یک سوال هستی‌شناسانه می‌اندیشد: «باید اینگونه باشد که روح (پسوخه) ماده است به مثابه‌ی شکل یک بدن طبیعی، که بالقوه دارای حیات است و از آنجا که این ماده فعلیت است، روح فعلیت چنین جسمی خواهد بود. [6]» برای وام گرفتن اصطلاحاتی که فلسفه‌ی مدرسی از آن‌ها استقبال می‌کند، نفخ روح [7] یا جان بخشی و تحریکی وجود دارد که بدین‌سان در هیولومورفیسیم [8] اتفاق می‌افتد، فرایندی که از طریق آن زندگی به معنای واقعی کلمه شکل می‌گیرد (یا بی-شکل و در غالب اوقات کژشکل).

با این حال ارسطو در درباره‌ی کون و فساد تصویری به مراتب متفاوت‌تر به ما می‌دهد. در اینجا سوال اصلی مربوط به -هیچ اصلی از زندگی نیست، بلکه بیشتر به مسئله‌ی ریخت‌شناسی مربوط می‌شود. ارسطو می‌پرسد، در کل تفاوت «به وجود-آمدن» و «در-گذشتن» در چیست؟ آیا رشد و زوال صرفاً نمونه‌هایی از ژانر بزرگ تغییر خودبه‌خودی‌اند؟ که این به نوبه‌ی خود به یک سوال اساسی‌تر در باب قلمرو زندگی منجر می‌شود، اینکه: «آنچه رشد می‌کند چیست؟» [9]

رویکرد ارسطو تمیز دادن بین روش‌های مختلف تغییر است. اولاً، فرآیندهای تغییری وجود دارد که کیفی‌اند (همچون درختی که شاخه‌هایش جوانه می‌زند یا خزی که دائماً بر روی بدن یک حیوان در حال رشد است - این در حالی است که در -نهایت آن درخت یا حیوان همان نوع درخت یا حیوان باقی می‌مانند). همچنین فرایندهای به-وجود-آمدن و در گذشتنی وجود دارد، که تغییراتی اساسی و ذاتی‌اند (همچون زمانی که یک حیوان توسط حیوان دیگری خورده می‌شود، و حیوان قبلی تحت تغییر و تبدیل مادی قرار می‌گیرد). و سرانجام، فرایندهای رشد و زوالی وجود دارد که می‌تواند شامل تغییراتی در مقیاس (بزرگتر یا کوچکتر شدن) باشد [10]. اکنون، در حالی که دو مورد اول فرایندهای کلی تغییر هستند که در زندگان و غیرزندگان اتفاق می‌افتد، ارسطو تأکید می‌ورزد که رشد و زوال (مورد سوم) منحصر به قلمرو زندگی است. اما چرا؟ یکی از دلایلی که ارسطو عرضه می‌کند این است که کون و فساد، هرچند منحصر به موجودات زنده است، به شکلی بنیادین با تغییراتی در سراسر جواهر جان‌دار و نیز بی‌جان نسبت دارد، تغییراتی که

ممکن است ناشی از «دسترسی به چیزی باشند که غذا نام دارد» و گفته می‌شود «با گوشت در تضاد است»، و متضمن «تبدیل این غذا به همان صورت گوشت بدن» است.

مثال ارسطو برای تغذیه، ممکن است شامل فرآیندهای پوسیدگی و تجزیه و عبور معکوس نکروس به ماده‌ی غیرزندگان باشد. غذا برای کرم‌ها... اما آیا ممکن است ما پاساژ دیگری داشته باشیم که از نکروس به درون زندگی-پسا زندگی امتداد یابد؟ این چه نوع تغییری خواهد بود - دگرگونی، به-وجود-آمدن/در-گذشتن، یا رشد/زوال؟ آیا این، نوعی زیست‌شناسی دگردیسی روحانی است، یا «روح زیست‌شناسی»؟

الهیات به صراحت آنچه را که وحشت به آن می‌اندیشد را تصدیق می‌کند: شکافی عمیق در قلب مفهوم «زندگی» است. زندگی نه تنها یکسره این یا آن مصداق خاص زندگان است، که همچنین چیزی است مشترک در هر مصداق از آن‌ها [زندگان]. اجازه بدهید که بگویم اولی «امر زنده» است، در حالی که دومی «زندگی» است. اگر زندگان مظاهر خاصی از زندگی هستند (یا آن چیزی که زنده است)، زندگی به خودی خود هرگز به سادگی این یا آن مصداق زندگی نیست بلکه چیزی است شبیه به اصل زندگی (یا چیزی که زندگی می‌کند). این در اصل شکاف بین زندگی و زنده در فلسفه‌ی ارسطویی است، اما شکافی که صرفاً در موارد خاص آشکار می‌شود - ما آن را در قصد فلسفه‌ی مدرسی برای مفهوم پردازی «مخلوقات روحانی» می‌بینیم، و همچنین در مسئله‌ی زندگی-پسا-زندگی رستاخیز، و همینطور در فلسفه‌ی طبیعی و کوشش برای شرح ناهنجاری‌ها و انحرافات تراتولوژیک.

با این حال، آموزنده‌ترین مثال‌ها در این مورد مربوط است به فیلم‌های کلاسیک ژانر وحشت، به ویژه فیلم‌های «مخلوق محور» استودیوهایی همچون یونیورسال یا RKO. تکثیر تناقضات زنده در فیلم وحشت، رساله یا مقاله راجع به حیوانات [11] عصر ما است. اجازه بدهید تاریخ‌نگاره‌ی مقدسی از زندگی را در نسبت با الهیات و وحشت در نظر بگیریم. مردگان زنده، ارواح، حیوانات، دیوها و فانتاسم. هریک از این‌ها رده‌ی زندگی‌اند، اما نه نفی کامل آن. زندگی به نفع پسا-زندگی‌ای دوپهلوی و اسرارآمیز رد می‌شود. هریک از این‌ها همچنین رابطه‌ی منحصر به فردی میان زندگی و امر سیاسی شکل می‌دهند، که محور آن مفهومی کلیدی است که قراردادهای ژانر منحصر به فرد خود را شکل می‌دهد. جدول زیر خلاصه‌ای از این همین‌ها است.

جداولی از این دست مشخصاً محدودیت‌هایی دارند. اما نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که در هر حالت ما شکلی از زندگی داریم که یکسره «خود زندگی یا حیات محض» را در مقابل شکلی از پسا-زندگی رد می‌کند. هریک از این فیگورها به معنای واقعی کلمه تناقضاتی زنده هستند. زامبی یک جسد متحرک است، خون آشام انحطاط جاودانگی است، دیو یکسره مخلوقی ماوراءالطبیعی و جانوری فرومایه است و شبخ به واسطه‌ی تجسم مادی وجودش [که غیرمادی] است که وجود دارد. و، در هر صورت شکلی از پسا-زندگی در جهت مفهومی از زندگی کار می‌کند که خود با محرومیت یا نفی تشکیل شده است، یک «زندگی منهای چیز»؛ مفاهیم اصلی ارسطویی (و بقراطی) در باب گوشت انسان، خون، گوشت و روح به طرز متناقضی زنده‌اند اما زندگی نمی‌کنند.

یکی از خصیصه‌های درباره‌ی نفس ارسطو این است که اگرچه با هدف تعیین‌شده‌ی پژوهنده در مورد «اصل زندگی» آغاز می‌شود، اما در ادامه این هدف را به سرعت و به نفع تجزیه و تحلیل دقیق جهان طبیعی، حواس و عقل، دور می‌زند. آنچه که به ظاهر با تحقیق در مورد هستی‌شناسی زوئ $\alpha\zeta\omega$ آغاز می‌شود، با یک مراقبه‌ی کاملاً مبهم درباره‌ی نوس nous [عقل، شهود] پایان می‌یابد. تقریباً به نظر می‌رسد که ارسطو دریافته مسئله‌ی «زندگی» صرفاً در صورتی می‌تواند هستی‌شناسانه باشد که دیگر به مثابه‌ی مسئله‌ی «زندگی بماهوه» فرض نشود. این متن همچنین بعدها بر تفاسیر این رشد و آکوئیناس تأثیری بی‌چون و چرا نهاده است. [12]

با این حال، در کتاب دوم، ارسطو تفاوت‌های مهمی می‌سازد. ارسطو پس از ارائه‌ی مفهوم پسوخه به عنوان اصل زندگی، بین انواع مختلف پسوخه نیز تمایز قائل می‌شود - یعنی اینکه پسوخه خود در طیف وسیعی از صور خاص ظاهر می‌شود. چنان که مشهور است، ارسطو بر اساس مظهر پسوخه یا شکل زندگی حاکم بر آن‌ها، میان گیاهان، حیوانات و انسان‌ها تمایز قائل می‌شود. یعنی در حالی که گیاهان با پسوخه‌ی مغذی مشخص می‌شوند، حیوانات با پسوخه‌ی حسی و متحرک و انسان با پسوخه‌ی استدلال یا ذهنیت مشخص می‌گردد. و این یک نظم صعودی است، زیرا در حالی که گیاهان به واسطه‌ی تغذیه کنترل می‌شوند، نه قادر به حرکت کردن هستند و نه اندیشیدن. برای حیوانات نیز چنین است، زیرا آن‌ها نیز فاقد خردند.

البته با رشد تاریخ طبیعی و بعدها ظهور رشته‌ی جداگانه‌ای از زیست‌شناسی، سیستم تمایز ارسطویی از رده خارج شد. اما در حالی که علوم زندگی مدرن قلمرو زندگی را تا کوچکترین مولکول مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند، مفهوم ارسطویی «اصل زندگی» نیز همچنان زمینی مورد مناقشه است. به طور ویژه، مسئله‌ای که در درباره‌ی نفس حل نشده باقی مانده، مربوط است به خود مفهوم پسوخه. آیا پسوخه‌ای یکپارچه وجود دارد که قلمروهای مختلف زندگان را قطع کند؟ آیا پسوخه در واقع از مرکز ایده‌آل خود به سوی کثیری از صور زندگی فردی سرچشمه می‌گیرد؟ یا آیا پسوخه‌ای وجود دارد که متناسب با هر فرد باشد، و بتواند با او به یک تناسب برسد؟

تفسیر مدرسی «ارسطو» تعدادی از پاسخ‌ها را عرضه می‌کند، که به طور کنایه‌آمیز فصل مهمی در فلسفه‌ی زیست‌شناسی را شکل می‌دهند. با این حال، پیش از آنکه آثار «زیست‌شناسی» ارسطو به واسطه‌ی ترجمه‌های عربی در قرن دوازدهم ظاهر شود، برای تصور زندگی به مثابه‌ی وجه تسمیه‌ای از امر الوهی تلاش شده بود. مخلوقی که نشانه‌ای از قلمرو زندگان است، پیوسته یک علامت است. یک اثر، یک محصول - یا همانطور که بوناونتورا می‌گوید، «ردپایی» [13] از امر الوهی. جهان زندگان مخلوقی آزاد است. زندگی دقیقاً نشانه‌ای از نشانه‌های امر الوهی است، اگرچه آن هرگز خود امر الوهی نیست.

اما این آکوئیناس است که هم موقعیت‌های مختلف مخلوق را ترکیب می‌کند و هم بر اینکه مفهوم مخلوق، حول محور رابطه‌ی میان خالق و مخلوق، امر ماوراءطبیعی و امر طبیعی، نورو لجن می‌گردد، تأکید می‌ورزد. به واقع آکوئیناس در تلاش خود برای امتزاج ارسطویی‌گرایی با آموزه‌های مسیحی، خلاصه‌ای دقیق از آنچه ممکن است به نام تثلیث مخلوقات بنامیم، عرضه می‌کند. چه رابطه‌ای میان خالق و مخلوق، میان زنده و زندگی الهی وجود دارد که زندگی را ممکن می‌کند؟ آکوئیناس ابتدا دوگانگی را میان دو رویکرد، اشتراک لفظی و اشتراک معنوی ایجاد می‌کند. در اولی، هیچ رابطه‌ای بین مخلوق و خالق وجود ندارد و امر الوهی برای همیشه خارج از امکان تفکر باقی می‌ماند. در دومی

-یکتایی- اما رابطه‌ای از تداوم میان مخلوق و پروسه‌ی خلق وجود دارد، چنان که در موارد شدید، می‌توان گفت که مورد دوم با اولی هم زیسته و پایدار است. از موضع آکوئیناس، مشکلات هریک به راحتی قابل مشاهده است. در حالی که دوگانگی هرگونه احتمال تفکریا تجربه‌ی الوهی را سلب می‌کند، یکتایی این احتمال را بسیار آسان می‌نماید، و در واقع امر الوهی را بر روی طبیعت می‌افکند. چنان که مشهور است، راه حل ارائه شده توسط آکوئیناس، قیاس است. بین هیچ رابطه (دوگانگی) و رابطه‌ی خالص (یکتایی)، رابطه‌ای جزئی یا قیاس وجود دارد. بنابراین مخلوق مشابه خالق است، و تفاوت آن‌ها در قالب درجات کمال («نسبت») و («تناسب/نسبیت») بیان می‌شود. مخلوق زندگی‌ای است کمتر از امر الوهی، خالق زندگی‌ای است که بیش‌تر از زندگان.

آیا ممکن است ما همچنین بگوییم که، برای آکوئیناس، زندگان به طور مشابه با زندگی مرتبط هستند؟ پرسش ارسطو از «زندگی» و اصل زندگی را نمی‌توان از زندگی بماهو پرسید. بلکه آن را صرفاً می‌توان از زندگان، از چیزهایی «فراتر» از زندگان یا آنچه زندگان را می‌سازد، پرسید. اما در این صورت باید «زندگی» را به طور کلی به عنوان نوعی مفهوم منفی در نظر بگیریم، مفهومی که با عقب‌نشینی در پس‌زمینه‌ی این سوال، بلافاصله درخواست خود را مطرح می‌کند.

این مفهوم نافی زندگی در دو محور هستی‌شناسی می‌شود. مورد اول بر تفاوت هستی‌شناختی دلالت دارد. همانطور که قبلاً اشاره کردیم، این تمایز میان «زندگان» و «زندگی» است. درباره‌ی نفس پسوخه را به عنوان یک اصل کلی زندگی معرفی می‌کند، اما در عین حال آن را از موارد خاصی از زندگی در گیاهان، حیوانات و انسان متمایز می‌نماید. همه چیز بستگی دارد به رابطه‌ی میان زندگی و زندگان. در دوره‌ی فلسفه‌ی مدرسی، منظر آفرینش، از توحید تا پانتئیسم، از ارتدوکسی (راست دینی) تا بدعت، روشی را نشان می‌دهد که در آن مسئله‌ی زندگی هرگز از پرسش از ذات الوهی دور نیست. از این نظر درباره‌ی نفس از لحاظ هستی‌شناختی مقدم بر متونی همچون درباره‌ی اعضای جانوران [14] و تاریخ حیوانات [15] است.

نا- مفهوم زندگی نیز در محور دوم قرار می‌گیرد، که بر تمایز بین «اصل زندگی» و «مرزهای بیان» متناظر آن دلالت دارد (این جوهر و هستی، ماده و عارضه‌ی آن است). اصل زندگی ممکن است کاملاً متفاوت باشد، از پسوخه به یک روح الهیاتی، تا مکانیسم مدرن و/یا «روح حیاتی»، تا مفاهیم معاصر مولکول، ژن و اطلاعات. اما این همیشه یک یا چند رابطه‌ی مرزی را ممکن می‌سازد که وقتی در حیات زندگان اعمال می‌شوند، اصل زندگی را به عنوان ماهیت دوباره تأیید می‌نمایند. چنین مرزهایی، در درجه‌ی اول، شامل مرزهای میان زندگان و غیرزندگان است. موارد ثانویه شامل تقسیم میان امر ارگانیک و امر غیرارگانیک و انسان و حیوان است.

7. درونماندگاری آسیب‌شناسانه

مسئله‌ی زندگی به دور از هستی‌شناسی کرده، ایده‌ی زندگان بوده است. به واقع صرفاً هنگامی که رابطه‌ی میان زندگی و زندگان بتواند در معماری ارگانیسم محصور شود، مسئله‌ی زندگی قادر است از مخفیگاه فلسفه‌ی مدرسی به یکی از ریشه‌های معرفت‌شناختی «علم زندگی» برسد.

اما حتی در علوم زندگی نیز مواردی بی‌شمار از حیات فراسوی زندگان وجود دارد، نمونه‌هایی از «زندگان» که به سوال

هستی‌شناختی پنهان زندگی بازمی‌گردند.

به عنوان مثال، ظهور دانش پاتولوژی (آسیب‌شناسی) - آنچه فوکو، در مورد آناتومی پاتولوژیک در اوایل قرن نوزدهم، به عنوان مطالعه‌ی «زندگی پاتولوژیک» توصیف می‌کند - پیشاپیش اشاره دارد به اینکه پرسش چستی حیات به شکلی پیچیده و به سرعت به جانب این تصور می‌رود که زندگی وجود دارد (یعنی اساساً پرسش از ماهیت زندگی جای خود را به پرسش از وجود زندگی می‌دهد). فوکو چندین جنبه از پاتولوژی را شناسایی می‌کند - آیا این مطالعه‌ی بیماری بماهوه است، بیماری‌ای که در بیمار نشان داده می‌شود، یا آن اساساً مربوط است به یک سری از وضعیت‌های محیطی؟ آناتومی پاتولوژیک یک نوآوری است، زیرا نه تنها قائل به این است که فساد و تجزیه خود روندهای زندگی هستند، بلکه قائل است به این که نشان از ویژگی‌هایی دارند که موجب می‌شود صرفاً واژگونه‌ی نمو و رشد و وضعیت سلامت نباشند. با ظهور تئوری مدرن میکروب (گُخ، پاستور)، مفهوم مصونیت (مچنیکو) و اپیدمولوژی ناشی از اقتصاد سیاسی (نقشه‌های وبا از لندن)، این سوال حتی غلیظتر می‌شود: نه تنها فرآیندهای متمایز پسا-زندگی (زوال، تجزیه، پوسیدگی) وجود دارد، بلکه این‌ها توسط انبوهی از شکل‌های زندگی که خود در برابر طبقه‌بندی آسان زیست‌شناسی مقاومت می‌کنند، ایجاد می‌شوند [16]. مفهوم پاتولوژی یک پسا-زندگی است، تا آنجا که از ما می‌خواهد به تمایز ارسطویی میان رشد و زوال، به-وجود-آمدن و در-گذشتن، بیاندهشیم. امروزه، مطالعه‌ی پاتولوژی اغلب در قالب خطوط فرعی انضباطی‌ای طبقه‌بندی می‌شود که فرضیات مشغول‌کننده را فاش می‌کند: در حالی که ویروس‌شناسان نقش محیط و انتقال را در پرائنتر می‌گذارند، و بر ارگانیزم بیماری‌زا تمرکز می‌کنند، اپیدمولوژیست‌ها ارگانیزم بیماری‌زا را همچون جعبه‌ی سیاه در نظر می‌گیرند، و بر محیط و رویکردی آماری که از نظر سیاسی به بهداشت عمومی گره خورده است، تأکید می‌ورزند.

این دوگانگی آخرآموزنده است، زیرا چندین شکل از پسا-زندگی را به ما نشان می‌دهد. به عنوان یک ارگانیزم، به عنوان عضوی از زندگان، ارگانیزم بیماری‌زا (ویروس‌ها، باکتری‌ها، قارچ‌ها) را می‌توان به طور گسترده در دسته‌ی موجودات آزاد پسا-داروینی قرار داد. اما، چنان‌که می‌دانیم، این ذات ارگانیزم‌ها است که از صور حیات عبور می‌کند - از میان آن‌ها عبور می‌کند و حتی در موارد جهش ژنتیکی، از آن فراتر می‌رود. وسایل دستیابی به آن از طریق فرآیندهایی است که بالذات استقلال ارگانیزم زنده را زیر سوال می‌برد - عفونت، ترا فرست (به ویژه در پژوهش سرطان)، زندگی طفیلی، همزیستی. این به نوبه‌ی خود به شکل دیگری از پسا-زندگی سراسر متفاوت ختم می‌گردد، آنجا که محل سکونت «زندگان» به محلی غیرمجاز، منتشرشده، توزیع‌شده، و حتی نامرئی تبدیل می‌شود که در آن «زندگان» با «زندگی» همپوشانی دارند.

این دقیقاً همان قلمروی است که توسط دلوز کاوش شده است، و نقطه‌ی مرجع در اینجا مفهوم مدرسی از مخلوق است. مجموعه‌ای از زندگی مخلوقات در هستی‌شناسی درونماندگار - شاید این تنش در قلب شکل خاص و عجیب و غریب ویتالیسم دلوز باشد. تأکید دلوز بر زندگی غیرارگانیک که به طور کلی طبقه‌بندی بیولوژیکی را دور می‌زند، غالباً با تأکید برابر بر آنچه زنده است، و نه صرفاً بر آنچه وجود دارد، همراه است. اگرچه دلوز، در نوشته‌های خود و همراه با گتاری، مرتباً به تاریخ زیست‌شناسی (برای مثال بحث کووویه - جفری، جیکوب و ژنتیک، اخلاق‌شناسی حیوانات) اشاره می‌کند، اما این حقیقتاً در متن فلسفه‌ی مدرسی است که می‌توان این نوع از بیوفلسفه‌ی دلوزی را شناسایی کرد. دلوز در سخنرانی‌های خود در وینسنس غالباً ترجیح می‌دهد سه‌گانه‌ی اسکولاستیکی قیاس-دوگانگی-یکتایی را با

سه‌گان‌های دیگر، یعنی تعالی-برجستگی-درونماندگاری، جایگزین کند. در حالی که ستایش دلوز از اسپینوزا کاملاً مشهور است، این به واقع دانس اسکوتوس است که نقشی اساسی در گذر از تأکید نئوآفلاطونی بر تجلی و «مشارکت»، و ادعای درونماندگاری اسپینوزا ایفا می‌کند، امری که مشخصاً در جمله‌ی معروف او *natura sive Deus* («خدا یا طبیعت») گنجانده شده است [17]. مسئله‌ی اصلی آفرینش و رابطه‌ی میان خالق و مخلوق، حتی اگر هنوز تمایزی عینی میان این دو قابل تشخیص است، باید شکلی از تداوم را تضمین کند؛ اما، در تصور کلی از یک مخلوق، هیچ مفهوم یا گونه‌ای یافت نمی‌شود که شایسته‌ی تناسب با خدا باشد، بلکه ماهیت آن سراسر متفاوت از هر چیزی است که مربوط به یک مخلوق است [18]. از نظر دانس اسکوتوس (با یک خوانش «قوی») از سوی دلوز) هیچ چیزی را نمی‌توان به واسطه‌ی مخلوقی اندیشید که در نزد امر الوهی تصویری یکپارچه ندارد. امر طبیعی پیوسته در درون خود بر امر ماوراءالطبیعی دلالت دارد، زندگی پسا-زندگی.

در نزد دلوز، مسئله‌ی هستی‌شناختی اصلی نه مسئله‌ی تعالی در برابر درونماندگاری، بلکه تنشی متفاوت است: یعنی مسئله‌ی میان ظهور [برجستگی] و درونماندگاری. اولی اثراتی پایدار ایجاد می‌کند، اما چنین تأثیراتی از منبعی سرچشمه می‌گیرد که بالاتر و فراتر از آن تأثیرات باقی می‌ماند. ظهور معلول‌ها بر برجسته بودن علت دلالت دارد. جای تعجب نیست که، دلوز از درونماندگاری طرفداری می‌کند، که در آن تأثیر در علت است. دلوز اصطلاحی که از اسپینوزا وام گرفته است [«بیان»] را بسط می‌دهد تا این درونماندگاری مخلوقات را توصیف کند، و اینگونه اساساً «تقسیمات طبیعت» را که نخستین بار توسط اریژن رسمیت یافت، به بیانی واحد، یکپارچه و درونماندگار تبدیل نماید: «در طبیعت به عنوان یک کل یک حیوان واحد وجود دارد که در آن تنها روابط بین بخش‌ها متفاوت است.» [19]

اگر این درونماندگاری بیانگر، به گفته‌ی بدیو، نوعی «هستی‌شناسی ویتالیستی» است، آیا ویتالیستی است به خاطر آنچه در مورد «حیات» می‌گوید یا آنچه در مورد «زندگان» می‌گوید؟ ویتالیسم در فلسفه‌ی زیستی دلوز به چه معناست، اگر نه به معنای نوعی ویتالیسم تفریقی، که مخلوقی بدون خلقت، صدوری بدون مرکز، فسادی به مثابه‌ی کون، و امحاء تمایز «زندگی» و «زندگان» (یعنی تمایزی که هم مفهوم ارسطویی و هم مدرسی حیات ساختار خود را از آن می‌گیرند)؟ -اگر پاتولوژی به طور فراگیر نوعی از زندگی پسا-زندگی نامیده می‌شود (رشد-در-زوال، به-وجود-آمدن در در گذشتن)، پس می‌توان از یک درونماندگاری پاتولوژیکی به مثابه‌ی اصلی‌ترین -و البته حل‌ناشده‌ترین- مسائل ویتالیسم دلوزی نام برد: آن رابطه‌ی بین «زندگی» و «درونماندگاری» است. اگر اولی مقداری از تغییر پویا را مسلم بداند (حتی اگر آن تغییر به صورت بی‌رویه اتفاق بیفتد)، دومی به وجود یک انتشار، غوطه‌وری یا پوشش کاملاً واقعی و غیر دینامیکی نیازمند است. نقطه محدود، چرخش پاتولوژیک، آنجایی است که درونماندگاری به قدری مطلق و فراگیر شود، که خود را به منطقه‌ای از نا-زندگی سوق دهد.

8. زندگی به مثابه‌ی نا-وجود

آنچه در مورد بسیاری از تلاش‌ها برای هستی‌شناسی در زندگی قابل توجه است، روشی است که در آن «زندگی» به یک افق پیوسته پس‌رفته تبدیل می‌گردد. اگر ما تمایز ارسطویی بین زندگی و زندگان را به عنوان ساختار فلسفه‌ی زندگی در غرب بپذیریم، آنگاه به نظر می‌رسد که زندگی همیشه در پس زندگان و رو به عقب است. این حد فلسفه‌ی طبیعی است، فراتر از آن، باید به الهیات طبیعی متوسل شد یا به آنچه کانت آن را انتوتئولوژی [هستی‌یزدان‌شناسی]

می‌خواند، یعنی سیستم دانش برارین هستند.

اما، طبق سنت فلسفه‌ی طبیعی ارسطویی، زندگی به سادگی مرکز غایب هر نمونه از زندگان نیست. رابطه‌ی بین زندگی و زندگان این است که اگرچه اولی از نظر مفهومی دومی را تضمین می‌کند، اما بماهوه برای اندیشه سودمند نیست. با این حال، این بدان معنا نیست که زندگی مفهومی نافی و از این رو سلبی است، زیرا فقدان «اید-بودگی» دقیقاً چیزی است که از هر نمونه‌ی خاصی از زندگی فراتر می‌رود. اگر زندگی ارزش منفی دارد، به دلیل ماهیت برتر آن است، زیرا که از هر نمونه‌ی دیگر از زندگان فراتر است. هرگونه انتقاد از زندگی باید از این پیش‌پندار ماهیت افضل زندگی آغاز شود. زندگی دقیقاً «هیچ» است، زیرا که هرگز چیزی نیست.

به این معنا، تفکر فلسفی درباره‌ی زندگی به شدت از سنت الهیات عرفانی - و به ویژه از سنت الهیات سلبی - وام می‌گیرد. پیش از آنکه آنسلم، اثبات هستی‌شناسانه‌ی معروف خود برای وجود خدا را ارائه کند (خدا به منزله‌ی «آنچه فراتر از آن نمی‌توان هیچ چیز بزرگتری را تصور کرد»)، جان اسکوتوس اریوژن، فیلسوف ایرلندی قرن نهم، یکی از پیچیده‌ترین نظریه‌های امر الوهی به منزله‌ی «هیچ» را آماده می‌کند (Nihil) تقسیم طبیعت اریوژن عمیقاً تحت تأثیر رویکرد شبه-دیونیزیوس آرتوپاگیت است. اما تقسیم طبیعت از یک سختگیری‌ای دیالکتیکی سود می‌جوید که در آثار متأخر یافت نمی‌شود. در کتاب سوم، اریوژن ایده‌ی «تاریکی الوهی» را مطرح می‌کند، که در آن امر الوهی دقیقاً به دلیل ماهیت برترش پوچ است: «زیرا هر آنچه قابل درک و حس است هیچ چیز نیست جز شبح آنچه ظاهر نیست، تجلی امر پنهان، تصدیق امر نفی‌شده، درک امر نامفهوم [...]» [20]

از این لحاظ تا چه حد می‌توانیم بگوییم که زندگی پوچ است؟ هنگامی که تفاوت هستی‌شناختی میان «زندگی» و «زندگان» فرو می‌ریزد، زندگی از خود هرگونه احتمال تصدیق را کم می‌کند. آنچه باقی می‌ماند شکلی از الهیات منفی یا بهتر، الهیات-جانورشناسی منفی که به موجب آن زندگی همیشه رابطه‌ای با نفی زندگی را نمایش می‌دهد. از این رو پس-زندگی هرگز در مورد دوگانگی میان مرگ و زندگی نیست، بلکه [آن] در مورد یک رابطه‌ی اساسی‌تر - یعنی میان زندگی و هستی است.

این همان مسئله‌ای است که به تلویح در کتاب درباره‌ی نفس آمده است. جایی که مفهوم پسوخته گاهی به معنای اصل زندگی است و گاهی در نقش خود هستی فرم (صورت). در یک متن نوشته‌ی مدرن، فلسفه‌ی فراگرد [روند، پروسه] (برگسون، وایتهد) و الهیات فراگرد (شاردن، اشتاینر) نیز به همین ترتیب به منطقه‌ای می‌رسند که در آن «زندگی» با «وجود [هستن]» تغییرپذیر است - حتی اگر نام زندگی در حال فراگرد، «شدن» باشد.

با این حال، برای بسیاری، همه‌ی این‌ها یک مسئله‌ی کاذب است. بخش‌های آغازین هستی و زمان آنچه را که شاید روشن‌ترین گزاره در این باره باشد را مطرح می‌کنند. در آنجا هایدگر به طور موثر میدان‌های انسان‌شناسی، روانشناسی و زیست‌شناسی را به عنوان زمینه‌هایی که او را در طرح سوالاتش درباره‌ی انسان، ذهن و ارگانسیم یاری می‌کنند، معرفی می‌کند. در حالی که هر یک از این میدان‌ها، به گفته‌ی هایدگر، به شکلی با زندگی سرو کار دارند، هیچ کدام از آن‌ها توانایی طرح مسئله‌ی زندگی به منزله‌ی یک سوال هستی‌شناختی را ندارند:

«[...] در هر (فلسفه‌ی زندگی) جدی و موافق با اصول علمی (عبارتی که می‌توان آن را عیناً درباره‌ی گیاه‌شناسی نباتات نیز به کار برد) گرایش غیرقابل توصیفی به منظور درک موجودیت دازاین نهفته است. آنچه در درجه‌ی اول در چنین فلسفه‌ای مورد توجه قرار می‌گیرد (و این فقدان بنیادین آن است) این است که «زندگی» خود به عنوان شکلی از هستی به مسئله‌ای هستی‌شناختی تبدیل نمی‌شود.» [21]

این «بنیان هستی‌شناسانه‌ی گمشده» خود زمینه‌ی ایجاد این میدان‌ها است. این پرسش که زندگی است، با این پرسش که زندگی چیست - یا به عبارت دقیق‌تر، قلمرو و دامنه‌ی زندگان چیست - جایگزین می‌شود. مقوله‌ی انسان‌شناسی بشر، دسته‌ی روانشناسی کردن ذهن و یک زیست‌شناسی کلی از ارگانیسم، همگی وجود یک زندگی را فرض می‌گیرند. با این حال، آنجا که هایدگر پاسخی ندارد، در برخورد با این سوال است که آیا اساساً زندگی گونه‌ای از وجود است یا در اصل این هستی‌شناسی زندگی است که در نهایت زندگی را به وجود تبدیل می‌کند. آخرین کلمات وی در این باره یکسره دلالت‌کننده و البته مبهم است: «زندگی شکل خاص خود از وجود را دارد، اما [این] اساساً تنها در دازاین قابل حصول است.» [22]

یک نکته‌ی دیگر اندیشیدن به نا-زندگی (نا-زندگی‌ای که مرگ نیست) و به طور بسیط‌تر به نا-هستی (نا-هستی که هیچ نیست) است. به عبارت دیگر، چالش، اندیشیدن به رابطه‌ای میان زندگی و هستی است که به میانجی نفی شکل گرفته است. این مطمئناً مسئله‌ای کهن است، مسئله‌ای که توسط پیشاسقراطیان و به منظور کوشش برای دستیابی به صدایی مفهومی از یک یا چند مفهوم، پیش کشیده می‌شود. مسئله در ریشه‌ی این موضوع است - حرکتی حقیقتاً عمیق و دوپهلوی به سوی مفهوم نا-هستی. چنان که لویناس به زبانی که از اریوژن چندان دور نیست، یادآوری می‌کند:

«وقتی شکل چیزها در شب حل می‌شود، تاریکی شب - که نه یک شیء است و نه کیفیت یک شیء، همچون یک حضور، که هجوم می‌آورد [...] اما این هیچ، نیستی مطلق نیست. دیگر این یا آن وجود ندارد. «چیزی» وجود ندارد. اما این غیاب فراگیر به نوبه‌ی خود یک حضور است، یک حضور کاملاً اجتناب‌ناپذیر [...] «وجود دارد» یک صورت غیرشخصی است، همچون وقتی می‌گوییم که باران است یا گرم است.» [23]

بنابراین مسئله‌ی نا-هستی صرفاً واهمه از نیستی یا خلأ نیست. بلکه این واهمه‌ای کاملاً گوتیکی از چیزی است که شیئیت‌اش زیر سوال است. «این انتزاع غیرشخصی، ناشناس و در عین حال غیرقابل تمیز از هستی، که در ژرفناهای نیستی خود زمزمه می‌کند، ما اصطلاح آنجا-هستن [آنجا‌بیت] را تعیین خواهیم کرد [...] خش خش آنجا-هستن [...] وحشت است.» [24] اوج این نوع از وحشت، که حقیقتاً نوعی مفهوم-وحشت است، تخلیه‌ی تمام درونیات منطقی است: وحشت، سوژکتیویته‌ی سوژه را به خود جلب می‌کند، و به ذات و درون خود. [25]

چيست «(آنجا-هستن)» زندگی؟ آیا مفهوم زندگی پیشاپیش یک «آنجا-هستن» است، و از همین رو پیشاپیش در لفافه‌ی وحشتی گوتیک از یک دیگربودگی مطلق و نام‌ناپذیری همه‌جانبه پوشیده شده است؟ اگر «زندگی»، در مقابل «زندگان»، همیشه در حال گشتن در «آنجا-هستن» ناشناس است، آیا این بدان معنی است که زندگی واقعاً زندگی بدون-هستی است؟

9. وحشت ناشناس

مسئله‌ی هستی‌شناسی زندگی تا حدی پوچ است؛ به همین جهت ممکن است کسی از مخلوقات معدوم چیزی بپرسد... که البته این دقیقاً همان کاری است که دامنه‌ی وحشت ماوراءالطبیعی انجام می‌دهد. فیلم وحشت انباشته از نمونه‌هایی از وحشتِ «آنجا هست...» است، عناوین این فیلم‌ها گویا است: موجود، مخلوق، موجودیت، زنده است! دوباره زندگی می‌کند، هیولا ی صفر، ماده، آن‌ها!، چیز و غیره. در این فیلم‌ها، عامل وحشت به سادگی یک هیولای تهدیدکننده‌ی فیزیکی نیست، زیرا حداقل می‌توان به این نام‌ها (دراکولا، هیولای فرانکنشتاین، مردگرگ‌نما) اشاره کرد، و در نتیجه آن‌ها را در حوزه‌ی قانون اخلاقی و کلامی گنجاند. این همچنین به معنای نابودی آن‌هاست. اما درباره‌ی مخلوقی که نمی‌توان نامیدش چرا که بی‌نام است، چه می‌توان گفت؟ مخلوق بی‌نام همچنین مخلوقی غیرقابل تصور است. این نسخه‌ی رده‌باز نام‌ناپذیر بکت خواهد بود. در برخی موارد مخلوق بی‌نام بدون شکل است، نفوذ یک هیلومورفیسم معکوس و مواج. فیلم‌های جنگ سرد مانند حباب و کالیتیکی هیولای ابدی در وضعیتی پراز جوش، وحشتناک و بدون مرز هستند. در موارد دیگر، مخلوق بی‌نام بدون ماده است، آن یا یک روح پاک (اهریمنی) است یا یک متجلی معکوس. در روح پلید بی‌چهره، انسان‌ها توسط موجودات غیرمادی و شبیه به ساقه‌ی مغز محاصره می‌شوند، فیلمی که تله‌پاتی در آن شکلی از سرایت نشان است. [26]

این فیلم‌ها با تغییر دادن معیارهای شناخته‌شده‌ی یک هیولا، براندازی ظریف فیلم‌های مخلوق محور کلاسیک هستند. در حالی که فیلم‌های مخلوق محور، هیولا را به عنوان یک محرک جبری (و زنده) در طبیعت تعریف می‌کنند، مخلوق نام‌ناپذیر یک محرک جبری است. ویژگی‌های مخلوق کلاسیک، علیرغم ترکیبی ناخالص از دسته‌ها (گیاه + انسان) یا تفاوت‌ها در مقیاس (خزندگان غول‌پیکر، مورچه‌ها، زالوها، و غیره)، همچنان عنصری از آشنایی را حفظ می‌کنند. در مقابل، فیلم‌هایی که مخلوقات بی‌نامی دارند، هیولا را از نظر هستی‌شناسی (شکل بدون ماده، ماده‌ی بدون شکل) یا از نظر انتوتئولوژی (انسانی با روح فرومایه، انتزاعی که نشت می‌کند) زمینه‌سازی می‌کنند. آن‌ها به نوعی از زندگی پسا-زندگی اشاره دارند که انحرافات مفهومی را برجسته می‌کند.

اجازه بدهید لحظه‌ای مکث کنیم و گزاره‌های خود درباره‌ی این وحشت-مفهوم را با اعطای مجوزی پوئیک به خود گرد هم بیاوریم، چیزی که می‌توانیم از آن به عنوان «عقل سپهر هیولاوش [27]» نیز یاد کنیم:

- مسئله‌ی هستی‌شناسی زندگی به طور سنتی بر تمایزی بنیادین میان زندگی و زندگان، یا میان آنچه-زندگان در-آن-می‌زیند و آنچه-زنده-است دلالت می‌کند.
- این تمایز بر روی دو محور استقرار یافته است: یکی که برای ساختن همه‌ی مظاهر موجود در زندگان به یک «اصل زندگی» نیاز دارد و دیگری که در آن زندگان بر اساس «مرزهای بیان» مختلف ساختار یافته‌اند.
- در مفاد فلسفه‌ی مدرسی، هستی‌شناسی زندگی به طور مداوم میان فلسفه طبیعی مخلوقات و انتوتئولوژی امر الوهی طبیعت در نوسان است.
- ساختار مفهوم زندگی غالباً مرتبط با الهیات سلبی است.

هریک از این گزاره‌ها، راه اصلی در «زندگی» را به عنوان یک مفهوم در نظر می‌گیرد. هر یک از این‌ها همچنین حاوی یک

یا چند شکاف، یک یا چند رشته تفکر «بدعت‌آمیز» است. به این منظور می‌توانیم گزاره‌ی دیگری ارائه کنیم:

- زندگی در فرمول‌بندی‌های سنتی انتوتئولوژی خود، همان چیزی است که از هستی نفی می‌شود. در حالی که دومی حوزه‌ای متعالی، ابدی، نامحدود، روحانی و کاملاً حقیقی است، اولی درونماندگار است و فانی، محدود، مادی و بالقوه.

بنابراین زندگی نسبتاً رابطه‌ی اندکی با نا-هستی دارد. اما همین می‌تواند شکل‌های مختلفی داشته باشد. نا-هستی زندگی را می‌توان «در بالا» یا «در ذیل» معیار انسان قرار داد - از یک طرف اقشار «مخلوقات روحانی» تومیست یا اقشار زندگی مخلوقات ارسطویی وجود دارد، و از طرف دیگر اقشار جمعیت کثیراهریمنی یا طاعون مادون انسان و ناخوشی. این کیفیت زندگی غیرانسانی و انسان‌گریز این قشرها را با استبعاد معین و مسلم حفظ می‌کند. حتی اگر زندگی، با شرطی ساختن زیستن، قادر به اذعان خصیصه‌ی بدیهی خود باشد، با این حال کیفیت‌های نومال خود را نیز پیش‌رو می‌گذارد. گزاره‌های کانت درباره‌ی علیت غایی جهان طبیعی باید واجد شرایطی باشد؛ به این دلیل زندگی نومال است که غایت‌مند است. اما این بدان معنی است که «غایت»‌های زندگی نیز «ناشناس» هستند.

هرگونه سوال درباره‌ی امکان هستی‌شناسی زندگی، باید «زندگی» را تقاطع منحصر به فردی میان زیست‌شناسی خود زندگی غیرمفهومی و انتوتئولوژی تعالی، برجستگی و درونماندگاری قلمداد کند. مسئله این است که مفهوم زندگی سرسختانه غیرمفهومی باقی مانده است، حتی اگر همچنان در زمینه‌های علمی معاصر همچون علوم شبکه، هوش جمعی و پیچیدگی زیستی به شکل مفهومی و هستی‌شناختی به کار خود ادامه دهد. مسئله این نیست که زندگی نمی‌تواند به بنیادگرایی و تصمیم خود بیانید. در واقع، بی‌شک این همان چیزی است که زیست‌شناسی پس از داروین را وسوسه می‌کند. عجالتاً، مسئله این است که زندگی به مثابه‌ی یک مفهوم، همواره باید پرسشی اضافی در خصوص هستی را مفروض بگیرد. به نظر سوال بدنام «زندگی چیست؟» همواره با سوال «مخلوق چیست؟» جایگزین می‌شود و با این حال، به نظر می‌رسد که ایده‌ی زندگی-بدون-هستی برای فلسفه پوچ است، هر چند، همانطور که می‌بینیم، برای وحشت هرگز چنین نیست.

Jove [1]

[2] (هاریپی (به یونانی $\eta\alpha\lambda\lambda\alpha\iota$ به معنی سارق سریع، در اساطیر یونانی موجوداتی خیالی هستند پرنده‌وار و احتمالاً مونث که از چند ژن مختلف ساخته می‌شود هاریپی‌ها از پایین تنه و دست‌ها عقاب هستند به شکلی که به جای دست بال دارند به جای پا پنجه و ساق عقاب دارند و صورت نیمه انسان، نیمه حیوان دارند. آن‌ها فرزندان تائوماس خدای دریا و اشیاء مرطوب و الکترا دختر اوکئانوس، یک حوری دریایی بودند.

Dialethism [3]

The Odyssey, trans. Robert Fagles (New York: Penguin), XII.13-15 [4]

[5] در فلسفه‌ی اسلامی پاسخ‌ها معمولاً با تکیه بر تعالی نفس بر بدن پیش می‌روند. از آنجا که نفس است که هویت انسان را رقم می‌زند و در واقع به ماده صورت می‌بخشد، در نهایت شبهه‌ی مزبور چندان اهمیتی نمی‌یابد. م.ف.

- Trans. Hugh Lawson-Tancred (New York: Penguin, 1986), II.1.412a, 157 [6]
- [7] ف.م. شودمی روح صاحب جنین که است ای لحظه آن با معادل مذهب در: *Ensoulement*
- [8] ف.م. هستند فرم و ماده ترکیب حاصل مادی اشیای اینکه بر مبنی دکترینی: *Hylomorphism*
- Trans. Harold Joachim, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon [9]
- [10] «ما باید توضیح دهیم (i) که در آن رشد از به-وجود-آمدن و تغییر متفاوت است، و (ii) روند رشد و روند کاهش در همه چیزهایی که رشد می‌کنند و کاهش می‌یابند، چیست. (همان)
- [11] ف.م. بود آمیخته اخلاقی های درس با حیوانات شرح آن در که وسطایی قرون طبیعی علوم کتاب: *Bestiary*
- [12] درک ابن رشد از «عقل مادی»، و همچنین تمایز تومیستی میان هستی و ذات، می‌تواند به عنوان کوششی برای عبور نرم از مسئله‌ی زندگی و اندیشه در فلسفه‌ی ارسطویی قلمداد گردد.
- [13] *Vestigium: footstep*
- [14] *De Partibus Animalium*
- [15] *Historia Animalium*
- [16] به عنوان مثال، بحث‌های مدرن درباره‌ی زنده ماندن ویروس‌ها. برای یک بررسی اجمالی ادراکی، به کتاب سیاره همزیستی لین مارگولیس (نیویورک، 1998) مراجعه کنید.
- [17] *Duns Scotus: Philosophical Writings*, Hackett, 1987, I, dist.II, q.iii, 88.
- [18] همان، 29
- [19] Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, 278
- [20] Book III, 633A, from *Iohannis Scotti Erivgenae, Periphyseon, Liber Tertius*, ed. and trans. I.P.
- Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler (Dublin Institute for Advanced Studies, 1981)
- [21] *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, 10, 43-44.
- [22] همان، 46
- [23] 'There is: Existence without Existents', in *The Levinas Reader*, trans. Señ Hand, 30
- [24] همان، 32
- [25] همان، 33
- [26] درسینمای پست مدرنیسم این سنت در فیلم‌هایی همچون سیاره‌ی خون‌آشام‌های ماریو باوا، اسکنرهای کراننبرگ و درمان کیوشی کوروساوا گسترش یافته است.
- [27] عقل سپهر (Noosphere) از دو واژه‌ی یونانی (noos) به معنی عقل یا شهود، و ((sfaria به معنای سپهر مشتق شده است و در اندیشه‌ی ولادیمیر ورنادسکی (Vernadsky Vladimir) و تیلهارد دو شاردن (Chardin de Teilhard)، می‌تواند همچون جو (atmosphere) و «زیست‌کره» (biosphere)، به مثابه‌ی «سپهر اندیشه‌ی بشری» درک شود. در نظریه‌ی اصلی ورنادسکی، عقل سپهر سومین توالی گسترش زمین پس از ژئوسفر (ماده‌ی بی‌جان) و بیوسفر (حیات زیست‌شناختی) است. چنان‌که پیدایش حیات، ژئوسفر را اساساً دگر دیس کرد، تکوین شناخت انسان نیز بیوسفر را دگر دیس می‌کند. در تباین با نظریه‌پردازان گایا (Theorists Gaia)، یا مروجان سایبراسپیس (space cyber)، عقل سپهر ورنادسکی در نقطه‌ای پدیدار می‌شود که نژاد آدمی، به واسطه‌ی چیرگی بر فرایندهای هسته‌ای، آفرینش منابع را به واسطه‌ی تبدیل عناصر آغاز می‌نماید. برای تیلهارد، عقل سپهر بهترین توصیف برای گونه‌ای از «ناخودآگاه جمعی» انسان

است و از برهمکنش اذهان انسان‌ها پدید می‌آید. هم‌چنان که انسان خود را در شبکه‌های اجتماعی پیچیده‌تر سازمان می‌دهد، عقل سپهر بلندتری در آگاهی رشد خواهد کرد. این به واقع بسط قانون پیچیدگی / هوشیاری تیلهارد است، قانونی که سرشت تحول (تکامل) در کیهان را توصیف می‌کند. پی‌یر تیلهارد دو شاردن، افزود که عقل سپهر حتی به سوی یک انسجام و یگانگی بزرگ‌تر در حال رشد است، که در نقطه‌ی امگا (Point Omega) به اوج خود می‌رسد، که او آن را به مثابه‌ی آماج تاریخ نگریسته است.

از سویی دیگری از جوانب اصلی مفهوم عقل سپهر به تحول (تکامل) می‌پردازد که از نظر آنری برگسون «خلاق» است و از این رو نمی‌تواند به تنهایی با نظریه‌ی انتخاب طبیعی داروینی شرح داده شود. به گفته‌ی برگسون، تحول خلاق زندگی پیوند بدن به را ذهن و جان که شومی حمایت ثابتی حیاتی نیروی با (L'Évolution créatrice)،

[ترجمه مقاله Nine Disputations on Theology and Horror](#)

[مجله Horror Concept IV Volume Collapse](#)