

معیار عشق حقیقی: امکان توهین به دیگری

گفت‌وگویی با اسلاوی ژیزک

ترجمه: صالح نجفی

مصاحبه‌ای که ترجمه‌اش را می‌خوانید در اکتبر ۲۰۰۱ و در جریان نمایشگاه کتاب فرانکفورت انجام گرفته است.

* آیا واقعه ۱۱ سپتامبر به روشن‌شدن ابعاد ارزیابی شما از وضع کنونی جهان کمی کرده است؟

یکی از حرف‌هایی که در هفته‌های اخیر یکریز به گوش می‌رسد این است که بعد از ۱۱ سپتامبر همه چیز زیر و رو شده، دیگر هیچ چیز به روال سابق نخواهد ماند. بعید می‌دانم چنین تحول بنیادینی به‌راستی روی داده باشد. بله، شکی نیست که در سطح ادراکات حسی یا تبلیغات رسانه‌ها تحولی رخ داده اما فکر نمی‌کنم بتوان از یکجور گسست بنیادی حرف زد. طرز تلقی‌ها و وحشت‌های موجود به ثبوت رسیدند و آنچه رسانه‌ها درباره تروریسم به ما می‌گفتند حالا در واقعیت اتفاق افتاده است.

من در کارهای خود قویاً بر پدیده‌ای تأکید می‌گذارم که معمولاً از آن به روند مجازی‌شدن یا دیجیتالی‌شدن محیط زیست ما تعبیر می‌کنند. می‌دانیم که ۶۰ درصد مردمان زمین در سرتاسر زندگی‌شان يك بار هم از تلفن استفاده نکرده‌اند. با این حال، ۳۰ درصد مردمان جهان در عالمی دیجیتالی‌شده زندگی می‌کنند که ساختی مصنوعی و دستکاری‌شده دارد و دیگر جهانی طبیعی یا سنتی به شمار نمی‌آید. در همه سطوح زندگی، چنان می‌نماید که بیشتر و بیشتر با چیزهایی زندگی می‌کنیم که از جوهر خود عاری شده‌اند: گوشت بدون چربی، قهوه بدون کافئین... و حتی روابط جنسی مجازی بدون هیچ رابطه جسمانی.

از دید من، واقعیت مجازی نقطه اوج این فرآیند است: شما امروز با واقعیتی عاری از واقعیت طرفید... یا با واقعیتی که سرتاپا تحت نظارت است. اما این موضوع بُعد دیگری هم دارد. در سرتاسر قرن بیستم، به نظر من جریان مخالفی در کار بود که دوست عزیز فیلسوف آلن بدیو [1] برای نامیدن آن تعبیر ظریفی ساخته میل سوزان و شدید به امر واقعی. یعنی دقیقاً به این علت که جهان ما، "La passion du réel" است: امروز جهانی از قراردادهای مرده و عادت‌های مصنوعی است، یگانه تجربه واقعی اصیل، ناگزیر، تجربه‌ای در نهایت خشونت و ویرانگری خواهد بود. و این را زمانی که به زندگی واقعی بازمی‌گردیم با حواس خود تجربه می‌کنیم.

* فکر می‌کنید این است آنچه امروز می‌بینیم؟

فکر می‌کنم می‌توان گفت همین میل شدید معرف جهان قرن بیستم است، قرنی که راستش را بخواهید از جنگ جهانی اول آغاز شد. همه ما گزارش‌های ارنست یونگر را از وقایع آن جنگ به خاطر داریم، یادتان هست که او چگونه تجربه نبرد تن به تن و جنگ رو در رو را به عنوان تجربه‌ای اصیل می‌ستود. در حوزه روابط جنسی هم می‌توان گفت فیلم مثالی قرن بیستم آی نو کریدای ناگیسا اوشیما، امپراتوری حس‌ها [2]، است. در این فیلم باز با این طرز فکر طرفید که آدم‌ها در رابطه جنسی وقتی واقعاً رادیکال می‌شوند و به حد نهایی لذت می‌رسند که همدیگر را تا سرحد مرگ شکنجه دهند. برای اینکه مواجهه در روابط جنسی اصیل باشد باید به منتها درجه خشونت ورزید.

از این حیث، به گمانم یکی دیگر از مظاهر نمادین قرن بیستم ظهور پدیده موسوم به آدم‌های «تیغ‌زن» است — پدیده‌ای که در آمریکا به حدی بیمارگون گسترش یافته است. در آمریکا بالغ بر ۲ میلیون تن که بیشترشان زن هستند و البته مردان نیز تن خود را با تیغ زخم می‌زنند. اما چرا؟ اشتباه نکنید، قضیه ربطی به خودآزاری یا خودکشی ندارد. مسئله این است که آنها احساس نمی‌کنند اشخاصی «واقعی» اند و در فکرشان این می‌گذرد: تنها به واسطه این رنج و هنگامی که گرمای خون را روی پوستتان احساس کنید، می‌توانید از نو با خود واقعی‌تان احساس پیوند کنید. پس به نظر من این تنش پس‌زمینه‌ای است که در برابر آن باید تأثیر آن عمل را درک کرد.

*** این قضیه با مطالعات شما درباب افول فاعلیت یا سوژگی در کتاب سوژه حساس مربوط است؟ شما می‌گویید مسئله چیزی است که «انسداد» می‌نامید — اینکه سیر تحول جامعه در سال‌های اخیر راه مواجهه با هسته واقعی جهان امروز و صورت‌بندی سوژه را سد کرده است.**

نقطه شروع کتاب من درباره سوژه این است که تقریباً همه جریان‌های فلسفی امروز، حتی اگر به شدت با یکدیگر مخالف باشند، بر سر نوعی موضع اساسی ضدمحوریت سوژه اتفاق نظر دارند. برای مثال، یورگن هابرماس و ژاک دریدا هر دو قبول دارند که سوژه دکارتی را باید و اساسی کرد یا به اعتقاد هابرماس باید آن را در یک بستر دیالکتیکی بین‌الذهانی و وسیع‌تر جایگیر کرد. شناخت‌گرایان، هگلی‌ها — همگی در این نکته هم‌داستانند.

وسوسه می‌شوم بگویم باید به سوژه رجعت کنیم — گرچه نه به سوژه سراپا عقلانی دکارتی. به عقیده من، سوژه به ذات خود سیاسی است، بدین معنی که از دید من «سوژه» ناظر به قطعه‌ای از آزادی است — جایی که دیگر ریشه در قسمی جوهر صلب و سخت ندارید، شما در وضعیتی باز و گشوده قرار گرفته‌اید. امروز دیگر به راحتی نمی‌توان قواعد قدیم را به کار بست. ما درگیر پاره‌ای تناقض‌ها و وضعیت‌های خارق‌عادتیم که هیچ راه برون‌شد بی‌واسطه‌ای از آنها نمی‌شناسیم. بدین اعتبار، فاعلیت یا سوژه‌بودن سیاسی است.

*** اما به نظر می‌رسد این قسمت سوژگی سیاسی دیگر از میان رفته است. خود شما در کتاب‌هایتان از جهانی مابعدسیاسی صحبت می‌کنید.**

وقتی من می‌گویم ما در جهانی مابعدسیاسی زندگی می‌کنیم، به تأثیر يك عقیده ایدئولوژیک اشتباه نظر دارم. راستش را بخواهید ما به واقع در چنین جهانی زندگی نمی‌کنیم، اما جهان کنونی خود را مابعدسیاسی جلوه می‌دهد، انگار یکجور توافق اجتماعی اساسی در کار است که به موجب آن دیگر کسی نباید درباره تصمیم‌های اجتماعی پایه به عنوان تصمیم‌هایی سیاسی بحث کند. تصمیم‌های یادکرده به صورت تصمیم‌های ساده‌ای درآمده‌اند که صرفاً با ژست و مدیریت سروکار دارند. و کشمکش‌های به‌جامانده عمدتاً نزاع‌هایی بر سر فرهنگ‌های متفاوتند. ما با شکل کنونی سرمایه‌داری جهانگیر طرفیم به انضمام نوعی دموکراسی اهل مدارا به عنوان قالب نهایی و مصداق غایی آن تصور. و به نحوی متناقض‌نما، تنها تعداد بسیار اندکی حاضرند این جهان را به پرسش گیرند.

* خب، ایرادش کجاست؟

به نظر می‌رسد تنش اصلی در این جهان غیرسیاسی میان جریانی است که معمولاً لیبرالیسم مداراجو خوانده می‌شود و جریانی که مدعی دفاع از تکرر فرهنگ‌ها است. اما به نظر من — هرچند من هیچ‌وقت فریدریش نیچه را دوست نداشتم — اگر يك تعریف واقعاً درخور وجود داشته باشد، تقابل دیرآشنایی است که نیچه بین نهیلیسم فعال و نهیلیسم منفعل می‌گذاشت. نهیلیسم فعال، به معنای خود هیچ را خواستن به جای اصلاً چیزی «نخواستن»، این خودویران‌کردن فعالی است که دقیقاً با آن میل سوزان به امر واقعی یکی است — این طرز فکر که برای کامل و اصیل زیستن باید به ویران‌کردن خود تن دهید. از طرف دیگر، نهیلیسم منفعل را داریم، چیزی که نیچه «واپسین انسان» می‌نامید — زیستن حیاتی سراپا حماقت و ارضای نفس بدون هیچ شور و شوق عظیمی. [3] ایراد جهانی مابعدسیاسی این است که ما این دو نهیلیسم را درگیر نوعی دیالکتیک مهلك می‌بینیم. به عقیده من شکستن این دور بی‌حاصل در گرو ابداع مجدد فاعلیت بشری یعنی همان سوژگی است.

* شما همچنین گفته‌اید نخبگان در جهان غرب رفته‌رفته خود را می‌بازند. نخبگان ما می‌خواهند همه مفاهیم گذشته را از انسان‌باوری گرفته تا سوژگی دور بریزند. در مقابل رهیافت آنان، به نظر شما مهم این است که ببینیم در میراث گذشته چه چیز ارزش نگاه‌داشتن دارد.

البته من با چیزهای نو ضدیتی ندارم. راستش وسوسه می‌شوم حرف ویرجینیا وُلف را تکرار کنم. فکر می‌کنم سال ۱۹۱۴ آغاز جنگ اول جهانی بود که او گفت انگار سرشت سرمدی بشر دگرگون شده است. انسان‌بودن دیگر به معنای گذشته نیست. برای مثال، به هیچ وجه نباید تأثیر اجتماعی و بین‌الذاتانی سپهر رایانه‌ها را دست‌کم گرفت. چیزی که امروز شاهدیم تعریف مجدد و ریشه‌ای معنای انسان‌بودن است. پدیده‌های غریبی را نظیر آنچه در اینترنت می‌بینیم در نظر آورید. امروزه وبسایت‌های به‌اصطلاح «دوربین‌دار»ی را می‌بینیم که در آنها مردم محرمانه‌ترین رازهای خود را به سخیف‌ترین شکل ممکن در برابر جماعتی بی‌نام‌ونشان و ناآشنا فاش می‌کنند. این منظومه‌ای سر تا پا جدید است. خصوصی نیست، عمومی هم نیست. نه. این فرق دارد با ژست قدیمی عورت‌نمایی.

چنان است که گویی چیزی ریشه‌ای، اتفاقی رادیکال، در شرف وقوع است. حالا شماری اصطلاحات تازه برای توصیف آن اتفاق به ما عرضه می‌شود. اصطلاحی که از همه متداول‌تر است «چرخش پارادایمی» است، ناظر به این باور که ما در عصر جابه‌جایی پارادایم‌ها زندگی می‌کنیم پس مردمان این «عصر جدید» به ما گوشزد می‌کنند که دیگر از فردباوری ماشینی‌وار دکارتی نشانی نمانده است، حال دیگر با یک ذهن کلی و جهانی تازه طرفیم. در جامعه‌شناسی، نظریه‌پردازان مدرنیته دوم چیزهایی از همین دست به ما می‌گویند و نظریه‌پردازان روانکاوی به ما می‌گویند که دیگر نباید از عقده ادیپ سخن گفت، ما در عصری زندگی می‌کنیم که در آن انحراف شمول عام یافته و جهان را گرفته است.

حرف من این نیست که باید دودستی بچسبیم به گذشته و به دامن میراث قدیم بزنیم. اما پاسخ‌های پیش‌گفته هم درست نیستند و واقعیت گسستی را که در جهان ما روی می‌دهد به درستی منعکس نمی‌کنند. اگر آنچه را اکنون روی می‌دهد با معیارهای قدیم بسنجیم، می‌توانیم به مغاک چیز تازه‌ای که رفته‌رفته سر برمی‌آورد پی ببریم.

در اینجا باید به بلز پاسکال اشاره کنم. مسئله پاسکال هم رویارویی با مدرنیته و علم مدرن بود. مشکل او این بود که می‌خواست در این عصر جدید مدرن به همان سیاق قدیم مسیحی و معتقد بماند. جالب توجه است که نتایج او برای ما به مراتب رادیکال‌تر و گیراتر از نتایج فیلسوفان سطحی و لیبرال‌مآب انگلیسی است که به راحتی و بدون دغدغه پذیرای مدرنیته شدند.

همین قضیه را در تاریخ سینما می‌توان دید، کافی است به تأثیر صدا و پایان عصر سینمای صامت نظر کنید. شاید بپرسید «مسئله کجا است» با اضافه‌شدن صدا به تصویر ما صرفاً با نمودی واقع‌نمایانه‌تر از واقعیت مواجه می‌شویم. اما این تصور به‌کلی خطا است. جالب است بدانید آن دسته کارگردانان سینما که بیشترین حساسیت را نسبت به معنا و مفهوم واقعی ورود صدا داشتند عموماً سینماگرانی محافظه‌کار بودند که به قضیه به دیده تردید نگاه می‌کردند، کسانی چون چارلی چاپلین تا اندازه‌ای و فریتس لانگ [4].

فیلم وصیت‌نامه دکتر مابوزه فریتس لانگ محصول سال ۱۹۳۲ به نحو شگفت‌انگیزی این بعد شب‌آسا و هم‌آمیز صدا را به نمایش می‌گذارد و از این حقیقت پرده برمی‌دارد که صدا هرگز صرفاً به بدن تعلق ندارد. این تنها شاهد مثال دیگری است گواه اینکه چگونه یک محافظه‌کار که گفتی از مدیوم جدید یعنی عنصر صدا در فیلم می‌ترسیده، درک بسیار بهتری از پتانسیل‌های رادیکال مرموز آن داشته است.

همین قضیه امروز مصداق دارد. هستند آدم‌هایی که خیلی راحت می‌گویند: «مسئله چیه»، «چه ایرادی داره، بیایید خود را پرتاب کنیم در جهان دیجیتال، در اینترنت غوطه بخوریم، یا در هرچه شد...» آنها بهراستی حواسشان نیست که اینجا دارد چه اتفاقی می‌افتد.

*** پس چرا مردم دلشان می‌خواهد هر پنج دقیقه ظهور عصری جدید را اعلام کنند؟**

این دقیقاً دست‌وپازدنی یأس‌آلود است برای خودداری از مواجهه با ضربه روحی و تکان شدید ناشی از امر نو. ادا و اطواری است از بیخ و بن محافظه‌کارانه. محافظه‌کاران واقعی در زمانه ما همان‌هایی‌اند که از

پارادایم‌های جدید حرف می‌زنند. اینها از روی نومیدی تقلا می‌کنند تا از مواجهه با آنچه به‌راستی دارد دگرگون می‌شود بپرهیزند.

اجازه دهید به مثالی که اشاره کردم برگردم. در فیلم دیکتاتور بزرگ، چاپلین هیتلر را در قالب شخصیت هینکل هجو می‌کند. صدا در این فیلم به صورت چیزی وقیح و رکیک درک می‌شود. در یکی از صحنه‌های فوق‌العاده فیلم هینکل را در حال ایراد خطابه‌ای غرا می‌بینیم که کلماتی مایه خجالت و مطلقاً بی‌معنا بر زبان می‌آورد و یک‌بند حرف‌های زشت می‌زند. تنها هر از چندی تعدادی کلمات پیش‌پاافتاده و روزمره آلمانی مثل به گوشتان («Kartoffelstrudel» یا «شنیتسل وینی») «Wienerschnitzel» می‌خورد. و این به‌راستی بصیرتی سرشار از فراست بود؛ این کشف عالی که صدا به شبحی و هم‌آلود می‌نماید. و این نکته بر آن محافظه‌کارانی مکشوف شد که شش دانگ حواسشان به گسست ناشی از امر نو جمع بود.

راست این است که همه گسست‌های بزرگ به سیاقی از این دست روی داده‌اند. نیچه در این معنی محافظه‌کار بود و راستش من حاضرم ادعا کنم که مارکس هم بدین حیث محافظه‌کار بود. مارکس همیشه تأکید می‌کرد که ما از محافظه‌کاران باهوش بیشتر یاد می‌توانیم گرفت تا از لیبرال‌های ساده‌لوح. امروز، بیش از همیشه باید به این دیدگاه عمل کنیم. وقتی شما غافلگیر می‌شوید و جا می‌خورید، دیگر به‌راحتی و بی‌دغدغه چیزی را که رخ داده قبول نمی‌کنید. نباید بگویید: «عالیه چه قشنگ، مشغول بازی‌های دیجیتالی بشویم.» نباید توانایی خود را برای به‌راستی جاخوردن و به‌شگفت‌آمدن از یاد ببریم. فکر می‌کنم امروزه خطرناک‌ترین چیز این است که خود را به دست باد بدهیم و بگذاریم جریان آب ما را به هر جا می‌خواهد ببرد.

* پس بیایید سراغ چیزهایی برویم که ما را به شگفت می‌آورده‌اند. شما به‌تازگی در مقاله‌ای اظهار داشته‌اید که تروریست‌ها آینه تمدن ما هستند و تصویر تمدن ما را منعکس می‌کنند. آنها جایی آن بیرون نایستاده‌اند، مثل آینه‌ای‌اند که در آن می‌توانیم تصویر جهان غرب را نظاره کنیم. اگر امکان دارد در این باره بیشتر توضیح بدهید.

این البته جواب من است به این فرضیه عامه‌پسند ساموئل پی. هانتینگتون و دیگرانی که از به‌اصطلاح «برخورد تمدن‌ها» دم می‌زنند. من به چند دلیل این فرضیه را رد می‌کنم. نژادپرستی امروز دقیقاً همین نژادپرستی ناشی از تلفات فرهنگی است. نژادپرستی جدید دیگر نمی‌گوید «من از شما برترم.» می‌گوید: «من فرهنگ خودم را می‌خواهم، شما هم می‌توانید مال خودتان را داشته باشید.» امروزه هر راست‌گرایی درست همین حرف را می‌زند. دست‌راستی‌هایی که ممکن است تا بخواهی پست‌مدرن باشند. یعنی تصدیق کنند که هیچ قسم سنت طبیعی در کار نیست، که هر فرهنگی که بگویید بر ساخته‌ای مصنوعی است. مثلاً در فرانسه راست نوفاشیستی را می‌بینید که به آرای طرفداران مکتب و اساسی استناد می‌کند و می‌گوید: «بله درسی که از مکتب اصالت و اساسی در مقابل کلیت‌باوری می‌گیریم

این است که چیزی جز هویت‌های خاص و از-هم-جدا درکار نیست. پس با این حساب اگر سیاهان می‌توانند فرهنگ خود را داشته باشند چرا ما نتوانیم؟»

باید اولین واکنش «اکثریت اخلاقی» [5] آمریکایی‌ها، به ویژه جری فال ول و پت رابرتسن، را به واقعه ۱۱ سپتامبر در نظر آوریم. پت رابرتسن بفهیمی‌نفهیمی آدم نامتعارفی است ولی جری فال ول جزو چهره‌های جریان اصلی غالب در آمریکا است. کسی است که رسماً از سیاست‌های ریگان حمایت می‌کرد و آدم نامتعارف و غریب‌احوالی نیست. در ابتدا واکنش آنها فرقی با واکنش عرب‌ها نداشت گو اینکه فال ول دو روز پس از آن ادعای خود را پس گرفت. فال ول گفته بود حمله به برج‌های مرکز تجارت جهانی علامت این بود که خدا دیگر پشت و پناه آمریکا نیست چراکه آمریکا پای در جاده اهریمن نهاده بود و به لواط و بی‌بندوباری میدان داده بود. طبق گزارش اف‌بی‌آی در حال حاضر دست‌کم دو میلیون دست‌راستی به اصطلاح رادیکال در آمریکا هست. بعضی‌شان راستی‌راستی اهل خشونتند، پزشکان متخصص سقط جنین را می‌کشند، بگذریم از حادثه بمب‌گذاری در اکلاهما. [6] به نظر من این نشان می‌دهد که خود این نگرش خشونت‌آمیز ضدلیبرال هم در دامن تمدن خود ما بالیده و گسترش یافته و این مهم به اعتقاد من ثابت می‌کند که تروریسم یکی از ابعاد زمانه ماست. نمی‌توانیم آن را به تمدنی خاص گره بزنیم

در مورد اسلام باید تاریخ را پیش چشم بیاوریم. راستش فکر می‌کنم در این خصوص بررسی وضعیت یوگسلاوی سابق بسیار نظرگیر است. چرا سارایوو و دیگر نواحی بوسنی عرصه بروز جنگ‌های خونین و خشونت‌بار شد؟ برای اینکه بوسنی به لحاظ قومیت‌های ساکن در آن مختلط‌ترین جمهوری یوگسلاوی سابق بود. اما چرا؟ چون بوسنی زیر سلطه مسلمانان بود و در طول تاریخ آنها به قطع یقین از همه مداراجوتر بودند. از طرف دیگر ما اسلونیایی‌ها و کروات‌ها که هر دو کاتولیک بودیم چند قرن پیش از این مسلمانان را از خاک خود بیرون کردیم. این ثابت می‌کند که در ذات اسلام هیچ خصومتی با مدارا کردن درکار نیست. در عوض باید پرسیم چرا این جنبه به‌ظاهر تروریستی اسلام حالا در انتهای قرن بیستم حادث شده است. تنش و کشمکش میان مدارا و خشونت بنیادگرایانه در درون يك تمدن روی می‌دهد. مثال دیگری بزنیم: در شبکه سی‌ان‌ان دیدیم که جناب بوش نامه دختر بچه هفت‌ساله‌ای را به مخاطبان نشان می‌داد که پدرش خلبان است و اکنون در حوالی افغانستان انجام وظیفه می‌کند. دختر بچه در نامه گفته بود که به پدرش عشق می‌ورزد ولی اگر میهنش به مرگ پدرش نیاز دارد حاضر است پدرش را در راه کشورش از دست بدهد. بوش این نامه را سند وطن‌پرستی آمریکایی توصیف کرد. حال در ذهن خود دست به تجربه‌ای ساده بزنید — تصور کنید همین جمله‌ها از قلم دختر بچه‌ای افغان بیرون می‌آید. ما بی‌معطلی می‌گفتیم: «امان از این کلبی‌مسلمی و بنیادگرایی که احساسات بچه‌های کوچک را هم مصادره به مطلوب می‌کند.» بدین ترتیب می‌بینید که از قبل يك چیز در قوه ادراک خود ما هست. ولی ما خود به نحوی دست به همان کاری می‌زنیم که وقتی از دیگران سر می‌زند انگشت به دهانمان می‌کند.

* با این حساب، بعید نیست طرفداری از تکثر فرهنگ‌ها و بنیادگرایی دو روی يك سکه باشند؟

بر ضد مدارا حرفی نمی‌توان زد. اما وقتی شما مدارا را آنگونه که طرفداران تکثر فرهنگ‌ها تبلیغ می‌کنند می‌پذیرید همراه با آن باید خیلی چیزهای دیگر را هم قبول کنید، این جنسی نیست که بتوان به تنهایی آن را خرید. این آیا نشان نمی‌دهد که سروکله طرفداری از تکثر فرهنگ‌ها درست در همان لحظه تاریخی پیدا شد که آخرین بقایای سیاست طبقه کارگر از فضای سیاسی محو شد. از دید بسیاری چپ‌گرایان سابق، این طرفداری از تکثر فرهنگ‌ها یکجور سیاست طبقه کارگر تقلبی است، نسخه بدلی جعلی. ما حتی درست نمی‌دانیم هنوز چیزی به نام طبقه کارگر وجود دارد، پس بیایید درباره بهره‌کشی از دیگر اقشار جامعه حرف بزنیم.

خب، این نظر شاید به ذات خود هیچ مشکلی نداشته باشد. اما این خطر در آن هست که مسائل مربوط به استثمار اقتصادی به قالب مشکلات مدارای فرهنگی درآید. و آنگاه فقط کافی است يك گام دیگر بردارید و به اعلام [Etrangers à nous mêmes] «تأسی از ژولیا کریستوا [7] در جستار «بیگانگان با خودمان کنید که ما بدین جهت نمی‌توانیم با دیگران مدارا کنیم که نمی‌توانیم با دیگری یا غیریت درون خویش مدارا کنیم. در اینجا با قسمی تقلیل‌گری محض روبه‌رویم که می‌خواهد با ترفندی شبه‌وانکاوانه همه‌چیز را به فرهنگ موکول کند.

آیا به‌راستی مایه تأسف و اندوه نیست که یگانه جنبش سیاسی بالنسبه قوی و نه حاشیه‌ای که هنوز مستقیماً طبقه کارگر را مدنظر می‌گیرد از مثنی پوپولیست دست‌راستی تشکیل شده است؟ آنها تنها کسانی‌اند که هنوز که هنوز است از حقوق طبقه کارگر دم می‌زنند. برای مثال، ژان ماری لوپن را در فرانسه می‌بینید. داشتم از تعجب شاخ درمی‌آوردم وقتی او را سه سال پیش در یکی از نشست‌های «جبهه ملی» فرانسه دیدم. او همراه خود يك سیاه‌پوست فرانسوی، يك الجزایری و يك یهودی را روی سکوی سخنرانی آورد، هر سه را در آغوش کشید و گفت: «اینها که می‌بینید کمتر از من فرانسوی نیستند. تنها دشمنان من کمپانی‌های بین‌المللی جهان‌وطنی هستند که علایق و مصالح وطن‌پرستانه فرانسوی را پشت گوش می‌اندازند.» پس قیمتی که باید بپردازیم این است که امروزه تنها دست‌راستی‌ها هستند که هنوز راجع به استثمار اقتصادی حرف می‌زنند.

دومین ایراد مدارا به سیاق طرفداران تکثر فرهنگ‌ها به نظر من این است که این قسم مداراجویی غالب اوقات ریاکارانه است زیرا غیری که در این فضا مورد مدارا واقع می‌شود از پیش غیری نازل و تقلیل‌یافته است. غیر یا دیگری تا جایی خوب و قابل تحمل است که مسئله‌ای جز غذا، فرهنگ یا چه می‌دانم رقص‌های گونه‌گون در میان نباشد. تکلیف ختنه‌کردن زنان چه می‌شود؟ به دوستانم که می‌گویند «ما باید به هندوها احترام بگذاریم»، چه باید گفت؟ خب، قبول، ولی یکی از رسوم دیرینه هندوها، چنانکه می‌دانید، این بوده که وقتی مردی می‌میرد زنش را همراه با پیکر او می‌سوزانند. آیا حرمت چنین رسمی را نگاه باید داشت؟ مشکلات در چنین جایی پیدا می‌شوند.

مسئله به مراتب مهم‌تر این است که این برداشت از مفهوم مدارا عملاً روی مفهوم متضاد آن سرپوش می‌گذارد: عدم مدارا. یکی از مضامین مکرر در همه کتاب‌های من این است که از این منظر لیبرالی، احساس درونی شما نسبت به يك انسان دیگر همواره چنان است که انگار ممکن است به شکلی به شما آسیب برساند.

* منظورتان همان چیزی است که ما فرهنگ قربانیان می‌نامیم؟

گفتار قربانی‌گرا امروزه تقریباً به گفتار غالب بدل شده است. شما ممکن است در زمره قربانیان تخریب محیط زیست، سیگارکشیدن یا آزار جنسی باشید. من این تقلیل و تأویل سوژه فاعل بشری را به قربانی مایه تأسف می‌دانم. از چه جهت؟ در اینجا تصویری از شخصیت درکار است که از سر تا پایش بوی خودشیفتگی می‌آید. و این تصویری است مغایر با اصل مدارا، چون معنایش این است که ما دیگر تاب تحمل مواجهه‌های خشونت‌بار با دیگران را نداریم — و نکته این است که مواجهه با دیگران همیشه به خشونت آغشته است.

بگذارید عجالتاً تأملی کوتاه در مورد آزار و اذیت جنسی داشته باشیم. البته که من با آن مخالفم، ولی بیایید روراست باشیم و تعارف را کنار بگذاریم. فرض کنید من در عشق یا در هر رابطه دیگری به انسانی دیگر احساس تعلق خاطر شدید و آتشین می‌کنم و عشقم یا میل سوزانم را به او، مرد یا زن، اعلام می‌کنم. در این اعلام‌کردن چیزی تکان‌دهنده و رعب‌آور، چیزی خشونت‌بار هست. شاید به نظر رسد شوخی می‌کنم اما نه، جدی می‌گویم — شما با موازینی که به لحاظ سیاسی درستند، نمی‌توانید دست به بازی اغوای جنسی بزنید. لحظه‌ای که می‌گویید «دوستت دارم، تو را می‌خواهم» لحظه‌ای خشونت‌آمیز است که با معیارهای خطا و صواب سیاسی جور در نمی‌آید. نکته این است که به هیچ عنوان نمی‌توان این بعد خشونت‌آلود را دور زد. بر این اساس، من حتی فکر می‌کنم هراس از آزار و اذیت جنسی به نوعی این جنبه را در خود دارد، هراس از مواجهه‌ای زیاده از حد خشن، زیاده از حد بی‌پرده با انسانی دیگر.

نکته دیگری که در این قسم طرفداری از تکثر فرهنگ‌ها مرا آزرده خاطر می‌کند وقتی است که مردم از من می‌پرسند: «از کجا مطمئنی که خودت نژادپرست نیستی؟» جواب من این است که يك راه بیشتر وجود ندارد. من باید بتوانم به شخصی که نژادش با من فرق دارد فحش بدهم، توهین کنم، باید بتوانم برای هم جوک‌های برخوردنده تعریف کنیم و شوخی‌های زشت با هم بکنیم و هر دو مان بدانیم که منظور نژادپرستانه‌ای در میان نیست. در مقابل، وقتی تن به این بازی مصلحت‌اندیشی سیاسی و رعایت نزاکت می‌دهیم که «آه، بله، من به شما احترام می‌گذارم، چه آداب و رسوم جالبی دارید» — این همان نژادپرستی در لباس مبدل است، نعل و وارونه زدن است. و این بهراستی مضمّن‌کننده است.

در ارتش یوگسلاوی که ما همه از ملیت‌های مختلط در آن حضور داشتیم، من فقط یک راه داشتم برای آنکه با آلبانیایی‌ها طرح دوستی بریزم، باید شروع می‌کردیم حرف‌های رکیک به هم زدن، گوشه‌کنایه جنسی زدن، جوک‌های جورواجور گفتن و از این قبیل. بدین جهت است که این احترام به اصطلاح به لحاظ سیاسی

یعنی بازداشته از هدف خود و، به تعبیری، *zielgehemmt* بی‌عیب و نقص، به قول فروید، در واقع

فروخورده یا سرکوفته است. شما همچنان نسبت به دیگری حالت پرخاش دارید

از دید من يك معیار عشق حقیقی این است که بتوانی به دیگری توهین کنی. نظیر چیزی که در آن کمدی

مزخرف آلمانی ۱۹۴۳ می‌بینیم، آنجا که ماریکا روکا [8] با وحشی‌گری و بی‌رحمی تمام با نامزدش برخورد

می‌کند. نامزدش آدمی مهم و پولدار است، چندان‌که پدر ماریکا از او می‌پرسد: «این چه برخوردی بود که

باهاش کردی؟» و او جواب درستی می‌دهد: «ولی من دوستش دارم. عاشقش و چون عاشقش می‌تونم

هرکاری می‌خوام با اون بکنم، هر جور دلم می‌خواد باهاش رفتار کنم.» حق با اوست. اگر عشق حقیقی باشد،

می‌توانید حرف‌های وحشتناک بزنی و آب از آب تکان نخورد

وقتی طرفداران تکثر فرهنگ‌ها به شما می‌گویند به دیگران احترام بگذارید، همیشه این تصور مرموز برایم

تداعی می‌شود که این حکم قرابت پرخطری دارد با نحوه برخورد و رفتار ما با بچه‌هایمان: عقیده رایج این

است که باید به آنها احترام بگذاریم، حتی وقتی می‌دانیم آنها به چیز غلطی اعتقاد دارند. نباید اوهام و خیالات

آنها را خراب کنیم. نخیر، فکر می‌کنم دیگران شایسته برخورد بهتری هستند — نباید با دیگران مثل بچه‌ها

رفتار کنیم.

*** در کتابتان در خصوص سوژه، «کلیت‌باوری حقیقی» را متضاد این حس کاذب هماهنگی جهان‌گستر**

شمرده‌اید. منظورتان چیست؟

در اینجا لازم می‌دانم از خود يك سؤال هابرماسی ساده بپرسم: چگونه می‌توانیم بنیاد کلیت را در تجربه

خویش استوار گردانیم؟ بالطبع من این بازی پست‌مدرن‌ها را قبول نمی‌کنم که هر يك از ما، مرد یا زن، در

جهان جزئی ویژه خویش سکنی دارد. من به وجود کلیت اعتقاد دارم. ولی به کلیت پیشین مقدم بر هر قسم

تجربه یا شمول ماتقدم قواعدی اساسی یا مفاهیمی عام باور ندارم. یگانه کلیت حقیقی که در دسترس ماست

«کلیت سیاسی» است. که همبستگی به مفهوم ایدئالیستی و انتزاعی کلمه نیست، همبستگی در مبارزه است.

اگر درگیر پیکاری واحد بشویم، اگر این پیکار مشترك را کشف می‌کنیم — و به زعم من دقیقه اصیل

همبستگی همین‌جا نهفته است — چه فمینیست باشیم و اکولوژیست، چه طرفدار حقوق زنان باشیم یا هوادار

حقوق کارگران، یکبار به این بینش پایه دست می‌یازیم: «خدای من ولی پیکار ما در نهایت یکی است!»

کلیت سیاسی یگانه کلیت اصیل خواهد بود و این البته همان گم‌شده زمان ماست، چراکه سیاست امروز

دم‌به‌دم بیشتر به سیاست معطوف به مذاکره و مصالحه محض بین مواضع مختلف بدل می‌شود.

*** گفتار «مابعدسیاسی» آزادی را که در هفته‌های اخیر این‌همه درباره‌اش صحبت شده واژگونه می‌نماید.**

حرف شما همین است؟

به اعتقاد من آنچه امروزه به نام آزادی به ما قالب می‌کنند چیزی است که این بعد رادیکال‌تر آزادی و

دموکراسی از آن حذف شده — به عبارت دیگر، این عقیده که تصمیم‌های پایه‌ای درباره توسعه و تحول

اجتماعی با شرکت‌دادن و درگیر کردن بیشترین اکثریت ممکن به بحث گذاشته یا اتخاذ می‌شوند. از این حیث،

امروز در مقام عمل آزادی را تجربه نمی‌کنیم. این مفهوم از آزادی در تجربه بالفعل ما جایی ندارد. آزادی‌های ما روزبه‌روز بیشتر تا حد آزادی انتخاب سبک زندگی تنزل می‌یابد. امروزه حتی می‌توانید هویت قومی خود را تا اندازه‌ای خود انتخاب کنید.

این جهان تازه اما با آن قسم آزادی که امثال اولریش بک [9] سنگش را به سینه می‌زنند، و همه‌چیز در آن تابع انتخاب و مذاکره تأمل‌آمیز است، ممکن است ناآزادی و اسارت تازه‌ای را در خود ببیند. مثال محبوب من که در آن می‌توان ایدئولوژی را در ناب‌ترین شکل آن مشاهده کرد این است: همه می‌دانیم که امروزه اشتغال درازمدت در حوزه‌های حرفه‌ای و تخصصی‌تر چه اندازه دشوار شده. برای مثال، دانشجویان یا روزنامه‌نگاران در زمانه ما در اغلب موارد با عقد قراردادهای دو یا سه ساله امرار معاش می‌کنند، بعد از پایان زمان مقرر شما می‌توانید از نو با مراجع امر مذاکره کنید. البته اکثر ما این قضیه را به صورت امری موحش و ضایع‌بار تجربه می‌کنیم، فضایی که در آن هیچ اطمینانی و جمعیت خاطری در کار نیست. اما در همین جا سروکله ایدئولوگ‌های پست‌مدرن پیدا می‌شود: «سخت‌نگیر، این خودش یه آزادی تازه‌س، هر دو سال یک بار می‌تونی خودت رو از نو خلق کنی و به‌کلی آدم تازه‌ای بشی».

مسئله از دید من این است که چگونه ناآزادی خودش را مخفی می‌کند، چگونه اسارت دقیقاً پشت پرده چیزی پنهان می‌شود که به عنوان آزادی‌های تازه به ما قالب می‌کنند. فکر می‌کنم وفور یکباره این آزادی‌های جدید که همگی در قلمرو آنچه میشل فوکو «مراقبت از نفس» می‌نامید جای می‌گیرند با ناآزادی و اسارت اجتماعی عظیم‌تر همراه است.

به نظرم جای بسی تأسف است که در عصری که دگرگونی‌های کلان در شرف وقوعند و راستش را بخواهید کل مختصات اجتماعی زیر و زبر می‌شود، ما این تحول دوران‌ساز را به صورت چیزی تجربه نمی‌کنیم که در موردش امکان تصمیم‌گیری آزادانه داشته باشیم.

*** پس اجازه دهید برگردیم سر بحث جهان پس از 11 سپتامبر، ما اکنون گونه غریبی از جنگ را تجربه**

می‌کنیم که به ما می‌گوید به این زودی‌ها تمام نخواهد شد. نظرتان راجع به این تغییر وقایع چیست؟

اصلاً حرف کسانی را قبول ندارم که ادعا می‌کنند انهدام مرکز تجارت جهانی سرآغاز اولین جنگ قرن بیست‌ویکم بود. به نظر من، این جنگ جزو جنگ‌های قرن بیستم بود از این حیث که همچنان واقعه‌ای منحصر به فرد و نظرگیر بود، واقعه‌ای دیدنی و حتی تماشایی. جنگ‌های جدید دقیقاً همان‌گونه خواهد بود که اشاره کردید — حتی روشن خواهد بود که اصلاً جنگی در کار است یا نه، زندگی به نحوی روال خود را ادامه خواهد داد و ما در خواهیم یافت که در حال جنگیم. همان‌طور که الان هستیم.

چیزی که مرا نگران می‌کند شمار زیاد آمریکایی‌هایی است که احساس کردند حمله به برج‌های نیویورک آنها را بدل به قربانیانی معصوم و بی‌گناه کرده: انگار به زبان بی‌زبانی می‌گویند، تا همین حالا مشکلاتی داشتیم.

از قبیل ویتنام و نظایر آن. ولی حالا خودمان قربانی هستیم، و این یکجورهایی به ما اجازه می‌دهد که به‌تمامی با وطن‌پرستی آمریکایی یگانه شویم.

این رفتار پرخطری است. انتخاب بزرگ برای آمریکایی‌ها این است که آیا به دامان این وطن پرستی بگریزند یا نه – یا به قول دوست خوب آرل دورفمن [10] در یکی از نوشته‌های تازه‌اش: «آمریکا بخت آن دارد که عضو جامعه ملت‌های جهان شود. آمریکا همیشه جوری رفتار می‌کرده که گویی تافته‌ای جداافتاده بوده است. آمریکا باید این حمله را به فال نیک بگیرد و از آن استفاده کند و باید قبول کند که نه تافته‌ای جداافتاده بلکه جزئی از همین جهان است.» این است انتخاب بزرگی که اکنون پیش روی آمریکایی‌ها است در این تصور که ثروتمندترین کشور جهان مشغول بمباران یکی از فقیرترین کشورهای جهان است نکته‌ای فجیع و به شدت اضطراب‌آور نهفته است. این مرا به یاد جوك مشهوری می‌اندازد، درباره آدم احمقی که کلیدش را در تاریکی گم کرده بود و در روشنایی دنبالش می‌گشت. وقتی از او می‌پرسند چرا جواب می‌دهد که «می‌دونم "اونجا" گمش کرده‌ام، ولی "اینجا" راحت‌تر می‌شه دنبالش گشت».

اما در عین حال باید اعتراف کنم در این واقعه چپ‌ها هم به‌کلی ناامید کردند. پناه‌بردن به این نگرش صلح‌طلب و عافیت‌طلب که – خشونت هرگز جلو خشونت را نمی‌گیرد، رخصت دهید به برقراری صلح – تصمیمی انتزاعی است و کاری از پیش نمی‌برد. اولین دلیلشان هم این است که این قاعده‌ای عام است و همیشه و همه‌جا مصداق دارد. تا بوده از دوستان چپ‌گرایم که این شعار ورد زبانشان شده پرسیده‌ام: اگر الان سال ۱۹۴۱ بود در مورد هیتلر هم همین شعار را سر می‌دادید؟ شاید بگویید: «نبایستی مقاومت می‌کردیم، چون خشونت هیچ‌وقت دردی را دوا نمی‌کند.» در جوابتان به این حقیقت مسلم اشاره می‌کنم که برخی مواقع باید مبارزه کرد، باید جنگید. خشونت را در برخی شرایط با خشونت جواب باید داد. مسئله از دید من در این جنگ ربطی به خشونت ندارد، مسئله این است که این جنگ به هیچ عنوان راه حل مشکل پیش‌آمده نیست.

همچنین اشتباه است و گمراه‌کننده است که این حمله‌ها را قسمی عکس‌العمل طبقه کارگر جهان سوم به امپریالیسم آمریکا قلمداد کنیم. در آن صورت، ظهور آن دسته بنیادگرایان آمریکایی که پیش‌تر بحثشان مطرح شد نیز عکس‌العملی از جانب طبقه کارگر می‌شد که مثل روز روشن است چنین نیست. چالش پیش روی ما این است که از نو به مختصات جامعه خویش ببیندیشیم و امید بندیم که این بازاندیشی جزو ثمرات خوب واقعه‌ای فجیع خواهد بود. و به جای کارهای فضاحت‌باری چون بمب‌ریختن بر سر مردم فقیر و بی‌پناه افغان و...، به تفکر درباب اموری بپردازیم که بهراستی در جهان ما درکار دگرگون‌شدند.

Spiked: منبع

پی‌نوشت‌ها:

به زعم بدیو، ویژگی بارز قرن نوزدهم پروژه‌ها و آرمان‌های یوتوپیایی و علمی و افکندن طرح‌های [1]. آرمانی برای آینده بود و حال آنکه قرن بیستم در صدد حفظ خود اشیای حاضر بود و می‌خواست «نظم نوین» مطلوبش را مستقیماً در واقعیت تحقق بخشد. بدین ترتیب، تجربه معرف قرن بیستم همین تجربه مستقیم «امر در قاموس لاکان، امری لایتغیر مرکب از the Real. واقعی» در تقابل با واقعیت اجتماعی هر روزه بود عناصری است که نمی‌توان در جهان نمادین گنجانده‌شان، مانند کابوس‌ها و زخم‌های روحی شدیدی که مع الوصف جزو ارکان سه‌گانه ساختمان روان انسانند. پس «شور امر واقعی» همانا میل به امر واقعی در خشن‌ترین حالت آن است و بهایی است که برای کندن لایه‌های فریبده واقعیت باید پرداخت. م

امپراتوری حس‌ها عنوان فرانسوی فیلم جنجال‌برانگیز آی نوکریدا به معنای «گاو بازی عشق» ساخته [2]. فیلمساز شهیر ژاپنی ناگیسا اوشیما متولد ۱۹۳۲ و محصول مشترک ژاپن و فرانسه در ۱۹۷۶ است و روایتی است خیالی از داستان واقعی آبه سادا در دهه ۱۹۳۰. عنوان فرانسوی فیلم بر قیاس امپراتوری نشانه‌های رولان بارت کتابی درباره ژاپن انتخاب شده. آبه سادا در واقعیت روسپی بود تا اینکه در هتلی خادمه شد و با مدیر هتل نرد عشق باخت. به قولی فیلم خارق عادت و عرف اوشیما کندوکاوی است در اینکه چگونه کامجویی و شهوت جنسی در فرهنگ ژاپنی عاقبتی فاجعه‌بار و مرگبار دارد. م

نیچه در پند پنجم پیشگفتار «چنین گفت زرتشت»، واپسین انسان‌ها را خوارشمردنی‌ترین کسان [3]. می‌خواند: «زمین کوچک شده و بر روی آن واپسین انسان که همه‌چیز را کوچک می‌کند در جست‌وجوی نسل او چونان پشه فناپذیر است. او درازترین عمر را دارد.» واپسین انسان‌ها طبق توصیف نیچه خود را مخترع خوشبختی می‌دانند و هرگونه بیمار شدن و بدگمان بودن را گناه می‌شمارند و حزم و دوراندیشی را اصل حیات می‌خوانند. م

کارگردان شهیر آلمانی ۱۹۷۶-۱۸۹۰. م. [4].

در اصل نام تشکلی سیاسی در ایالات متحده بود که در صدد اجرای اصول کلیسای Moral Majority [5]. تبشیری از راه لابی‌گری سیاسی بود و در ۱۹۸۹ منحل شد. م

واقعه بمب‌گذاری در اکلاهما در ۱۹ آوریل ۱۹۹۵ روی داد که طی آن ساختمان فدرال آلفرد پی موره [6]. منهدم شد که جزو ادارات دولتی ایالت بود و موجب جان‌باختن ۱۶۸ تن شد. حادثه اکلاهما تا پیش از ۱۱ سپتامبر مرگبارترین اقدام تروریستی در خاک آمریکا بود. تیموتی مک وی و دوستش تری نیکلاس به اتهام بمب‌گذاری دستگیر و محکوم شدند. م

متولد ۱۹۴۱ فیلسوف، روانکاو و فمینیست فرانسوی بلغاری تبار که اخیراً به [7]. Julia Kristeva طبع آزمایی در رمان روی آورده است. کارهای او جایگاه مهمی در تفکر مکتب پسا ساختارگرایی داشته است. م

هنرپیشه مصری تبار و محبوب سینمای دهه های ۳۰ تا ۶۰ به ویژه (۱۹۱۳-۲۰۰۴) [8]. Marika Rock در ژانر کمدی و موزیکال. نکته قابل ذکر درباره او علاقه زایدالوصف رژیم نازی به او بود که در عین تعجب پس از پایان جنگ دوم تداوم یافت. م

متولد ۱۹۴۴ جامعه شناس آلمانی که در زمینه مسائل مدرنیسم، اکولوژی، گسترش [9]. Ulrich Beck فردیت و جهانی شدن قلم می زند و آغازگر مطالعاتی در زمینه شرایط متغیر و بی ثبات کار در روند گسترش فزاینده سرمایه داری جهانی است، روندی که طی آن دم به دم از نفوذ و قدرت اتحادیه ها کاسته و فرآیند کار انعطاف پذیرتر می شود. بک در صدد تدوین نظریه ای تازه منبعت از مفهوم جهان وطن گرایی است. م

متولد ۱۹۴۲ رمان نویس، نمایشنامه نویس، مقاله نویس و فعال حقوق بشر. یهودی [10]. Ariel Dorfman است و آرژانتینی تبار که شهروند شیلی بود. نویسنده نمایشنامه مشهور دوشیزه و مرگ. از سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۳ عضو دولت سالوادور آلنده بود که بر اثر کودتای خونین ژنرال پینوشه در ۱۹۷۳ فروریخت و دورفمن تبعید شد. او اخیراً با همکاری گروهی از مائوئیست ها بر ضد بوش بیانیه ای را امضا کرده است. م

سایت تزه های یازدهم