

این دیگری و مابقی دیگری‌ها

این دیگری و مابقی دیگری‌ها

سارا احمد

ترجمه‌ی محبوبه میرزایی

ویراستار: علی سرمدی



این دیگری و مابقی دیگری‌ها

سارا احمد | مترجم: محبوبه میرزایی

ویراستار: علی سرمدی

Instagram, Twitter, Telegram icons | @enkarmag

سارا احمد استاد سابق مطالعات نژادی و فرهنگی در دانشگاه گلداسمیت لندن است. او در سال ۲۰۱۶ در اعتراض به عدم رسیدگی دانشگاه به شکایات مربوط به آزارها و سوءاستفاده‌های جنسی، از سِمَت خود در این دانشگاه استعفا داد. وی در حال حاضر نویسنده و پژوهشگری مستقل در حوزه‌ی مطالعات فمینیستی، نژادی و جنسیت است و در کارهای خود از منظر نظریات پسااستعماری به فرایندهای برسازنده‌ی «بدن» و «جهان‌ها» و همچنین چگونگی شکل‌گیری و به چالش کشیده شدن قدرت در نظام‌های فرهنگی و جهان‌ زندگی روزمره می‌پردازد.

احمد در این مقاله تلاش می‌کند با ارائه‌ی فهمی از زمان (گذشته، حال و آینده) و شیوه‌های مواجهه با دیگری‌هایی که طی زندگی‌روزمره با آن‌ها مواجه می‌شویم، اخلاق فمینیستی را صورت‌بندی کند که در آن در عین توجه به خود ویژگی‌ها، روایت‌ها و سرگذشت‌های متفاوت دیگری‌ها و پرهیز از یکپارچه کردن آن‌ها ذیل تعاریف کلی و فرادستانه، موجب تک‌افتادگی و مرزبندی بین آن‌ها نیز نشود و به این ترتیب امکانی برای شکل‌گیری یک «ما»ی فمینیستی فراهم آورد. «چنین «ما»ی تنها وقتی محقق می‌شود که مشتاقانه به استقبال درگیر شدن و کشمکش با دیگران و البته پشتیبانی و حمایت از آن‌ها برویم؛ دیگرانی که در زمان حال با آن‌ها مواجه می‌شویم (مواجهه‌ای که رد پای گذشته‌ای فراموش‌ناشده را با خود به همراه دارد) و نوید گشودگی آینده (نوید امید به آنچه هنوز از راه نرسیده است) را برای مان به ارمغان می‌آورد.»

البته قابل توجه است که منظور و هدف وی از پیش کشیدن چنین الگوی اخلاقی تنها شکل‌گیری چنین «ما»ی میان گروه‌ها و افرادی که لزوماً مواجهات رو در رو با یکدیگر دارند نیست، بلکه اخلاقی است که مواجهات ما با دیگری‌هایی که در سرزمین‌هایی دور دست زیست می‌کنند را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد. لذا پرسش اصلی او این است که «چطور مواجهات ما با یک دیگری خاص، کسی که مابقی دیگری‌ها را نیز با خود به همراه خواهد داشت، می‌تواند منجر به «گرد هم آمدن» و یا نوعی «باهم بودن» کسانی بشود که در حال حاضر در یک فضا و مکان زندگی نمی‌کنند.»

چکیده:

این مقاله، فهم بدیلی از رابطه‌ی میان اخلاق فمینیستی، زمان و دیگری‌بودگی [۱] ارائه می‌کند. در واقع به جای تأکید بر اخلاق فمینیستی که صرفاً معطوف به «دیگری» [۲] یک دیگری‌عام است و یا همیشه چشم به آینده دوخته (یعنی به چیزهایی می‌پردازد که هنوز وجود ندارند)، این یادداشت از اخلاقی حرف می‌زند که پاسخگویی به یک دیگری مشخص، در زمان حال را در نظر دارد؛ پاسخگویی‌ای که ردپایی از گذشته به همراه دارد و در عین حال آینده را نیز به پیش می‌کشد. به تعبیری از طریق پاسخ گفتن به دیگری‌هایی خاص و انضمامی است که ما با «مابقی دیگری‌ها» [۳] نیز رو در رو و مواجه می‌شویم (در اینجا، خاص‌بودگی [۴] به معنای خصلت متمایز [۵] دیگری نیست، بلکه منظور شیوه‌ی خاصی از مواجهه است).

رابطه‌ی «این دیگری» و «مابقی دیگری‌ها» میان امر جمعی و امر خاص، مواجهات چهره‌به‌چهره و اقتصاد سیاسی و همچنین بین اخلاق فمینیستی و سیاست پیوند برقرار می‌کند. در آخر، یادداشت حاضر به این نتیجه می‌رسد که با توجه به اینکه «امر جمعی» (کالکتیو بودن) تنها با تلاش برای نزدیک شدن به این دیگری و از این رهگذر نزدیک شدن به مابقی دیگری‌ها حاصل می‌آید، اقتضائات اخلاقی و اقتضائات سیاسی فمینیسم با یکدیگر نه تنافر که همگرایی دارند. این دیگری و مابقی

دیگری‌ها، در کنار یک‌دیگر جمع شده و یک «ما»ی فمینیستی را تشکیل می‌دهند. چنین «ما»یی تنها وقتی محقق می‌شود که مشتاقانه به استقبال درگیر شدن و کشمکش با دیگران و البته پشتیبانی و حمایت از آن‌ها برویم؛ دیگرانی که در زمان حال با آن‌ها مواجه می‌شویم (مواجهه‌ای که رد پای گذشته‌ای فراموش‌ناشده را با خود به همراه دارد) و نوید گشودگی آینده (نوید امید به آنچه هنوز از راه نرسیده است) را برای‌مان به ارمغان می‌آورد.

کلمات کلیدی: اخلاق، دیگری، زمان‌مندی، لمس کردن، انتقال، مواجهات، امر جمعی

اگر ما مفاهیم زمان و دوره [۶] را به شکلی که آینده را ارجح دانسته و نسبت به آن گشوده باشد و همچنین نیروهای بالقوه و صداهای گوناگون حال حاضر را نیز بپذیرد، توسعه ندهیم، از درک فرایندهای پیچیده‌ای که پدید آورنده و تولید کننده زندگی و ماده هستند عاجز خواهیم ماند. (گروس: ۱۹۹۹، ۱۶-۱۵)

می‌توان گفت فمینیسم همیشه آینده محور بوده است، چرا که به عنوان یک سیاست نه تنها شیوه‌های سازماندهی جهان در حال حاضر را زیر سوال می‌برد، بلکه همچنین به دنبال تغییر نظم حاکم بر جهان و ایجاد شیوه‌ها و اشکال جدید زندگی در آینده است. اما فمینیست‌ها به چه اشکالی از آینده می‌اندیشند؟ و در فمینیسم چه رویکردهایی نسبت به آینده وجود دارد؟ از آنجایی که فمینیسم همیشه به دنبال تغییر و تحول در چیزها است، ممکن است تصور کنیم که خود فمینیسم نیز در آینده در ورطه آزمایش قرار خواهد گرفت. به بیان دیگر تنها زمانی می‌توان شکست و یا موفقیت فمینیسم را سنجید که اهداف و دستورالعمل‌های گذشته و امروز را با «آنچه در آینده رخ خواهد داد» مقایسه کنیم. اما هدف از طرح این سؤال، پیش‌بینی آینده و یا صورت‌بندی آن بر اساس مسائل امروز نیست (مثل پرسش‌هایی از این دست که: اگر این یا آن اتفاق رخ دهد جهان برای زنان چگونه خواهد بود؟). برعکس، برای برخی از فمینیست‌ها، آینده درست به این خاطر مسئله شده که تصور آینده ناممکن شده است، به این خاطر که در زمان حال آینده قابل زندگی، قابل اندیشه و قابل فهم در نظر گرفته نمی‌شود.

در کار الیزابت گروس (۱) هم مانند دیگران، توجه به آینده از منظر فمینیستی به معنای کنار گذاشتن اقتدار زمان «حال» و به‌همراه آن حاضر بودن «خود» در حال حاضر است. این هم‌چنین به معنای کنار گذاشتن فرض‌های مبتنی بر تبعیت آینده از حال و برنهادن این باور است که سیاست گشوده نسبت به آینده، اتفاقاً ممکن است در برابر هدف‌گذاری و برنامه‌ریزی برای آینده مقاومت کند (Grosz, ۱۹۹۹: ۱۱). بدین طریق برای فلسفه فمینیستی آینده‌محور، مفاهیمی مثل صیرورت، سیالیت و بی‌ثباتی ارزشی حیاتی دارند؛ این فلسفه عاشق «دیگربودگی» است و آن را ارج می‌نهد. چنین فلسفه‌ی دیگری‌محوری یکی از امیدهایی است که تحت تأثیر عدم امکان پیش‌بینی آنچه ما ممکن است به آن تبدیل شویم ایجاد شده است.

اما در چنین نگاهی که امید را (تنها) در آینده می‌جوید، چه بر سر گذشته می‌آید؟ چه اتفاقی می‌افتد وقتی مسئله، تنها گشودگی نسبت به آینده نیست بلکه الویت بخشیدن به آن است؟ اگر این اولویت بخشی به آینده همچون یک بایستگی و ضرورت عمل کند، ضرورتی که مستلزم آن است که سوژه نسبت به آینده به عنوان صحنه‌ی «شدن» (برآمدن) و تطوراتش

گشوده بماند، آیا این ضرورت به این معنا نیست که ما از امکان‌هایی که هم‌اکنون در گذشته وجود دارند دست می‌کشیم؟ گذشته‌ای که هرگز به پایان نمی‌رسد.

در این مقاله، قصد دارم هرگونه تلاش برای تجلیل از آینده به مثابه زمانی از و برای دیگری‌بودگی را به چالش بکشم، آینده‌ای که قرار است در آن با آنچه پیش‌بینی‌ناپذیر، غیرقابل فهم و شناخت است مواجه شویم. از بین رفتن دیگری‌بودگی در روایت‌هایی که اصحاب سیوروت از آینده به دست می‌دهند، می‌تواند منجر به کنار گذاشته شدن کامل گذشته به‌عنوان چیزی سپری شده و از دست رفته شود. در واقع من معتقدم از طریق توجه به گذشته‌های چندگانه که نه تنها آن‌ها را پشت سر نگذاشته‌ایم، بلکه ردپایشان در مواجهات کنونی ما نیز حاضر است، قادر خواهیم بود که نسبت به پتانسیل‌های محقق نشده‌ای که در آینده انتظار تحقق آنها را داریم، گشودگی ایجاد کنیم؛ انتظاری که می‌توان آن را در تعبیر «هنوز نه» دید.

من با تأمل بر نه‌تنها گذشته، حال و یا آینده بلکه با بررسی روابط اخلاقی که ما با دیگران داریم و اینکه چگونه چنین رابطه اخلاقی زمان می‌برد، به بررسی زمان‌مندی‌های فمینیسم خواهیم پرداخت. از طریق مواجهات خاص ما با دیگری بعنوان کسی که در مقابل من ظاهر شده یا با او رو به رو شده‌ام است که «هنوز نه» را به مثابه امکانی برای مواجه شدن با دیگر دیگری‌ها پیش می‌کشیم. این شکل از مواجهه است که «هنوز نه» را با گذشته‌ای گره می‌زند که امروز نیز در حال زیسته شدن است. من از اخلاق مواجهه‌ای حرف می‌زنم که نسبت به امکان رو به رو شدن با دیگر دیگری‌ها گشوده است و می‌توانم بگویم این اخلاق، که در وهله‌ی اول یک سیاست است، پیامدهای خاصی برای فمینیسمی که در ساحت فراملی عمل می‌کند به همراه دارد.

درواقع، مسئله مورد بررسی من این است که چطور مواجهات ما با یک دیگری خاص، کسی که مابقی دیگری‌ها را نیز با خود به‌همراه خواهد داشت، می‌تواند منجر به «گرد هم آمدن» و یا نوعی «باهم بودن» کسانی بشود که در حال حاضر در یک فضا و مکان زندگی نمی‌کنند.



Good people by Max de winter

این دیگری، یک دیگری عام نیست [۷]

اصولا تمایل به بررسی و توجه به دیگری‌ها، از جنس اخلاقی است. این نگاه که مبتنی بر یک چارچوب اخلاقی است، خشونت موجود در تلاش برای از بین بردن تفاوت‌ها و یا تبدیل رویارویی با دیگری به ابزاری برای هویت‌سازی فردی را آشکار می‌کند (Cornell, 1991). بخشی از دغدغه‌های فمینیستی درباره‌ی دیگری مرهون کار فیلسوف یهودی، امانوئل لویناس است (از آنجایی که در این مقاله مجال توضیح مفصل کار لویناس نیست، مقاله احمد ۲۰۰۰ را ببینید). مسئله‌ی «دیگری» به مثابه امکانی برای آینده، از قرائت خاصی از آثار لویناس ناشی می‌شود. مخصوصا آثار اولیه او همچون، *زمان و دیگری* (۱۹۸۷) [۸]. از آن جا که دیگری و آینده هر دو از حضور در زمان حال و پدیدار شدن به عنوان امری حاضر تن می‌زنند، به یک دیگر مرتبط می‌شوند. (لویناس ۱۹۸۷: ۷۶، همچنین نگاه کنید به لویناس ۱۹۷۹: ۲۵۸) تحت تاثیر این پیوند میان دیگری و آینده‌گرایی، کارهای اخیر پست مدرن‌ها و فمینیست‌ها درباره ارتباط اخلاقی، با امتناع از در نظر گرفتن دیگری در اینجا و اکنون آغاز می‌شود. (باومن ۱۹۹۳؛ شیلدریک ۲۰۰۱)

مشخصه اصلی که در برخی از نوشته‌های پست مدرن‌ها و فمینیست‌ها در رابطه با دیگری‌ها وجود دارد، نوعی تمایل به انتزاع دیگری بودن، به واسطه در نظر گرفتن دیگری به مثابه یک فرم (فیگور) است که قابل تقلیل به دیگری‌های مشخص (و جزئی) نیست (۲). بر اساس نظریات اخلاقی اخیر، امکان حرف زدن از اخلاقی که معطوف به دیگری و یا حتی جانب دار دیگری است، ایجاد شده است. (نگاه کنید به داویس ۱۹۹۶: ۱۴۴) در واقع، استدلالی مطرح شده است مبنی بر اینکه رابطه اخلاقی با دیگری تنها زمانی ممکن می‌شود که من بپذیرم که دیگری با وجود خاص‌بودگی‌هایش، نمی‌تواند خاص (موجودی تکینه) باشد. به عنوان مثال مارگریت شیلدریک توضیح می‌دهد که تصور دیگری بعنوان یک شخص خاص (کسی که ممکن است در زندگی واقعی او را ملاقات کنم)، به این معنا خواهد بود که موقعیت دیگری بودن او، با فرض اینکه این دیگری می‌تواند در برابر من حاضر بشود نقض شود: «خشونت بزرگ‌تر این است که تصور کنیم که ما بر یک دیگری مشخص، احاطه و فهم کامل داریم» (۲۰۰۱: ۱۶۱) (۳). و یا در اخلاق پست مدرن، دیگری کلا به مثابه یک «نا-فرد» [۹] بازنمایی می‌شود.

در اینبار زیگمونت باومن، در پاسخ به لویناس که می‌گوید: «یقینا دیگری تنها یک چهره نیست، بلکه «چهره یک فرد» است» (۱۹۹۳: ۷۴) اشاره می‌کند که اندیشیدن به دیگری به مثابه چیزی محدود و خاص مبتنی بر این فرض است که یک فرد در مواجهه‌ای اخلاقی با دیگری، در اینجا و اکنون می‌تواند بر او احاطه کامل داشته باشد.

با این حال لازم است این تصور که توجه به ویژگی‌های خاص دیگری‌ها موجب نفی دیگری‌بودگی آن‌ها می‌شود، به چالش کشیده شود. در نگاهی دقیق‌تر به مسئله، به نظر من با توجه کردن به خاص بودن/ این دیگری‌است که ما می‌توانیم نشان دهیم که در رویارویی با هر فردی، امکان احاطه و درک کامل او وجود ندارد. به بیان دیگر، ما می‌توانیم به «هنوز نه» به مثابه چیزی که در زمان حال قابل دستیابی نیست نزدیک شویم، البته نه با دست کشیدن از امر محدود و خاص، بلکه بالعکس، با توجه کردن به و درگیر شدن با خاص بودگی‌های دیگری‌ها. نفی و یا نادیده گرفتن ویژگی‌های خاص دیگری‌ها، خود منجر به نوعی اعمال خشونت می‌شود.

جایگزین شدن فیگور دیگری بودگی به جای دیگری‌ها، خود متضمن خیانت به آینده است، آینده به مثابه‌ی امکانی برای این که یک دیگری چیزی به جز یک دیگری عام باشد و یا آینده به مثابه‌ی امکانی برای مواجهه با دیگر دیگری‌ها.

مطمئناً متفکران فمینیست دیگری هم نادیده گرفته شدن دیگری‌های خاص در بحث‌های اخلاقی مربوط به دیگری‌بودگی را زیر سؤال برده‌اند. سینتیا ویلت، در کتاب خود، تحت عنوان اخلاق مادری و دیگر اخلاقیات بردگی، نقدی بر نادیده گرفتن تفاوت‌ها و خاص بودگی‌ها ارائه می‌کند. او استدلال می‌کند که بدون امکان بروز روایت‌های فردی، صدای دیگری از او گرفته می‌شود و او از لهجه‌ی خود، غم‌ها و نوحه‌هایش تهی می‌شود. و دیگری در همین تفاوت‌های انضمامی که در خاص بودگی‌هایش متجسد می‌شود، حضور دارد. (ویلت ۸۱: ۱۹۹۵). البته در اینجا باید احتیاط کرد. بر اساس نظر ویلت آنچه در اخلاق دیگری از دست رفته است توجه به خوداظهاری‌های فردی، تفاوت‌های عینی و خاص بودگی‌های متجسد افراد است. در اینجا تصویری وجود دارد مبنی بر اینکه، ما می‌توانیم بر اساس روایت‌های فردی، به تفاوت‌های عینی و ویژگی‌های تجسم یافته‌ی یک دیگری خاص دسترسی پیدا کنیم. چنین ادعایی فرض را بر این می‌گذارد که ما می‌توانیم دیگری را به تمامی در بیانات شخصی او باز یابیم و به سادگی آنچه می‌گوید را بشنویم. این فرض که ما می‌توانیم تفاوت‌های دیگری را دریابیم، تصور می‌کند که این امکان وجود دارد که «دیگری» در قالب «امری آشنا» دریافته شود.

به بیان دیگر، این رویکرد اخلاقی، خاص بودگی‌های فرد را به مثابه چیزی در نظر می‌گیرد که در لحظه‌ی حال، قابل احاطه و درک است. به جای استعمال خاص بودگی به عنوان توصیفی از دیگری، که متعاقباً این بودگی [۱۰] را به خصلتی در بدن یا بیان او بدل می‌کند، می‌توانیم خاص بودگی را در شیوه‌هایی از مواجهه ببینیم که بواسطه‌ی آن با دیگری روبه‌رو شده‌ایم.

به این معنا که ما می‌توانیم توجه خود از خاص بودگی‌های دیگری را به خاص بودن شیوه‌های مواجهه با دیگری‌ها تغییر دهیم. چنین رهیافتی، بی‌نیاز از این تصور است که ما می‌توانیم به تمامی بر روایت‌های فردی و یا واقعیت وجود دیگری دست یابیم. در این حالت، خاص بودگی ویژگی متعلق به دیگری نیست، بلکه مربوط به ملاقات‌ها و مواجهاتی است که دیگری با ویژگی‌های خاص و جزئی‌اش را می‌سازد و تجسد می‌بخشد و از این رو او را از مابقی دیگری‌ها متمایز می‌کند. از این نظر، توجه به خاص بودگی‌ها در زمان مواجهه (وجه اجتماعی «با») به ما کمک می‌کند تا از دیالکتیک خود-دیگری فراتر رویم و به سمت تشخیص تمایزات میان دیگری‌ها و عملکرد متفاوتشان در تشکیل هویت و امکان نفوذ پذیری یک فضای بدن مند حرکت کنیم.

بنابراین کاملاً واضح است که من به دنبال رویکردی نسبت به امر خاص هستم، که تصور نمی‌کند این خاص بودگی به سادگی و تنها در بدن و صورت دیگری یافت می‌شود. برای این کار می‌توانیم از بازاندیشی درباره تصور ابتدایی از اینکه مواجهه شدن با دیگری، رو به رو شدن و رو در رو شدن با او به چه معنا است، شروع کنیم. اینکه در این مواجهات رو در رو، دیگری را خاص در نظر بگیریم خطر تأکید بر لزوم رو در رو بودن مواجهه را به همراه دارد: این کار امر خاص را تنها در زمان حال (یا در یک تن حاضر) فهم می‌کند و به دنبال آن، امر خاص را با اینجا و اکنون گره می‌زند (با آنچه من در لحظه با آن رو به رو هستم). برخلاف این رویکرد، بنظر من ما نیاز داریم تصور رایج از مواجهه و برخورد رو در رو را با بحث پیرامون در هم ریختگی‌های فضایی و زمانی که دقیقاً در امکان مواجهه با این دیگری نهفته‌اند، تعمیق کنیم. مطمئناً این

تاحدی مربوط به فهم کردن مواجهه در چارچوب زمان و مکان است: شروطی که ملاقات ما در اینجا و اکنون را ممکن می‌کنند چیستند؟

از این رو خاص بودن دیدارها با تصویری از کلیت گره خورده است، با حرکتی دور شونده و نزدیک شونده به دیگر دیگری‌ها، آن‌هایی که هم‌اکنون نیز با آن‌ها در یک رویارویی درگیر گشته‌ایم. اگر ما پیرامون رابطه اخلاق و تفاوت بیان‌دیشیم، می‌توانیم به جای جستجوی تمایز در تن دیگری که من با او مواجه شده‌ام، تمایز را به عنوان چیزی که در وهله‌ی مواجهه رخ می‌دهد بررسی کنیم. برای مثال، به جای اندیشیدن به جنسیت و نژاد بعنوان ویژگی خاص این دیگری که همواره دیگری را به شیوه‌ی خاصی در گروه جنسیتی یا نژادی مشخصی قرار می‌دهد، ما می‌توانیم بررسی کنیم که چنین تفاوت‌هایی چگونه در لحظه مواجهه تعین می‌یابند. بدین ترتیب، بی‌واسطگی مواجهه رو در رو، به جای اینکه تنها مربوط به زمان حال باشد، تحت تاثیر فرایندهای اجتماعی گسترده‌تری قرار می‌گیرد که در زمان‌ها و مکان‌های دیگر نیز عمل می‌کنند (اگرچه این جا جایی است که ظهور یافته است).

عطف به این موضوع، سخن گفتن از شیوه‌های خاص مواجهه به جای دیگری‌های خاص و جزئی، در حکم گشوده نگاه داشتن مواجهه و نیز، تصدیق شکست در احاطه‌ی کامل بر چیستی دیگری نیز است. ما یک جا به جایی زمانی، از «الان» به «هنوز نه» داریم و نه تنها می‌توانیم بپرسیم که چه چیزی این مواجهه را ممکن کرده است (پرسش از تاریخت مواجهه)، بلکه همچنین می‌توان پرسید که چه امکان‌هایی را فراهم کرده و چه آینده‌هایی را ممکن می‌کند. در عین حال، ما یک جابجایی فضایی از «اینجا» به «آنجا» خواهیم داشت. ما نه تنها باید از این سوال کنیم که چگونه به اینجا، به این مکان خاص رسیدیم، بلکه همچنین چطور چنین رسیدنی با مکان‌های دیگر مرتبط می‌شود، مکان‌های دیگری که تنها و به سادگی حاضر و یا غایب نیستند. همچنین باید بررسی کنیم که چگونه/اینجا بودگی این مواجهه، می‌تواند بر جایی که به سوی‌اش می‌رویم اثر بگذارد. توضیح بیش‌تر این که، شیوه‌ی مواجهه رو در رو با دیگری مانع از این می‌شود که دیگری را به یک مکان، پیرنگ، مفهوم یا شیء فروبکاهیم. و در عوض، این امکان را می‌دهد تا شروطی را در نظر آوریم که مواجهه با دیگری را ممکن کرده است؛ به قسمی که دیگری، دیگر به تمامی در لحظه‌ی کنونی رویارویی حاضر نمی‌شود.

چنین عدم حضوری، هم‌زمان و مضاف بر آن چه پیش‌تر گفته شد، امکان مواجهه با چیزی غیر از این دیگری را پیش می‌کشد، چیزی که هر دو طرف مواجهه را غافلگیر خواهد کرد (همان مقوله‌ی هنوز نه و جایی دیگر). به بیان دیگر، از طریق مواجهه‌ی خاص من با این دیگری، امکان مواجهه با دیگر دیگری‌ها نیز ایجاد می‌شود، امکانی که می‌توانیم، با خوشحالی، آن را به عنوان وعده‌ی «در جای دیگر» و «هنوز نه» تفسیر کنیم. چنین تأکیدی بر شیوه‌های خاص مواجهه، نیازمند یک بازاندیشی اساسی بر روی مفهوم رو به رو شدن با دیگران است. لویناس به روشنی توضیح می‌دهد که منظور او از طرح مفهوم چهره، نوعی پدیدارشناسی چهره نیست: «وقتی رو به دیگری می‌کنید و بینی، چانه، چشم و پیشانی او را می‌بینید، در واقع دارید به او به چشم یک شیء می‌نگرید. بهترین شکل مواجهه با دیگری آن است که حتی متوجه رنگ چشم‌اش هم نشوید، وقتی کسی به رنگ چشم طرف مقابل توجه می‌کند، او در یک ارتباط اجتماعی با دیگری نیست». (لویناس ۱۹۸۵: ۸۵-۶) از این رو بهترین شیوه مواجهه با دیگری این است که متوجه ویژگی‌های ظاهری چهره وی نشد، اما در ارتباط مستقیم با چهره او قرار گرفت: چهره‌ای که در مقابل شما ایستاده است.



به نظر من، صورت فرد به جای اینکه صرفاً یک شیء در برابر ما باشد، یک میانجی است. البته این میانجی‌گری در سطح ادراک عمل نمی‌کند (من هم مانند لویناس، به دنبال پدیدارشناسی چهره نیستم)، بلکه در سطح مواجهات (اجتماعی) عمل می‌کند. مواجهات رو در رو تنها به میانجی آن چیزی رخ می‌دهد که به «چهره» امکان چنین رو در رویی را در زمان حال می‌دهد.

رو در رو شدن، نوعی میانجی‌گری است: موقتی بودن آن نه به خاطر فوریت‌اش بلکه به خاطر شرایطی است که پیش از مواجهه با دیگری، باید فراهم شود. بواسطه‌ی چنین تصویری از میانجی‌گری در مواجهه رو در رو است که ما می‌توانیم مواجهه‌ای داشته باشیم که با صورت به دست نمی‌آید و با حضور یک چهره ممکن نمی‌شود. در اینجا مسئله توصیف ویژگی‌های ظاهری صورت نیست، بلکه در وحله اول توصیف چیزی است که در این لحظه به این چهره اجازه حضور، ظاهر شدن و یا مورد مواجهه قرار گرفتن داده است (از این رو صورت همیشه توأم با نوعی مواجهه و رویارویی است). دیگری را نمی‌توان در چهره‌اش جستجو کرد: آنچه در برخورد با صورت دیگری با آن روبه رو می‌شویم، دقیقاً چیزی است که نمی‌تواند توسط صورت او حمل و درک شود (به این معنا، صورت بخشیدن مستلزم کلام است: چهره بعنوان یک دال، برای رؤیت شدن به دال‌های دیگری نیاز دارد).

اخلاق مواجهه شدن با/این دیگری، نیازمند نزدیک شدن به او درحالی است که تشخیص می‌دهیم {در این مواجهه} چه چیزی نمی‌تواند حاضر باشد. بنظر من ما نیاز داریم که با چنین الگوی اخلاقی، هم در مورد مرادوات کلامی و هم فیزیکی بیاندیشیم.

دراينباره، لويناس نکات قابل توجهی را توضیح می‌دهد. او نوازش را همچون شیوه مواجهه‌ای با دیگری توصیف می‌کند، که دیگری را به یک شیء، موضوع یا چیز تبدیل نمی‌کند: «نوازش به چیزی وانمود نمی‌کند و امکان‌ها را از بین نمی‌برد. راز نیروهایی که نوازش را یک تجربه تلقی نمی‌کنند این است که نوازش رابطه‌ی من را با خود و با غیر خود را در هم می‌آمیزد.» (۱۹۷۹:۲۵۹) نوازش، دیگری را همچون شیء که می‌توان بر آن احاطه و درک کامل داشت تلقی نمی‌کند، بلکه به ارتباط خود و دیگری جان و گرما می‌بخشد، بطوری که تشخیص نقطه‌ی آغاز تن یکی و پایان دیگری ناممکن می‌شود. اضمحلال مرزها در بردارنده نوعی راز آلودی است: چیزی است که ارتباط برقرار کردن با آن ممکن نیست و جایی است که آنچه در آن می‌گذرد فاش نشده و در دسترس فهم و شناخت نیست. در تعبیر دیگری/از بودن، وجه اروتیک نوازش تحت عنوان مجاورت به مثابه نوعی مواجهه، بازاندیشی شده و به حساسیتی توجه کرده است که نزدیک شدن به دیگری به همراه دارد. در این نوع ارتباط، در لمس شدن پوست، خطر آسیب دیدن و در معرض خشونت و جراحت قرار گرفتن وجود دارد، این همچنین نشان از اهمیت و حساسیت سطح پوست دارد.» (لویناس ۱۹۹۱:۱۵)

در اینجا میان شیوه‌های مختلف اندیشیدن پیرامون لمس کردن، تنش‌های آشکاری وجود دارد. لویناس بحث خود را با در نظر گرفتن نوازش به مثابه شیوه خاصی از لمس آغاز می‌کند که در آن تقابل میان حضور و غیاب تضعیف می‌شود، تا آنجا که هر دو به نوعی به آنچه که در آنجا وجود دارد در عین نزدیک شدن دور می‌شوند. لویناس همچنین این را به عنوان نوعی از در معرض قرار گرفتن معرفی می‌کند و یا آنطور که من می‌گویم لمس کردن، بعنوان وضعیتی برای اظهار و یا حرف زدن، که امکان «بودن برای دیگران» را پیش از صرفاً «بودن»، ممکن می‌کند. لمس شدن و در معرض لمس قرار گرفتن، موقعیتی بسیار نزدیک به رویکرد مجاورت است، اما نوعی از مجاورت که مبتنی بر حضور نیست (اگرچه چنین همجواری، غیبت هم نیست). این نگاه به مواجهه‌ی توأم با مجاورت و تماس با حساسیت پوست، لویناس را به این استدلال می‌رساند که مسئولیت‌پذیری، گشایشی رو به دیگری است بصورتی که به دنبال احاطه تمام و کمال دیگری و درک و احاطه کامل بر او نیست و همچنین پیش از دیگری و برای دیگری است.

طرح لویناس، با کنار هم قرار دادن شیوه‌ی خاصی از لمس و رویکردی پیشاهستی شناختی به مواجهه و امکان لمس، به روشنی دیگر اشکال لمس را در نظر نمی‌گیرد، از جمله آن‌هایی که همراه با نوعی کنترل و نگهداشتن دیگری هستند (برای مثال خشونت موجود در مورد ضرب و شتم قرار گرفتن) و یا طرد شدن توسط دیگری (مورد بی‌اعتنایی قرار گرفتن). به اعتقاد من، ما نیازمند نگاهی تحلیلی به پوست هستیم، البته نه بعنوان پیش شرط حضور یافتن در برابر دیگری و یا لمس شدن، بلکه به مثابه محل تمایز اجتماعی. پوست توسط دیگری‌های مختلف، به صورت‌های متفاوتی لمس می‌شود. بنابراین اخلاق لمس، صرفاً درباره‌ی لمس کردن و یا لمس شدن توسط دیگری نیست. بلکه ما در لحظه‌ی لمس دیگری، تماس‌های پیشینی که بر حساسیت‌های پوست او اثر گذاشته اند را نیز لمس می‌کنیم. عملکرد پوست، متجسم ساختن خاطره‌ی لمس شدن‌های متفاوت است: اشکال متفاوت پوست، تاریخ زنده‌ی مواجهه این دیگری با دیگر دیگری‌ها است. بنابراین اخلاق لمس، درباره‌ی مواجهه بدن‌های برهنه با یکدیگر در زمان حال نیست، حتی اگر این در معرض دیگری قرار گرفتن منوط بر یک مواجهه حضوری نباشد. یک اخلاق لمس، این دیگری را به مثابه دیگری که می‌توان بر او احاطه داشت در نظر نمی‌گیرد، چرا که این اخلاق تشخیص می‌دهد که تماس بی‌واسطه و تمام و کمال با پوست دیگری غیر ممکن است، چرا که این پوست پیشینه‌ی تاریخی از مواجهات دارد که به سادگی در سطح پوست حاضر یا غایب نیستند. (اقتصاد لمس [۱۱])

به منظور اندیشیدن به اینکه چگونه یک اخلاق لمس می‌تواند واقعا این دیگری را لمس کند، به این خواهیم پرداخت که چگونه لمس کردن، یک ارتباط را می‌سازد. منظور من از ارتباط این نیست که لمس موجب یک انتقال شفاف و روشن از فردی به فرد دیگر می‌شود (آنچنان که برای مثال با نوازش و لمس، ممکن است شما عشق مرا متوجه شوید) و یا اینکه بواسطه لمس کردن، کسی می‌تواند صحبت کند. بلکه من قصد دارم به این پردازم که چطور اندیشیدن به ارتباط، بواسطه‌ی مقوله‌ی لمس، به ما این امکان را می‌دهد که این تصور رایج که ارتباط لزوماً وابسته به کلام، شفافیت معناها و یا مبادله محض و مشخص است را به چالش بکشیم. در ارتباطات، همیشه امکان اشتباه شنیده شدن وجود دارد، امکانی که اتفاقاً بیش از آنکه تصادفی باشد ساخت یافته است. اندیشیدن به شنیدن همچون لمس کردن، به این معناست که گشودگی به شنیدن، می‌تواند لزوماً به معنای گوش کردن به صدای دیگری نباشد: آنچه میان سوژه‌ها جریان دارد و از همین رو چیزی که نمی‌تواند جریان داشته باشد، بواسطه‌ی آنچه که به زبان گفتار و یا صدا در نمی‌آید ممکن می‌شود.

به این ترتیب، ارتباط در اینجا و اکنون اتفاق نمی‌افتد و منوط به حضور نیست. زیرا در مواجهه‌ای که در آن چیزی گفته یا شنیده می‌شود، همواره مواجهاتی دیگر، حرف‌ها، زخم‌ها و ضربه‌های دیگری وجود دارند که کاملاً و یا تا حدی ناگفته و بی‌صدا باقی خواهند ماند. الگوهای خاص‌گرایانه‌ی ارتباط، همواره از شنیدن صدای دیگری عاجز اند، چراکه این الگوها یک تاریخ ناتمام و ناشنیده را پیش می‌کشند که با اینکه غایب نیست اما امکان بازنمایی کامل آن وجود ندارد. چنین اخلاق ارتباطی، باعث می‌شود چیزی که در حال حاضر صدایی ندارد و شنیده نشده است، مدام مورد رجوع قرار گیرد اما همچنان غیر قابل فهم و خارج از درک باقی بماند، این رویکردی است که همیشه اتخاذ می‌شده است.

گوش‌هایی لازم است که آنچه را که به صدا در نیامده است و قابل لمس و مشاهده نیست و همچنین نمی‌توان در مواجهات «اینجا» و «اکنون» به آن دست یافت را بشنود. چیزی که نمی‌توان با آن رو به رو شد و در برابر یک ارتباط محض مقاومت می‌کند، قابل پیدا کردن نیست و در دهان‌هایی که نمی‌توانند سخن بگویند، پنهان نشده است. چیزی که همیشه کمی آنسوتر و یا در حال نزدیک شدن است، و بطور کلی هرجایی است غیر از لحظه‌ی «این مواجهه». چنین مواجهاتی همیشه به همان اندازه که آشکار می‌کنند، پنهان نیز می‌کنند: آن‌ها همواره با ضربه‌ها، زخم‌ها، آسیب‌ها و اشک‌هایی همراه هستند که فراموش کردن و یا صرفاً به کلام در آوردن و حاضر کردن‌شان غیرممکن است (این {زخم‌ها و خاطرات} بر نحوه روبه رو شدن ما با یکدیگر اثر می‌گذارند. بطور کلی مواجهه، به خودی خود توأم با نوعی یادآوری است). {زخم‌ها و خاطرات گذشته} در دهان و یا روی سطح پوست کسی که در حال صحبت است و یا ساکت مانده یافت نمی‌شود. گوش‌هایی لازم است که دیگران را «بشنود»، بدون اینکه این دیگری را به «یک دیگری در قالب شناخت در آمده» تبدیل کند. گوش‌هایی که حساسیت‌های پوست دیگری را لمس کرده و نسبت به آن هوشیار بوده اند. چنین تأثیری این دیگری را به مابقی دیگری‌ها متصل می‌کند، کسانی که صرفاً در ارتباط فیزیکی و تماس پوستی حاضر و یا غایب نیستند. این شکل از نزدیک شدن به تن دیگری است که مانع از این می‌شود که ما بدن او را بعنوان «بدن یک دیگری» فهم کنیم.



Something to make you happy by Max de winter

مواجه شدن با این دیگری {خاص} [۱۲]

چنین اخلاقی چگونه کار خواهد کرد؟ من تنها می‌توانم با {در نظر گرفتن} خاص بودگی شیوه‌ای که در آن ممکن است با دیگری مواجه شوم شروع کنم، مواجهه‌ای که همیشه از خلال یک میانجی انجام می‌شود و هیچگاه به سادگی و صرفاً در اینجا و اکنون رخ نمی‌دهد. یک دیگری وجود دارد که من می‌خواهم با او رو به رو شوم. بنابراین از خود می‌پرسم: من با متن ماهاسوتا دوی [۱۳]، نویسنده‌ی زن هندی، چگونه مواجه شدم؟ (و البته پرسش‌های بسیار دیگر). مواجهه‌ی من با این متن از طریق میانجی‌های مختلفی انجام شده است. این مواجهه تنها در صورتی می‌توانست رخ دهد که زمینه‌اش توسط مواجهات دیگر فراهم شده باشد، {مواجهاتی که} درک و دریافت‌شان در لحظه‌ی حال غیر ممکن است. من از طریق ترجمه‌ای که توسط منتقد پسااستعماری، گایاتری چاکراووتی اسپیواک، انجام شده بود با متن ماهاسوتا مواجه شدم. برخورد من با این متن، باید به گونه‌ای باشد که شرایط خاص این شیوه‌ی ترجمه را به خاطر بسپارد، {شیوه‌ای} که کلمات نوشته شده در صفحات را قابل خواندن می‌کند، به شکلی که در انگلیسی و برای من خوانا باشد. اسپیواک همچنین ترجمه را تجربه‌ای از ناممکن بودن اخلاق می‌داند (۱۹۹۵: XXV) - از اینکه حضور تمام و کمال و یک ارتباط محض، غیر ممکن است (امر ناممکنی که در واقع همان چیزی است که اخلاق را ممکن می‌کند). از طریق مواجهه‌ی او با دوی، و بواسطه‌ی ملاقات تک به تک و غیرقابل تقلیل آن‌ها، این داستان می‌تواند برای خواننده‌ی انگلیسی زبان ارائه شود. اما همچنان چیزی وجود دارد که ارائه نمی‌شود و یک راز باقی می‌ماند. از این رو نزدیک شدن به این ترجمه به مثابه یک مواجهه، منجر به شناخت،

ارتباط و یا همدلی نمی‌شود بلکه درکی از محدودیت‌های آنچه که می‌تواند در دسترس قرار گیرد و آنچه که حضور و درک اش در زمان حال ناممکن است، به دست می‌دهد.

من باید با متن رو برو شوم. نه تنها شخصیت‌ها به شیوه‌ی نگارش متن بستگی دارند، بلکه خودِ متون نیز متضمن نوعی شخصیت‌بخشی هستند. خواندن، مواجه شدن و مورد مواجهه قرار گرفتن است. بنابراین من با فرم خاصی از این متن رو به رو می‌شوم که نمی‌تواند همان فرمی که دیگران با آن مواجه می‌شوند باشد. اما در ابتدا و پیش از آنکه این مواجهه ممکن شود، چه کاری را باید پیش‌تر انجام داده باشم؟ من کتاب را از آرشیو روتلج [۱۴] سفارش می‌دهم. من کار مترجم را تحسین می‌کنم و برای آن ارزش قائل ام. من به سختی متوجه می‌شوم که چه کسی و یا چه چیزی ترجمه می‌شود. اضطراب خفیفی در دل من می‌گذرد. من به کلمه‌ی «پسا استعماری» می‌اندیشم، به اینکه برای چه کسی و چگونه عمل می‌کند. به این فکر میکنم که {این کتاب} چگونه به فروش می‌رود. ناگهان دیگر نمی‌توانم بدون در نظر گرفتن پیوستگی و ربط این لحظه که من بعنوان یک خواننده‌ی نظریات پسااستعماری این کتاب را خریداری می‌کنم، به تقسیم کار جنسیتی در جهان و رابطه‌ی میان تولیدات جهان سوم و مصرف‌گرایی جهان اول، بیاندیشم. من چهره ام را در هم می‌کشم. من در آن حضور دارم. مواجهه در آن حضور دارد. این کتاب، این شیء کالایی که در سراسر جهان حرکت می‌کند، چیزی است که ما را با یکدیگر رو در رو می‌کند، اما رویارویی که در آن من شما را مصرف می‌کنم. من اینجا هستم، در حالی که در بریتانیا کار می‌کنم، به زبان انگلیسی می‌خوانم و از خواندن به هر زبان دیگری جز انگلیسی ناتوان ام. من اینجا هستم و به اجازه‌ی مترجم به این متن دسترسی پیدا کرده‌ام، مترجمی که نامش را می‌دانم، {و با کار او} ارزش این کتاب به دارایی‌های نظام دانش غربی در می‌آید.

به خواندن ادامه دهید. بیشتر بخوانید. داستان «دونوتی بخشنده» مرا تحت تأثیر قرار می‌دهد. داستان درباره‌ی یک زن دهقان است که به ازای قرض پدرش، بعنوان برده‌ی جنسی فروخته می‌شود. این داستان مرا تحت تأثیر قرار می‌دهد. دونوتی مرا تحت تأثیر قرار می‌دهد. من به واسطه‌ی شما با داستان مواجه می‌شوم و شما به واسطه‌ی مترجم. مترجم نیز به واسطه‌ی سایر مطالعاتی که به من اجازه می‌دهند تا یک چارچوب فکری برای اندیشه‌ای که فکر می‌کنم به آن تعلق دارم تعریف کنم (یعنی مطالعات پسااستعماری). دونوتی اینجاست، حاضر شده در برابر من و در عین حال همچنان غایب، حتی زمانی که نامش را بر زبان می‌آورم، همچنان یک نمای کلی است که خواندن آنچه در پشت‌اش وجود دارد سخت است. {او} تحت سلطه و ورای این مواجهات و روابط پیشینی و بدهی‌هایی است که تا اینجا روی هم انباشته شده‌اند. در این داستان، دونوتی بعنوان بخشی از نظام بردگی روستایی در هند، فروخته می‌شود. این یک داستان پسا استعماری نیست، بلکه ماجرای یک همدستی است... داستانی از مناسبات قدرت توسعه‌دهندگان محلی و فشارهای سرمایه‌ی جهانی است. (اسپیواک ۱۹۹۵: ۱۹۸) بدن دونوتی در یک نظام اقتصادی جنسیت‌زده فروخته شده است. و یا به بیان دیگر، بدن او همچون یک وام واگذار شده است، اما «وام‌های مبتنی بر برده‌داری هیچوقت باز پرداخته نمی‌شوند». (دوی ۱۹۹۵: ۷۶) تحت عنوان یک فاحشه، یک بدکاره، بدن او به یک چراغ چشمک‌زن تبدیل شده است، به کالایی که به وسیله‌ی مصرف شدن آن چنان که مشتری مصرف‌کننده میل دارد، تعیین ارزش می‌شود. «چه کسی می‌داند دونوتی چه می‌خورد، و یا بدن اش را در چه می‌پوشاند. نگاه‌های او بسیار برانگیزاننده بود و به همین خاطر بود که چشمان مرد را گرفت» (دوی ۱۹۹۵: ۵۸). بدن او مورد سوء استفاده و خشونت قرار گرفته است، «دونوتی بارها تمام طول شب را غرق در خون شد» (دوی، ۱۹۹۱: ۵۱) بدن او به زباله تبدیل شده است، «بدنی خالی شده از هر چیزی جز مرض سل، مجروح از زخم‌های

بیماری‌های مقاربتی و متعفن از بوی چرکی که از سراسر تن‌اش تراوش می‌کند. فاحشه‌ها تنها برای مرگ به بیمارستان می‌آیند» (دوی، ۱۹۹۵: ۹۱) به خواندن ادامه می‌دهم. با چیزهای بیشتری رو در رو می‌شوم.

آیا این نقطه‌ای نیست که باید از آن آغاز کنیم؟ و نه با بدن او. بدنی که ممکن است از دست رفته باشد و یا بخاطر اش نادیده گرفته شده باشد. بدنی که ممکن است ما در حین خواندن، {و یا در واقع} در هنگام مصرف، گم‌اش کرده باشیم. این فقط در مورد بدن او {دونوتی} نیست، بلکه درباره‌ی بدن‌های دیگری نیز صدق می‌کند که گم {و یا انکار} شده‌اند اما در این صفحات مدام در حال رفت و آمد اند: مسئله جمع شدن بدهی‌های دیگری است که تسویه کردن‌شان در اینجا و اکنون غیرممکن است. ما چگونه می‌توانیم پاسخ منصفانه‌ای دهیم، اگر به گردش بدن‌ها بعنوان قرض و به صورت مبادله (سرمایه، اشیاء و تصاویر) پاسخ ندهیم. این پاسخ به ما اجازه می‌دهد که با دیگری‌های دور از خود مواجه شویم. {همچنین} به ما اجازه می‌دهد که نامی بر روی آن‌ها بگذاریم؛ او، دوی، دونوتی و یا مابقی دیگری‌ها. توانایی ما در نام‌گذاری و اقدامات مان در راستای نام‌گذاری و نام‌پذیری، ما را در این مبادلات خونین، بهره‌کشی‌ها و تلف کردن بدن‌ها دخیل می‌کند. بدن‌هایی که پیش‌تر تحلیل رفته‌اند و {حال} در نظام اقتصادی بعنوان کالاهای مصرفی مبادله می‌شوند.

آیا شما در برابر این خشونت، مقاومت می‌کنید؟ در این داستان، بنظر می‌رسد دونوتی مقاومتی از خود نشان نمی‌دهد. او مانند همیشه، کسی که فهم صحبت‌هایش از آزادی برای دونوتی دشوار است، به یک حزب سیاسی نمی‌پیوندد و {به این واسطه} خود را بازنمایی نمی‌کند. از نظر عمومی دونوتی، او {دونوتی} تنها می‌تواند کلمات را تکرار کند، «وام‌های مبتنی بر برده‌داری هیچوقت بازپرداخت نمی‌شوند» (دوی، ۱۹۹۵: ۷۶). دونوتی این کلمات را به راحتی بیان می‌کند؛ شرایط باید اینگونه باشد. او می‌گوید: «شرایط باید اینگونه باشد». او سرنوشت خود را با اندوه و عشق می‌پذیرد. اشک‌های من و نه او، صفحه را نمناک می‌کند. بدن غرق در خون. چرک و کثافت.

اما وقتی او خود حرفی از مقاومت نمی‌زند، ما چطور می‌توانیم صدایش را بشنویم؟ آیا بدن او از مقاومت‌اش می‌گوید؟ نه، بدن او یک میانجی شفاف نیست که ما بتوانیم از طریق آن پیامی دریافت کنیم و پاسخ‌مان را بیابیم. بدن او، تقلیل یافتن به یک کالبد را پس می‌زند: این بدن نمی‌تواند از یک جسم به یک صدا تبدیل شود. زمانی که بدن او تبدیل به یک زباله، یک وسیله‌ی جانبی برای بهره‌کشی و مصرف شدن می‌گردد، بدنی پر شده از چرک و یک لاشه‌ی پوسیده، صفحات کتاب را در خود غوطه‌ور می‌کند. خشونت، از میان و همراه با بدن او جا به جا می‌شود و نه بعنوان چیزی متعلق به او (در واقع نگاه به بدن به مثابه یک دارایی، امکان سلب شدن آن را فراهم می‌کند). اما آنچه از او باقی می‌ماند، آنچه از او بر روی {خاک} این جهان چکه می‌کند، مانند یک چرکابه و بعنوان چیزی عفونت‌زا؛ «جسد عذاب دیده‌ی اوست که ... تمام خون موجود در ریه‌های خشکیده‌اش را بالا آورده است» (دوی، ۱۹۹۵: ۹۳). چرک بر تمام صفحه جاری می‌شود و بر روی داستان من چکه می‌کند، به جای کاغذ به لجن‌زار دست می‌کشم. پوست و لجن‌زار. صفحات نم کشیده را با دستانی لرزان لمس می‌کنم.

آیا من در حال لمس دیگری هستم؟ این سؤال همانطور که شما را ناکام می‌گذارد، مرا نیز پیش از شما پس می‌زند. لمس کردن بدن خودتان بعنوان تن دیگری، مستلزم این خواهد بود که فراموش کنید که بدن شما چطور فرم گرفته است، {مستلزم فراموش کردن} اینکه بدن شما چگونه به فرم خشونت موجود در اشکال بهره‌کشی‌ای در آمده است که بدن شما

را به یک ضایعه تبدیل می‌کنند. من نمی‌توانم بدن شما را همچون بدن یک دیگری لمس کنم. بدن شما در آن لحظه توسط مواجهاتی که تاکنون داشته‌اید نیز لمس می‌شود؛ پوست شما اشک می‌ریزد، اما نه از آن رو که شما خشونت را به یاد می‌آورید، بلکه آن چنانکه پوست شما آن را به یاد می‌آورد. {پوست تن شما} خشونت را به یادتان می‌آورد، یادآوری که رد پایش فراتر از شما و در دل این جهان باقی می‌ماند. در لمس کردن شما، در نوازش پوست شما، من در حال لمس کردن زخم‌هایی نیز هستم که از خشونت وحشیانه‌ی مصرف شدن تن شما به جا مانده است. من مصرف شدن شما را، مصرف می‌کنم. و همچنان، با نزدیک‌تر شدن، من احساس می‌کنم که پوست ما یکدیگر را لمس می‌کند، نه همچون یکی شدن دو بدن بلکه همچون قرار گرفتن در یک ارتباط اجتماعی که در آن ما با هم نیستیم، اما به اندازه کافی نزدیک ایم. پوست من مرطوب می‌شود و از عشق می‌لرزد.

در شرایطی که خشونت در جهان پراکنده شده است، این دیگری {خاص} خود را همچون استفراغ عرضه می‌کند و همچون چرک و یا عفونتی که از زخمی بیرون زده باشد، چکه می‌کند. این دیگری در پوست خود محبوس و حمل نمی‌شود. این مایعی که بر روی دستانتان من می‌لغزد، صرفاً از درون تو جاری نشده است: این‌ها آثار مواجهاتی هستند که پیش از اینکه این خواندن ممکن شود، تو را مورد خشونت قرار داده‌اند. احضار دونوتی به مثابه یک بدن، یک شیئی که می‌تواند مورد احاطه قرار گیرد، همچون موضوعی که می‌تواند مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد و یا بعنوان یک نام که مرجعی دارد، ناکام می‌ماند. {او در اینباره} پاسخی از من طلب می‌کند و در عین حال از تمام پاسخ‌های ممکن فراتر می‌رود، و جایی برای ایستادن در اینجا و اکنون برای من باقی نمی‌گذارد: «امروز، در روز پانزدهم اگوست، دونوتی در هند مجالی برای انسان‌هایی چون موهان باقی نگذاشته است که برای پرچم استقلال برنامه‌ریزی کرده و استانداردها را تعیین می‌کنند. در این شرایط موهان چه خواهد کرد؟ دونوتی در سر تا سر هند حاضر است.» (دوی، ۱۹۹۵: ۹۳) آنگاه که بدن دونوتی در بدن‌های دیگر، حتی بدن‌هایی در مکان‌ها و از ملت‌هایی دیگر حاضر می‌شود، جایی جز بر روی او و در درون او، برای ایستادن باقی نخواهد ماند. این نقشه‌ی راه است، به بیانی، این مسیر مرا به سمت تو هدایت می‌کند: این نام‌ها هستند که صفحات را پر کرده‌اند و به من اجازه می‌دهند که میان این‌جا و آن‌جا و میان الان و هنوز نه، حرکت کنم. اما الان، برای رسیدن، هیچ نقشه، آموزش نقشه خوانی و یا توپوگرافی از مکان وجود ندارد. او {جایی} در میان و بر روی نقشه گم می‌شود. او قابل دستیابی نیست، {تنها به نحوی} ارائه می‌شود.

در واقع این ارائه شدن، از طریق رخ دادن مواجهات چندگانه ممکن شده و چیزی است که اکنون ظاهر شده اما همچنان در زمان حال قابل درک نیست. {و این همان چیزی است که از طریق آن} من توسط آنچه هنوز رخ نداده است لمس می‌شوم. یکه می‌خورم. من وقتی با تو مواجه می‌شوم به تعلیق در می‌آیم. این «تو»، همچون من، به اینجا و آنجا، هر لحظه به سمتی می‌لغزد. ما به همراه و از طریق «شما»‌های دیگر، زندگی می‌کنیم. صورت‌هایی که به اشکال گوناگون با هم رو به رو می‌شوند و به انحاء مختلف توسط دیگران لمس می‌شوند، و به همین ترتیب این تفاوت‌ها بر روی سطح پوست‌ها ثبت می‌شود.

مابقی دیگری‌ها

مواجهات بسیاری در کار است: من درباره‌ی مواجهه‌ام با اسپواک، دونوتی و دوی برای شما نوشتم. هر مواجهه‌ای خاص و در عین حال تأثیرگذار است و از خلال یک میانجی ممکن شده. مواجهات با دیگرانی رخ می‌دهد که تاریخ، زندگی، فرم‌ها، ادبیات و خوانش‌های متفاوتی دارند. هرچند که در نگاه من همه در کنار هم ظاهر شوند. خاص بودگی‌های یک دیگری را نمی‌توان درون و یا بر روی بدن او یافت. این عدم ارائه‌ی ویژگی‌های خاص، بسیار نکته‌ی قابل توجهی است. این نکته نشان می‌دهد که آنچه یک مواجهه را خاص می‌کند مشخصاً تاریخچه‌ای که مواجهه، مجدداً آن را به پیش می‌کشد و همچنین آینده‌ای است که ممکن است ایجاد کند. فیگور یک «دیگری»، تنها با جدا شدن از چنین تاریخچه‌هایی از مواجهات است که می‌تواند بعنوان یک موقعیت منحصر به فرد ظاهر شود. همانطور که در خوانش من از داستان دونوتی اشاره می‌شود، اگر ما بخواهیم یک زن فرودست را بعنوان یک دیگری توصیف کنیم، ویژگی‌های خاص و تکینه‌گی‌های وجودش را از او سلب خواهیم کرد. این بدان معنا نیست که وجوه تمایز {صرفاً} به بدن او مربوط می‌شود؛ بلکه با این تفاوت‌ها، تنها در ارتباط با مواجهات دیگری که در موقعیت‌های دیگر تعین یافته‌اند، می‌توان رو به رو شد (درواقع یعنی، آن‌ها صرفاً به زمان حال مربوط نمی‌شوند). همانطور که تمایزاتی که به واسطه‌ی تقسیم کار جنسیتی و بین‌المللی تعین یافته‌اند {تنها مربوط به مواجهات اینجا و اکنون نیستند}. او تنها در صورتی می‌تواند به یک دیگری تبدیل شود، که آثار و نشانه‌های به جا مانده در تن او در اثر بهره‌کشی (روابط کار/ اشکال مختلف بهره‌کشی)، به فراموشی سپرده شود. در واقع، توجه من به خاص بودن مواجهات (و در کنار آن، به ارتباط میان گذشته، حال و آینده از یک منظر اخلاقی) حائز یک پیوستگی میان پرسش از اقتصاد سیاسی و اخلاق است. {پرسش از} شیوه‌های بهتر مواجهه با دیگری، {و اینکه} جهان چگونه از طریق کنترل و تنظیم کار، بدن‌ها و فضاها سازماندهی می‌شود.

اگر یک مواجهه‌ی بهتر، بتواند به آن «چیزی» که {در آینده} «حاصل می‌شود» پیوند خورد، این مسئله چه ارتباطی با سیاست فمینیستی برقرار خواهد کرد؟ بنظر من این «چیزی» که هنگام مواجهه‌ی رو در روی ما با این دیگری حاصل می‌شود، می‌تواند مبنای یک سیاست جمعی قرار گیرد. سیاست جمعی که به عنوان یک فرایند گرد هم آمدن، با وجود نداشتن یک سرزمین مشترک، فهم می‌شود. این استدلال، توسط منتقدانی همچون ساندرا ماهانتی (۱۹۹۱)، در پاسخ به انتقادات وارد شده بر جهانی‌گرایی [۱۵] در نظریات فمینیسم غربی شکل گرفته است. از نظر ماهانتی، فمینیست‌های غربی غرب را مساوی با جهان برساخته‌اند، در چنین نگاهی زن جهان سومی به دیگری شناخته شده‌ای تبدیل می‌شود که تأیید کننده‌ی جهانی بودن ارزش‌های غربی است (۱۹۹۱: ۵۳). اما همانطور که خود ماهانتی نیز نتیجه‌گیری می‌کند، واکنش به جهان شمولی نباید به نوعی پس روی به سمت انفعال ناشی از نسبیت‌گرایی فرهنگی بینجامد، {چرا که این روش} منجر به کنار گذاشته شدن مسئولیت در قبال دیگری‌ها و آن‌هایی خواهد شد که درگیر روابط قدرت هستند. ماهانتی اشاره می‌کند که به جای یک سیاست قضاوت و سنجش جهانی (که به جای اخلاق، بر مبنای مفهومی از منش استوار است؛ مفهومی که به این می‌پردازد که به لحاظ رفتاری چه چیزی درست یا غلط است)، ما به سیاستی نیاز داریم که بر پایه‌ی تعاملی خاص با دیگری‌ها و فرهنگ آن‌ها استوار باشد. در واقع، از طریق چنین تعاملی با دیگری‌ها است که این تصور رایج مبنی بر اینکه دیگری یک فرهنگ روشن و یکپارچه دارد، به چالش کشیده خواهد شد. ماهانتی بعنوان شیوه‌ای برای ایجاد اتحاد و همبستگی مبتنی بر پذیرش تفاوت‌ها، که درواقع اساس یک مبارزه‌ی جمعی است، فمینیست‌های جهان اولی را (که شامل دانشگاهیان مهاجر، از جمله من نیز می‌شود) تشویق می‌کند که با زنانی که تحت تأثیر تقسیم کار بین‌المللی، موقعیت متفاوتی نسبت به آنها یافته‌اند، تعامل نزدیک‌تری برقرار کنند.

گشودگی نسبت به آینده‌ای که قابل تصور نیست و همچنین نسبت به دیگری‌های دیگر [۱۶]، به این معنا نیست که ما باید از تعیین دستور کار و تعریف اهداف و وظایف خود در زمان حال اجتناب کنیم. من نیز، همچون الیزابت گروس (۱۹۹۱:۱۱)، معتقدم اگر تعیین دستور کار و فرایندها، به معنای تبدیل فمینیسم به یک برنامه‌ای باشد که در آن تصور می‌شود که یک موضوع و یا هدف همیشه می‌تواند تبدیل به یک خروجی شود، باید به آن {شیوه‌ی دستور کار} مشکوک شد. اما فرض اینکه ما می‌توانیم از تعیین دستور کار پرهیز کنیم، ممکن است به معنای پنهان کردن فرایندهایی باشد که ما هنگام تصور دنیایی که نسبت به دیگری‌ها گشوده‌تر است، تعیین می‌کنیم (نگاه کنید به احمد و همکاران ۲۰۰۰:۱۳). {درواقع} پرسش این نیست که چگونه دستور کار مشخصی تعیین نکنیم، بلکه این است که چطور دستور کارهایی که مقرر شده اند، نسبت به تعامل و مداخله‌ی دیگری‌ها و همچنین در مواجهه با تغییرات پیش‌بینی نشده در زمان حال، گشوده بمانند. یک سیاست فمینیستی فراملیتی، نه تنها نیازمند پذیرش مسئولیت برای «تعیین سازوکارها» است (چرا که این قواعد) از ناکجا سر بر نمی‌آوردند)، بلکه همچنین نیازمند پایبندی به این حقیقت است که ما نمی‌دانیم این سازوکارها پیش از «ساخته شدن»، چه اشکال دیگری ممکن بود داشته باشند. امکان گفتگو میان فمینیست‌هایی از فرهنگ‌ها و ملت‌های مختلف _ چه در فضاهای رسمی که توسط سازمان‌هایی همچون سازمان ملل متحد ایجاد شده اند و چه از طریق همکاری در سازمان‌های غیردولتی - منوط بر این است که بپذیریم که اینکه چه چیزی باید در یک دستور کار فمینیستی قرار گیرد، نمی‌تواند از پیش تعیین شود. حتی زمانی که یک ساز و کار از پیش تعیین شده است، این دستور کارها (که از نتایج تصمیمات چندگانه است، نه تماما آن تصمیماتی که در لحظه‌ی حال گرفته شده است) نباید امکان مخالفت کردن با آن توسط دیگران گرفته شود. (۴) چنین مخالفتی نباید به معنای خیانت به یک دستور کار فمینیستی از پیش مقرر شده، در نظر گرفته شود. درواقع ما باید بپرسیم که آیا چنین مخالفتی، از درخواست تغییر فرم در دستور کار ما خبر می‌دهد (یا خیر)، این «درخواست» که هیچگاه نیز کاملاً رفع نمی‌شود، نشان می‌دهد که امکان ساختاری مخالفت در هیچ توافقی، قابل حذف نیست. بنابراین مسئله برای فمینیسم فراملی، شاید فقط این نباشد که چه کسی اجازه دارد که یک دستور کار فمینیستی تعریف کند، بلکه این هم باشد که ما چطور می‌توانیم چنین دستور کاری را گشوده نگه‌داریم، به شکلی که امکان این وجود داشته باشد که توسط کسانی که در آینده با آن مواجه می‌شوند مورد مناقشه قرار گیرد.

درواقع، پرسش اصلی برای من این است که ما چگونه می‌توانیم فمینیسم را در تعهدش به اشکال مبارزه جمعی، نسبت به مابقی دیگری‌ها گشوده نگه‌داریم. به بیان دیگر، مواجهات رو در رو و خاصی که پیش‌تر توضیح دادم، چگونه می‌توانند به پایه و اساسی برای چنین مبارزاتی تبدیل شوند؟ گایاتری اسپیواک، در مقدمه‌ی خود بر کتاب «نقشه‌های خیالی» اثر ماهاسوتا دوی، مواجهات رو در رو و کنشگری جمعی را بعنوان مکمل یکدیگر معرفی می‌کند، و از مبارزه جمعی صحبت می‌کند که امکان یک تعامل اخلاقی کامل بخش جدایی ناپذیر آن است. (اسپیواک ۱۹۹۵: XXV). از نظر اسپیواک، کنشگری جمعی که شامل مواجهات رو در رو نباشد، به شکست می‌انجامد. چنین مواجهاتی، مبتنی بر نوعی مجاورت اند که اجازه‌ی ادغام، دگردوستی و درک متقابل را نمی‌دهد (به بیان دیگر، این {شکل از مواجهه} بر تفاوت‌ها و فاصله‌ها غلبه نمی‌کند). {این مواجهات} به کار نیاز دارند؛ کاری طاقت فرسا. این کار از دانش مردم‌شناسی متمایز است، درواقع این یک کار میدانی نیست. بلکه، به عنوان یک شیوه‌ی مواجهه، شامل نزدیک‌تر شدن به دیگران به منظور اشغال کردن و یا سکنی گزیدن در فاصله‌ی میان ما است. چنین مواجهاتی باید حتما همراه با کنش‌گری جمعی باشند، چرا که اینچنین ما را از

این تصور بر حذر می‌دارد که می‌توانیم بر تفاوت‌های دیگری‌هایی که به دست شبکه‌ها و جریان‌های سرمایه‌داری جهانی، در موقعیت متفاوتی نسبت به ما قرار گرفته‌اند، غلبه کنیم.

در چنین الگویی، پیوند میان امر اخلاقی و امر سیاسی بعنوان شیوه‌ای برای دستیابی به رابطه‌ای «بهتر» با دیگری‌ها در نظر گرفته می‌شود. اگرچه، رابطه‌ی میان امر جمعی و {مواجهه‌ی} رو در رو، نیازمند آن است که ورای مفهوم مکمل یکدیگر بودن، مورد بررسی قرار گیرد. در بحث از مواجهات رو در رو و یا ملاقات‌های محرمانه که توسط اسپيوک مطرح شده است، منظور حریم خصوصی نیست. چنین ملاقات‌هایی تنها به این معنا محرمانه هستند که «حقیقت» دیگری در آن‌ها افشا نمی‌شود. او {در این بحث} از ملاقات‌هایی صحبت می‌کند که شامل بیش از دو نفر می‌شوند (نه «خود» [۱۷۷]) و «دیگری» [۱۸۸] بلکه این فرد و آن فرد، و این تنها زمانی اتفاق می‌افتد که طرف مقابل در یک وضعیت نرمال و عادی باشد (اسپیواک ۱۹۹۵: XXV). ملاقات‌هایی که آشکار کننده نیستند بلکه پنهان‌گر اند صرفاً و تنها درباره‌ی دو نفر که با یکدیگر رو به رو می‌شوند نیستند، بلکه چنین ملاقات‌هایی، مادامی که رو در رو هستند، (به جای مکمل بودن) خود شیوه‌ای از کنشگری جمعی هستند. البته امر جمعی که به معنای متفاوتی فهم می‌شود؛ بعنوان چیزی فراتر از تقویت کننده‌ی گروه اجتماعی. ملاقات‌ها هیچگاه خصوصی نیستند؛ {به این معنا که} آن‌ها هیچگاه خارج از فضاهای عمومی چندگانه (محل‌ی که همیشه بیش از یک یا دو دیگری برای مواجه شدن وجود دارد) رخ نمی‌دهند. این ملاقات‌ها، چه در مواجهه‌ی نزدیک و چه دور، حائز نوعی ارتباط با دیگری‌های دیگر هستند. ملاقات فردی است - با این دیگری خاص انجام می‌شود - اما همچنان و در عین حال جمعی است - «این دیگری» با خود مابقی دیگری‌ها را به همراه می‌آورد. در گرد هم آمدن و صحبت کردن با یکدیگر، ما همچنین در حال ایجاد فضایی هستیم که مابقی دیگری‌ها نیز می‌توانند در آن مورد مواجهه قرار گیرند، حتی اگر هنوز با آن‌ها رو به رو نشده باشیم.

اندیشیدن به مواجهه‌ی رو در رو بعنوان امری جمعی، در عین معنای خاص آن، به معنای پرورش فهم متفاوتی از سیاست جمعی است که ذیل آن فرم‌های متفاوتی از همبستگی و نه لزوماً یک فرم خاص، شکل می‌گیرد. به این معنا، همبستگی لزوماً با یک فرم از پیش تعیین شده‌ی مربوط به یک اجتماع و یا گروه اجتماعی مشخص گره نخورده است، به شکلی که آن فرم ذیل مفاهیم یکپارچگی و یا تمایز فهم شود. بنابراین، امر جمعی، صرفاً به معنای چیزی که «ما» در آن اشتراک داریم و یا آنچه در آن اشتراک نداریم، نیست. امور جمعی، از طریق آن کارهایی که ما باید برای نزدیک‌تر شدن به دیگری‌ها انجام دهیم، شکل می‌گیرند بدون اینکه صرفاً، «آن‌ها» را مجدداً {مثلاً} بعنوان کارگر و یا با نشانی از یک تمایز بازشناسیم. لذا امر جمعی، به شدت با صمیمیت و محرمانگی در مواجهه پیوند خورده است: مسئله مربوط به مجاورت و یا فاصله نیست، بلکه درباره‌ی نوعی از نزدیک‌تر شدن است که وجود فاصله را می‌پذیرد و آن را در دستور کار قرار می‌دهد.

چنین سیاستی که مبتنی بر مواجهات میان دیگر دیگری‌ها است به واسطه مسئولیت محدود شده است - با تشخیص اینکه روابط قدرت چگونه، به خودی خود، میانجی‌گری کرده و مواجهات را صورت بندی می‌کنند. یک سیاست مواجهه به منظور در نظر گرفتن تفاوت‌های میان ما، به تمایزات در بردارنده‌ی قدرت و تضاد نزدیک‌تر می‌شود. و به این ترتیب تمایز را به خودی خود دست مایه‌ی مواجهه قرار دهد. تفاوت‌های میان ما به جای اینکه مانعی برای گفتگو باشد در واقع گفتگو را ضروری می‌کند - اتفاقاً یک گفتگو باید صورت بگیرد، چرا که ما به یک زبان مشترک سخن نمی‌گوییم. این «ما»ی برآمده از چنین سیاست جمعی‌ای، آن چیزی است که در یک عمل جمعی باید برای آن تلاش کرد، به جای آنکه پیش نیاز عمل

جمعی ما باشد. در «کارِ طاقت فرسا»ی نزدیک‌تر شدن، صحبت کردن با یکدیگر و کار کردن برای یک دیگر، ما همچنین به مابقی دیگری‌ها نیز نزدیک می‌شویم. در چنین اقداماتِ هم‌تراز کننده‌ای (به جای ادغام‌کننده)، ما می‌توانیم فرمِ موجود از امر جمعی را از نو صورت‌بندی کنیم، بعنوان اجتماعی که هنوز شکل نگرفته است، اجتماعی که سرزمینی ندارد اما بی‌زمین هم نیست. دیگری و مابقی دیگری‌ها با شکل‌گیری چنین «ما»یی گرد هم می‌آیند. این «مایه» است زاده شده از عشق، کار و تلاش. این «ما»ی است که تنها از دل تمایل به درگیر شدن و کلنچار رفتن با و برای دیگری‌ها محقق می‌شود که در زمان حال با آن‌ها مواجه می‌شویم. مواجهه‌ای که وام‌دار تاریخی غیرقابل انکار است و همچنین نسبت به آینده گشوده است. چرا که آینده، وعده و امید رسیدن به آن چیزی را به ما می‌دهد که هنوز امکان رسیدن به آن را داریم.

یادداشت‌ها:

۱. جهت مطالب بیشتر از بحث گروس درباره‌ی زمان و دیگری‌بودگی، به کار متأخر تر او «معماری از بیرون: مقالاتی درباره‌ی فضای واقعی و مجازی» (۲۰۰۱) رجوع کنید.

۲. برخی استدلال میکنند که این بحث در چارچوب اخلاق لویناسی می‌گنجد، درحالی که برخی دیگر معتقد اند که انحرافی از اخلاق لویناسی است. در «تفاوت‌هایی که حائز اهمیت اند» (۱۹۹۸) و «مواجهات نا آشنا» (۲۰۰۰)، من استدلال می‌کنم که این بحث در چارچوب اخلاق لویناسی است. اگرچه که اولاً چنین ادعایی نیازمند توجه به تناقضات موجود در کار لویناس است و همچنین این دست از نقدها همچنان به الزامات اخلاقی که کار او را شکل می‌دهند، نمی‌پردازد.

۳. شلدریک (۲۰۰۲) در کار اخیر خود تأکید می‌کند که خاص‌بودگی‌های دیگری‌ها، جهت امکان شکل‌گیری اخلاقی دیگری محور الزامی است.

۴. برای مثال، من پیش‌تر به این مسئله پرداخته‌ام که در کنفرانس سازمان ملل برای زنان در سال ۱۹۹۵ چگونه اختلافاتی درباره‌ی ایجاد یک «دستور کار فمینیستی» وجود داشت. (برای مثال) در آنجا زنان «جهان سومی» از فمینیست‌های غربی به دلیل الویت بخشیدن به مسائل مربوط به سلامت جنسی و حقوق باروری در مقایسه با سطح سواد و فقر انتقاد داشتند (احمد، ۱۹۹۸: ۸-۳۷). چنین «اختلافاتی» همان چیزی است که فمینیسم را گشوده نگه می‌دارد و اتفاقاً به جای آنکه مانعی برای شکل‌گیری یک جمع باشد، محرک آن است. جمعی - که هنوز مانده تا شکل بگیرد- تنها با کنار گذاشتن پیش فرض‌های موجود در رابطه با «سازوکارها» و وجود امکان بازسازی آن‌ها به دست دیگران است که می‌تواند ایجاد شود.

[۱] otherness

[۲] The other

[۳] Other others

[۴] particularity

[\[5\]](#) characteristic

[\[6\]](#) Time and duration

[\[7\]](#) This other is not the other

[\[8\]](#) Time and the other

[\[9\]](#) not somebody

[\[10\]](#) This-ness

[\[11\]](#) The economics of touch

[\[12\]](#) Encountering this other

[\[13\]](#) Mahasweta Devi

[\[14\]](#) Routledge

[\[15\]](#) universalism

[\[16\]](#) Other others

[\[17\]](#) The self

[\[18\]](#) The other