

خشونت، خشونت پرهیزی: سارتر درباره‌ی فانون

جودیت باتلر*

ترجمه‌ی نگین صنیعی



*نظریه‌پرداز و استاد ممتاز دانشگاه برکلی، کالیفرنیا

آنچه از همان ابتدا در مقدمه‌ی بحث‌انگیز سارتر بر دوزخیان روی زمین قانون عجیب به‌نظر می‌رسد، شیوه‌ی خطاب اوست. این مقدمه چه کسی را مخاطب قرار می‌دهد؟ خوانندگانی که سارتر تصور می‌کند همان استعمارگرانِ شهرک‌نشین‌اند یا شهروندان فرانسه که از تصور توانایی استعمارشدگان به انجام اعمال خشونت‌آمیز مقاومتی برمی‌آشوبند. دست‌کم خوانندگان مدنظر سارتر گمان می‌کنند فهم‌شان از اومانیسیم و یونیورسالیسم معیارهایی مکفی برای قضاوت درباره‌ی جنگ استقلال در الجزایر و سایر تلاش‌های مشابه برای استعمارزدایی‌اند. سارتر مخاطبانش را مستقیم و گزنده مورد خطاب قرار می‌دهد: «برای قانون چه اهمیتی دارد که شما اثرش را بخوانید یا نه؟ او برای برادرانش می‌نویسد و خباثت‌های قدیمی ما را برایشان برملا می‌کند...». از زمانی معین به‌نظر می‌رسد سارتر خوانندگان فرضی خود را به کناری می‌کشد و مقدمه را مستقیماً خطاب به آنها می‌گوید:

اروپایی‌ها، این کتاب را باز کنید و واردش شوید. پس از چند گام در تاریکی، بیگانه‌هایی را می‌بینید که دور آتش گرد آمده‌اند، نزدیک شوید و گوش کنید: آنها درباره‌ی آینده‌ای که برای عاملان تجاری شما و مزدوران مدافع‌شان در نظر دارند، صحبت می‌کنند. ممکن است شما را ببینند اما به صحبت کردن میان خود ادامه می‌دهند، بی آن‌که حتی صدایشان را پایین بیاورند. این بی‌تفاوتی قلب را به درد می‌آورد: پدران، آفریدگان تاریکی، آفریدگان شما، ارواحی مرده بودند، شما بر آنها نور تابانیدید، آنها تنها خطاب به شما سخن می‌گفتند و شما زحمت پاسخ دادن به این زامبی‌ها را به خود نمی‌دادید [...] آسیاب به نوبت؛ در این سیاهی‌ها که آن را طلوعی دیگر است، زامبی‌ها شما هستید.^۱

چند چیز در این شیوه‌ی خطاب مایه‌ی شگفتی است. بی‌تردید خودپسندانه بود اگر سارتر کسانی را مورد خطاب قرار می‌داد که در شرایط استعماری می‌زیند، از آن‌رو که خود را در برابر آنها در جایگاه برتر آموزش‌دهنده می‌یافت. او نه اطلاعاتی برای انتقال به ایشان دارد و نه پیشنهاد یا توضیحی. قطعاً عذری هم برای سلطه‌ی استعماری اروپایی و به‌ویژه سلطه‌ی استعماری فرانسه در الجزایر ندارد. بنابراین به‌اصطلاح برای

خشونت، خشونت پرهیزی: سارتر درباره‌ی فانون

برادران سفیدش می‌نویسد، با آگاهی قاطع از این که مقدمه‌ای با امضای او چنین مخاطبانی را به نوشته‌ی فانون جذب می‌کند. سارتر یا در واقع نام سارتر برای خواننده‌ی اروپایی حکم طعمه را می‌یابد. اما آیا ما در موقعیتی قرار داریم که تعیین کنیم «اروپا» در بستر این متن چیست یا اساساً اروپایی کیست؟ سارتر خود می‌انگارد اروپایی مرد است و سفیدپوست. وقتی سارتر تصور می‌کند که فانون برادرانش، برادران تحت استعمارش را مخاطب قرار می‌دهد، و خود با برادران اروپایی‌اش سخن می‌گوید که از دور یا نزدیک با قدرت استعماری همکاری می‌کنند، دو ناحیه‌ی مجزا از مردانگی تعیین می‌یابد.

این سؤال طرح می‌شود که آیا این دو رابطه‌ی برادرانه که به لحاظ نژادی از هم منفک شده‌اند براساس شیوه‌های خطاب مستقیمی که به این متن ساختار می‌بخشد شکل گرفته‌اند. موضوع از این جهت پیچیده است که فانون با مخاطبان متعددی سخن می‌گوید و خطوط خطابش بعضاً یکدیگر را قطع می‌کنند یا بر هم منطبق می‌شوند. از نظر سارتر یک اروپایی طوری وارد این متن می‌شود که گویی وارد گفت‌وگویی شده که بی‌اجازه به آن گوش می‌کرده: «اروپایی‌ها این کتاب را باز کنید و واردش شوید. پس از چند گام در تاریکی، بیگانه‌هایی را می‌بینید که دور آتش گرد آمده‌اند، نزدیک شوید و گوش کنید.» بنابراین کتاب فانون یک گفت‌وگوست، گفت‌وگویی میان مردان تحت استعمار؛ در حالی که مقدمه‌ی سارتر بیش از این که گفت‌وگویی میان استعمارگران شهرک‌نشین باشد یک نصیحت است، ترغیب اروپاییان به خواندن، چنانکه به گفت‌وگویی گوش می‌کنند که خطاب به آنها نیست، که خطاب به «شما»یی که سارتر رو به آنها سخن می‌گوید نیست. همان‌طور که مقدمه‌ی سارتر جماعت تحت استعمار را مخاطب سخن قرار نداده (هرچند می‌توان چنین در نظر گرفت که این مقدمه برای سارتر نوعی ابراز موضع سیاسی خود به نفع استعمارشدگان است) از نظر سارتر، متن فانون نیز خطاب به جماعت سفید و اروپایی نیست. او به اختصار می‌نویسد:

بیاید گوش بسپارید به این متن که برای شما نوشته نشده و با شما سخن نمی‌گوید، و دریابید چرا باید خطاب به کسانی نوشته می‌شد که در وضعیت استعمارزدایی هستند، یعنی وضعی که در آن نه به تمامی مرده و نه به تمامی

زنده‌اند. بیایید به صداهایی گوش کنید که دیگر به شما التماس نمی‌کنند، دیگر به دنبال ادغام شدن در دنیای شما نیستند، دیگر دل‌مشغول این نیستند که شما آنها را می‌شنوید و درک می‌کنید یا نه.

سارتر از برادران اروپایی‌اش که گمان می‌رود سفیدپوست هستند می‌خواهد این طرد و بی‌اعتنایی را بپذیرند و بکوشند درک کنند که چرا در شمار مخاطبان مورد نظر قانون نیستند. قطعاً می‌توانیم از خود پرسیم این برادران چگونه می‌توانند بیاموزند و یا این حقیقت را درک کنند بدون این که مخاطب این کتاب باشند و یا آن را خوانده باشند. اما این درست مربوط به همین تناقض است: سارتر با ترغیب خوانندگان سفیدپوست به «گوش سپردن»، آنها را در دوردست قرار می‌دهد، فاصله‌ای که بی‌درنگ باعث رنجش آنها از موقعیت حاشیه‌ایشان می‌گردد. مخاطب سفیدپوست دیگر نمی‌تواند بیانگارد که اوست که غایت نظر است، که او معادل هر خواننده‌ایست، خواننده‌ای کلی و به‌طور ضمنی جهانی. تناقض این جاست که او برادران سفیدش را به ادامه‌ی خواندن تشویق می‌کند، حتی ملتمسانه می‌خواهد که به خواندن ادامه دهند، و در عین حال این خوانش را به‌مثابه گوش‌سپردنی معرفی می‌کند که درست هم‌زمان با درک آن به استقرار وضعیت بیرونی آنها می‌انجامد. به‌نظر می‌رسد این شکل دیگری از این بیان است: «این کتاب برای شماست، بهتر است آن را بخوانید». فهم دگرگون‌شده‌ای که سارتر برای خواننده‌ی سفیدپوست ارائه می‌دهد این است که خواننده‌ی اروپایی امتیاز پیش‌انگاشته‌ی خود را در این منظومه‌ی جدید از دست می‌دهد. در این جا تمرکززدایی و حتی طرد وجود دارد و نوعی محرومیت از امتیاز نژادی میان خطوط یا بهتر است بگوییم در عدم-خطابی رخ می‌دهد که مقدمه‌ی سارتر به‌شکلی متناقض به اروپائیان ارائه می‌کند. بنابراین مقدمه‌ی او به‌مثابه شکل غیرمعمولی از ارتباط عمل می‌کند، زیرا گفتمانی را به خواننده‌ی سفید منتقل می‌کند که خطاب به او نیست و به‌این ترتیب تغییر جایگاه و طرد شدن را به‌مثابه شرط و امکان درک آن معرفی می‌کند. سارتر با نوشتن برای خواننده‌ی اروپایی از طریق قراردادن او در خارج از دایره و تثبیت موقعیت حاشیه‌ای او به‌مثابه شرط معرفت‌شناختی مورد نیاز برای درک شرایط استعمار بر او اثر می‌گذارد. بنابراین خواننده‌ی اروپایی درست زمانی که از او انتظار می‌رود، براساس

موقعیتش، با کسی که به لحاظ اجتماعی طرد و حذف شده است، همذات پنداری کند، از امتیازش نیز محروم می‌شود.

بنابراین سارتر متن قانون را چندمعنایی و برادرانه ارزیابی می‌کند، مانند گفت‌وگویی میان گروهی از مردان، و این ایده‌ی قانون را به مثابه مؤلفی تکین منتفی می‌کند. قانون جنبشی در شرف ظهور است. نوشتار او گفتار مردان متعددی است و وقتی او می‌نویسد، گفت‌وگویی محقق می‌شود. صفحه‌ی نوشته شده مانند یک گردهمایی است، جایی که در آن بحث از استراتژی است، مانند حلقه‌ای از همراهان هم‌مسیر. خارج از این حلقه کسانی هستند که دریافته‌اند این گفت‌وگو به آن‌ها مربوط نیست. بی‌تردید آن‌ها که گرد آتش‌اند میان خود با ضمیر «شما» سخن می‌گویند، اما اروپایی‌ها دیگر بخشی از این «شما» نیستند. و اگر واژه‌ی «شما» را بشنوند می‌دانند که مشمول کسانی نیستند که این واژه آن‌ها را دربرمی‌گیرد. درخصوص چگونگی طرد اروپائیان به این نحو، سارتر ادعا می‌کند که این طرد دیالکتیکی ناشی از روشی است که مردان سفید از طریق آن انسانیت پدران کسانی را به تعلیق درآوردند که تحت استعمار زیسته‌اند. پسران، پدران‌شان را تحقیر شده و مورد بی‌اعتنایی دیدند، و اکنون همان بی‌اعتنایی به جنگ آمده و به شکلی دیگر بازگشته است.

متوجه می‌شویم که اینجا مسئله انسانیتِ پدران است، پدرانی که تحت استعمار قرار گرفتند، و اشاره به این دارد که انسانیت‌زدایی از دیگران تحت استعمار از زوال اقتدار پدری ناشی می‌شود. به سبب همین بی‌حرمتی است که خوانندگان سفیدپوست باید از گفت‌وگویی که قانون در متن پدید می‌آورد، طرد شوند. در اینجا رقصی مختص مردان برقرار است که برخی حلقه‌هایی تنگ تشکیل می‌دهند و دیگران به حاشیه رانده می‌شوند. این مردانگی آن‌ها یا بهتر است بگوییم مردانگی پدران‌شان است که در خطاب یا خطاب مستقیم مطرح است. با کسانی که با ضمیر «شما» خطاب نشده‌اند به مثابه مادون انسان رفتار شده است. با این حال چنانکه می‌بینیم این «شما» نزد قانون دست‌کم دو کاربرد دارد: به مثابه خطاب مستقیمی که شأن انسانی را برپایه‌ی مردانگی مستقر می‌سازد و خطاب مستقیمی که پرسش از انسان را ورای چهارچوب مردانگی یا زنانگی قرار می‌دهد. در هر دو حالت «شما» صرفاً برای ارجاع به فردی که مورد خطاب

واقع شده به کار نمی‌رود: در واقع، آن‌ها با «مورد خطاب قرار گرفتن» به انسان بدل می‌شوند، و به همین ترتیب فرد هم در صحنه‌ی خطاب تبدیل به انسان می‌شود.^۲

اگر برای اروپایی طردشده این سؤال پیش بیاید که چرا از گفت‌وگو حذف شده، در واقع باید از خود بپرسد این بی‌اعتنایی نسبت به او چه معنایی می‌تواند داشته باشد. مسئله تنها این نیست که استعمارگران شهرک‌نشین رویکردی منفی نسبت به استعمارشدگان دارند. استعمارشدگان از گفت‌وگویی حذف شدند که در آن نه‌تنها انسان مورد خطاب قرار می‌گرفت بلکه انسان‌ها در آن ساخته می‌شدند، و برای آنها حتی امکان این‌که به‌مثابه انسان‌ها شکل گیرند وجود نداشت. حذف شدن از گفت‌وگو نابودی انسان به‌مثابه‌ی انسان است. با پدران این مردان مانند مرد/انسان رفتار نشد، قطعاً آنها را چه به صورت مستقیم و چه غیر مستقیم به‌مثابه مرد/انسان‌ها مورد خطاب قرار نمی‌دادند، در نتیجه آنها هیچ‌گاه به‌تمامی به‌مثابه‌ی انسان برساخته نشدند. و چنانچه تلاشی برای درک هستی‌شناسی این مردان صورت بگیرد که هرگز به‌مثابه‌ی مرد/انسان مورد خطاب قرار نمی‌گرفتند، به‌نظر می‌رسد که هیچ تعریف ثابتی ممکن نیست. کلامی که رو در رو به «شما»یی گفته می‌شود توان اعطای نوعی بازشناسی به فرد و مشمولیت فرد در تبادل بالقوه متقابل زبان را دارد. بدون این بازشناسی و امکان خطاب متقابل، هیچ انسانی امکان پیدایش ندارد و به‌جای انسان یک شیخ شکل می‌گیرد، یک زامبی و یا به بیان سارتر، هیأتی سایه‌وار که نه کاملاً انسان است و نه کاملاً غیر آن. از این‌رو چنانچه لازم است پیشاتاریخ این صحنه‌ی پیچیده‌ی خطاب را در دوزخیان روی زمین بازگو کنیم، یا در واقع پیشاتاریخ دو صحنه‌ی خطاب را که مقدمه سنتی آن را از متن اصلی جدا می‌کند، از نظر سارتر باید از این ایده آغاز کنیم که استعمارگران مقیم مستعمره «شما»یی برای استعمارشدگان نداشتند، نه می‌توانستند و نه می‌خواستند آنها را مستقیماً مورد خطاب قرار دهند و در نتیجه تعیین هستی‌شناختی‌ای را که نتیجه‌ی یک بازشناسی به‌مثابه تبادل متقابل است از ایشان دریغ می‌کردند.

استعمارگران شهرک‌نشین، استعمارشدگان را «شما» نمی‌دانستند؛ اما در مقدمه نیز به‌شکلی متناقض، «شما» خطاب به استعمارشدگان نیست؛ صرفاً مختص استعمارگران شهرک‌نشین است. چه کسی خطاب به استعمارشدگان سخن می‌گوید؟ سارتر به ما می‌گوید از نظر فانون، شهرک‌نشینان «شما» نیستند؛ اما برای سارتر این

استعمارشدگان‌اند که «شما» نیستند، از این‌رو سارتر دقیقاً به همان سنت عدم-خطابی تداوم می‌بخشد که قصد محکوم کردنش را دارد. سارتر مانند دوگانه‌ای شب‌خوار سخن می‌گوید: در مقام فردی اروپایی که نشان می‌دهد چگونه امتیازش زائل شده است، و به سیاقی تجویزی، که از دیگر اروپایی‌ها می‌خواهد که آنها نیز چنین کنند. در اصل وقتی سارتر می‌گوید «شما» مخاطبان این متن نیستید، گروهی از کسانی را شکل می‌دهد که باید از بین رفتن امتیازشان را ببینند. باین‌حال با مخاطب قرار دادن آنها، بیش از اینکه آنها را از بین ببرد، آنها را از نو می‌سازد. البته مشکل اینجاست که با خطاب به آنها به‌عنوان صاحبان امتیاز، از صاحب‌امتیازی به صاحب‌امتیازی دیگر، در واقع به امتیازشان قوت می‌بخشد. و وقتی در گذشته استعمارگران مقیم مستعمره، تعیین هستی‌شناختی استعمارشدگان را با خودداری از مورد خطاب قرار دادنشان به‌خطر می‌انداختند، «شما» بی‌که سارتر در خطاب به برادران اروپایی‌اش هدف قرار می‌دهد، قصد دارد مسئولیت استیضاح این وضعیت استعماری را برعهده بگیرد. سارتر با به‌کارگیری دوم شخص از «شما» برای متهم ساختن و حساب خواستن استفاده می‌کند:

پدران، آفریدگان تاریکی، آفریدگان شما، ارواحی مرده بودند، شما بر آنها نور تابانیدید، آنها تنها خطاب به شما سخن می‌گفتند و شما زحمت پاسخ دادن به این زامبی‌ها را به خود نمی‌دادید.^۳

در صحنه‌ی خسونت‌بار انقیاد استعماری که سارتر توصیف می‌کند، استعمارشدگان خطاب به یکدیگر سخن نمی‌گویند؛ آنها تنها با شما، شهرکنشینان سخن می‌گویند. اگر آنها می‌توانستند خطاب به هم سخن گویند، آنگاه در قالب یک هستی‌شناسی اجتماعی خوانا شکل می‌گرفتند و در این مدار ارتباطی، «وجود را به خطر» می‌انداختند. اما آنها جرأت سخن گفتن با غیر شما را نداشتند: شما مخاطب انحصاری هر کلام مستقیمی بودید. شما (شهرکنشینان) زحمت پاسخ به خود نمی‌دادید، چرا که این کار به کسی که با او سخن می‌گفتید موقعیتی انسانی می‌بخشید. این شیوه‌ی خطاب، پیش از اینکه یک تکنیک ساده‌ی بلاغی باشد، امکان شکل‌گیری اجتماعی هستی‌شناختی را فراهم می‌آورد. یا به بیانی روشن‌تر، شیوه‌ی خطاب، امکان اجتماعی یک وجود

زیست‌پذیر را پدید می‌آورد. بنابراین چنانچه از پاسخ دادن یا مورد خطاب قرار دادن کسی که سخن می‌گوید روی بگردانیم یا از او شکل نامتقارنی از خطاب را طلب کنیم که در آن تنها شخصی که در قدرت است مخاطب شخص دوم قرار گیرد - این‌ها همگی روش‌های از نابودسازی هستی‌شناختی و سازمان‌دهی یک زندگی زیست‌ناپذیر است. این در واقع پارادوکس کسی است که می‌میرد در حالی که زنده است، نسخه‌ای از آنچه اورلاندو پترسون در توصیفی از بندگی با ارجاع به هگل، آن را مرگ/جتماعی می‌خواند.^۴ در هر دو مورد این مرگ اجتماعی ابتدا دامن‌گیر پدران می‌شود و پسران وارثان ننگ و خشم هستند. مرگ اجتماعی و آنچه اهمیت بیشتری دارد، نه وضعیت ایستا بلکه تناقضی است که پیوسته زیسته می‌شود و شکل مسئله‌ای، به‌ویژه، مردانه به خود می‌گیرد. در بستر الجزایر و جنگ استقلال، انسان استعمارزده با انتخابی مواجه است که به‌هیچ‌وجه به زندگی‌ای قابل زیستن نمی‌انجامد: «اگر مقاومت کند، سربازان آتش می‌گشایند؛ و او مردی مرده است؛ اگر تسلیم شود، پست می‌شود و دیگر مرد نیست؛ ننگ و ترس شخصیتش را متلاشی می‌کنند و شخصش به کلی نابود می‌شود.»^۵

برای اروپایی‌ها چه سودی دارد که از این انتخاب ناممکن، از شکل‌گیری تاریخی مبارزه برای مرگ و زندگی در دل استعمار الجزایر باخبر شوند؟ اگر قانون این کتاب را به شکل دادخواستی خطاب به اروپایی لیبرال ننوشت تا ایشان همدستی‌هایشان با خشونت که در الجزایر رخداد را بازشناسند، مقدمه‌ی آن نیز چنین نیست. سارتر واکنش خوانندگان خود را تصور می‌کند: «در این صورت، خواهید گفت، این کتاب را از پنجره به بیرون پرت می‌کنیم. چرا آن را بخوانیم چنانچه برای ما نوشته نشده است؟»^۶ سارتر به ما می‌گوید به دو علت شایسته است که بر آن درنگ کنیم: نخست این که کتاب حاضر به نخبگان اروپایی، که این کتاب برایشان نوشته نشده، فرصتی برای درک خودشان می‌دهد. سوژه‌ی جمعی ترسیم شده با «ما» به نحو اژکتیو و از طریق زخم‌ها و زنجیرهای قربانیان «مان» درباره‌ی خود تأمل می‌کند. او می‌پرسد: «از خود چه ساخته‌ایم؟». متن قانون، به یک معنا، این فرصت را برای مرد اروپایی فراهم می‌کند که خود را بشناسد و بنابراین جست‌وجو برای خودشناسی را آغاز کند، جست‌وجویی بر پایه‌ی آزمون‌های عملی متداول که با مبانی فلسفی زندگی بشر چنانکه سارتر متصور است، مطابقت دارد.

خشونت، خشونت پرهیزی: سارتر درباره‌ی فانون

علت دوم این است که: «اگر از پراگویی‌های فاشیستی سورل فاصله بگیرید، درخواهید یافت که فانون اولین کسی است که پس از انگلس بر قابله‌ی تاریخ نور می‌افکند.»^۷ این کدام قابله است و چگونه بر آن تأکید می‌کند؟ روند تاریخ دیالکتیکی است، اما وضعیت استعمارزده «پرتره»ی، به قول آلبر مِمی، جنبشی دیالکتیکی در بن‌بست است. باین حال سارتر پیش‌بینی می‌کند که استعمارزدایی یک ضرورت تاریخی است، دقیقاً به این دلیل که کوشش برای حذف دیگری هرگز به‌طور کامل به نتیجه نمی‌رسد. کاپیتالیسم به نیروی کار استعمارزده نیازمند است.

با شکست خوردن در پیش‌بردن کشتار تا حد نسل‌کشی و پیش‌بردن بردگی تا حد حماقت، [شهرک‌نشین] کنترل را از دست می‌دهد، عملیات معکوس می‌شود، منطقی مقاومت‌ناپذیر آن را تا استعمارزدایی پیش می‌برد.^۸

بنابراین دو کارکرد مکمل مقدمه‌ی سارتر را می‌توان دید. او از یک سو استدلال می‌کند که زخم‌ها و زنجیرهای استعمارزدگان، که در اینجا به معرض نمایش درآمده‌اند به استعمارگران مقیم مستعمره تصویری از خودشان ارسال می‌کند، در این معنا آنها بدل به ابزاری برای خودشناسی اروپایی‌ها می‌شوند. از سوی دیگر استدلال می‌کند که این زخم‌ها و زنجیرها، به‌اصطلاح، موتور محرک تاریخ و نقاط عطف آن هستند؛ این زخم‌ها و زنجیرها به‌عنوان ردپایی از انقیادی که تا لمس مرگ پیش می‌رود، منطق تاریخی مقاومت‌ناپذیری را به حرکت درمی‌آورد که به سقوط قدرت استعماری ختم می‌شود. در مورد اول، زخم‌ها و زنجیرها نه‌تنها بازتاب اقدامات قدرت اروپایی بلکه بازتاب نقص لیبرالیسم اروپایی هستند. چراکه فرد لیبرال مخالف خشونت است و با خشونت استعماری به‌مثابه‌ی چیزی مواجه می‌شود که جایی دیگر اتفاق می‌افتد، فرد لیبرال همچنین از شکلی از حکومت حمایت می‌کند که محرک خشونت است، آن هم به نام آزادی‌ای که باید از آن در برابر بربریتی ادعایی دفاع کرد. در این معنا زخم‌ها و زنجیرها در حکم کلید تلقی می‌شوند، چرا که بازتاب‌دهنده‌ی خشونت لیبرالیسم اروپایی هستند، اما صرفاً در چهارچوب یک پروژه‌ی تأملی گسترده‌تر برای خودشناسی، خود-انتقادی و خود-شکنی توسط نخبگان اروپایی. در مورد دوم زخم‌ها و زنجیرها

نشانه‌هایی از یک منطق تاریخی در حال وقوع تلقی می‌شوند که به کنش‌های استعمارزدگان، آن هنگام که با تمام ابزارهای موجود به مخالفت با استعمار می‌پردازند، سروشکل و جان می‌دهد.

این دو شیوه‌ی مواجهه با رنج ناشی از استعمار از دیدگاه اومانیزستی، که این رنج را منحصرأ و صرفأ از این‌رو محکوم می‌کند که به لحاظ اخلاقی ناعادلانه است، متفاوت از یکدیگرند. سارتر آشکارا نگران اومانیزم لیبرالی است که نسبت به شرایط سیاسی رنجی که به لحاظ اخلاقی مذموم است، کور است، اومانیزمی که بر اساس اخلاقیات با رنج مخالفت می‌کند در حالی که شرایط سیاسی‌ای را که بدون وقفه آن را بازتولید می‌کند بدون تغییر رها می‌کند. بنابراین رنج ناشی از استعمار باید جایگاهی سیاسی بیابد. و این رنج در چنین وضعیتی هرچند اسفناک است، یا دقیقاً از آن‌رو که اسفناک است، منبعی برای جنبش‌های سیاسی ایجاد می‌کند. زخم‌ها و زنجیرها دست‌کم به دو شکل ظاهر می‌شوند: به مثابه‌ی آثار اعمال مجرمانه از یک سو و به مثابه‌ی نیرو محرکه‌ی تاریخ از سوی دیگر – مفهومی که مجدد به آن بازمی‌گردم. در بدترین حالت، یک اروپایی لیبرال ممکن است با رنج ناشی از استعمار مخالفت کند، بدون این‌که به ساختار دولتی‌ای که اعمال خشونت را صرفأ برای حفظ وجهه‌ی اومانیزستی خود به خارج از مرزهایش منتقل می‌کند، انتقادی داشته باشد. چنانچه مشابهت‌هایی با وضعیت سیاسی امروز ما، به‌ویژه در خصوص برون‌سپاری شکنجه، وجود دارد، ناشی از تصادف نیست: وضعیت استعماری به‌هیچ‌وجه پایان نیافته است.

هومی بابا در مقدمه‌ای جدید بر *دوزخیان روی زمین*، به‌صراحت از آنچه رساله‌ای در باب استعمارزدایی می‌تواند درباره‌ی جهانی‌شدن به ما بیاموزد، سؤال می‌کند.^۹ او تذکر می‌دهد که اگر استعمارزدایی خبر از «آزادی» پسااستعماری می‌دهد، جهانی‌شدن دل‌مشغول «ملیت‌زدایی استراتژیک از حاکمیت ملی است».^{۱۰} و چنانچه استعمارزدایی در پی تأسیس قلمروهای ملی جدید بود، جهانی‌شدن به زعم خود با دنیای ارتباطات و شبکه‌های فراملی مواجه است. هومی بابا به‌درستی روایت تاریخ‌نگارانه‌ای را که پس از استعمار، قائل به مرحله‌ی پسااستعمار و سپس جهانی‌شدن است، رد می‌کند. بابا توضیح می‌دهد که استعمار در دل پسااستعمار دوام می‌یابد و «سایه‌ی استعمار دست‌آوردهای جهانی‌شدن را تیره‌وتار می‌سازد».^{۱۱} همراه با جهانی‌شدن، اقتصادهای

خسونت، خسونت پرهیزی: سارتر درباره‌ی فانون

دوگانه پدید می‌آیند که شرایط مساعدی برای نخبگان اقتصادی ایجاد می‌کنند و به شکلی مزمن منجر به ایجاد فقر، سوءتغذیه، بی‌عدالتی طبقاتی و نژادی می‌شوند. این البته استدلالی است که درباره‌ی استراتژی‌های نولیبرال در جهانی‌شدن نیز مطرح شده، اما در استدلال بابا، «زبان انتقادی دوگانگی - چه زبان استعماری و چه جهانی - بخشی از تخیل فضایی است که به نظر سرشت‌نمای بازتاب ژئوپولیتیک نوعی چپ پس‌استعماری است: حومه و کلان‌شهر، حاشیه و مرکز، محلی و جهانی، ملت و جهان».^{۱۲}

علی‌رغم تداوم تقسیماتی از این دست، امکان دستیابی به شیوه‌ای از اندیشیدن که از این دوقطبی‌ها فراتر رود و از مخالفت‌های شتاب‌زده‌ی سارتر دوری کند، نزد فانون موجود است. از این رو به گفته‌ی بابا، برای مثال، فانون نقدی قاطع از این دوقطبی‌ها را به‌عنوان آینده‌ای که حاوی نظم جدیدی از چیزهاست، صورت‌بندی می‌کند. بابا نقد این دوگانه‌ها را در استفاده‌ی خاص بلاغی فانون از واژه‌ی «جهان سوم» می‌یابد، «سوم» واژه‌ای است که دوقطبی استعمار را متزلزل می‌کند و به خود امکان تصور آینده را می‌دهد.

از نگاه بابا، متن فانون به ما روشی برای فهم دقایق‌گذار می‌دهد، خصوصاً در رابطه با اقتصاد و واژگان سیاسی که در پی عبور از خطوط مقسم به‌ارث‌رسیده از جنگ سرد هستند. آنچه در این دقایق‌گذار اهمیت دارد - با استفاده از واژه‌ی گرامشی - وضعیت «نهفتگی» آن‌هاست. بابا حدس می‌زند که ظهور اشکال جدید ملی، بین‌المللی و جهانی، حس سرگیجه‌آوری از گذار ایجاد می‌کنند.^{۱۳} او تأیید می‌کند که فانون در عوض احساس رضایت از برقرارساختن ناسیونالیسمی جدید، نقدی دقیق از ملی‌گرایی قومی را پیش می‌برد. از نظر بابا، سهم فانون عبارت است از بخشیدن طرحی از «آینده‌ی جهانی» به ما که به‌مثابه «طرحی اخلاقی و سیاسی است - بله، یک برنامه‌ی عمل و همچنین آرزویی طرح‌افکننده شده».^{۱۴}

خوانش پیشنهادی بابا از فانون چنین فرض می‌گیرد که ما برای طرح مجدد مسئله‌ی انسان به‌مثابه مسئله‌ای که در شرف گشایش به روی آینده‌ای نوست از پایه‌های تثبیت‌یافته‌ی اومانیسیم فراتر می‌رویم. یقیناً محق هستیم بپرسیم آیا اومانیسیم هیچ‌گاه برخوردار از چنین پایه‌هایی بوده است، اما نظر من به‌طور دقیق‌تر این است که:

چنانچه ما با رنج ناشی از استعمار مخالفت و آن را محکوم کنیم و اما خواستار دگرگونی بنیادین ساختارهای استعماری نباشیم، چنین مخالفتی در سطح اعتراضی اخلاقی باقی می‌ماند و تنها قادر خواهد بود با اثرات زیان‌بار سیستم سیاسی مواجه شود، بدون این که برای دگرگونی اجتماعی و عام‌تر شرایطی بکوشد که این اثرات را ایجاد می‌کنند. منظور این نیست که نباید به مخالفت با رنج پرداخت بلکه لازم است جست‌وجویی حقیقی را جایگزین این شکل از اومانیسیم کرد که این پرسش را طرح می‌کند که در چنین شرایطی چه بر سر خود مفهوم انسان می‌آید. در این صورت اعتراض ما به رنج به بخشی از کنشی انتقادی بدل می‌شود، شیوه‌ای برای گشودن آینده‌ای متفاوت به روی انسان. باین حال حتی اگر با استدلال بابا تا این جا همراه شویم، مسئله‌ی خشونت و نقش آن در شکل‌گیری انسان پابرجا می‌ماند. بابا بحث قانون در رابطه با خشونت شورشیان را به مثابه «قسمتی از مبارزه برای بقای روانی-عاطفی و جست‌وجوی امکان کنش در چهارچوب سرکوب»^{۱۵} می‌خواند. خشونت اجازه‌ی مواجهه با امکان‌های کنش را می‌دهد و در مقابله با مرگی اجتماعی قیام می‌کند حتی اگر خود قادر به گریز از خشونت و مرگی بالقوه نباشد. در واقع در شرایط سرکوب استعماری‌ای از این دست، خشونت شرط و نشانه‌ایست، در سطح روانی-عاطفی، مبنی بر این که مبارزه‌ای برای بقا ادامه دارد. اما در نظر سارتر، دست‌کم در این چند صفحه، نقش خشونت در شکل‌دادن به انسان، حتی در افق پسا-اومانیسیم، ابهام کم‌تری دارد. در حقیقت اگر امر مطلق از نظر نیچه آغشته به خون است، از نظر سارتر بعضی انواع اومانیسیم هم به خون آلوده است. در هر دو مقدمه - مقدمه‌ی سارتر و مقدمه‌ی هومی بابا - مسئله‌ی انسان آینده مطرح است. این متن‌ها پیش از متن قانون می‌آیند از این رو که مقدمه‌ای بر متن قانون هستند اما پس از آن نگاشته شده‌اند و پرسشی که طرح می‌کنند (پیش از این که ما خواندن نوشته‌ی قانون را آغاز کرده باشیم) این است که آیا این نوشتار آینده‌ای را در برابر انسان می‌گشاید. در هر دو مقدمه ما با شیوه‌ای فراتر از اومانیسیم در اندیشیدن به انسان مواجه می‌شویم و این بخشی از چیز است که مقدمه‌ی سارتر از طریق شیوه و مثال خطاب مستقیم سعی در انجام آن دارد. وقتی می‌نویسد «شما»، می‌کوشد نسخه‌ای از انسان را ترک کند و نسخه‌ی جدیدی از آن بسازد. اما از آن جا که کلامش قدرت اجرایی کلام خداوند را ندارند، بالضروره کاربرد خود را از دست می‌دهد و ما خود

را گرفتار می‌یابیم. شاید سارتر ادعا می‌کند فرا بشر است و باور دارد که می‌تواند انسان را نابود کند و از نو به صورتی که می‌خواهد بسازد! اما همان‌طور که قدرت اجرایی خطاب مستقیم بلافاصله منجر به تولد انسانی جدید نمی‌شود، زخم‌ها و زنجیرها هم فی‌الغور به پایان استعمار ختم نمی‌شوند. در نهایت باید تلاش کنیم، بفهمیم آیا خشونت برای سارتر مولد «انسانی نو» است و آیا سارتر در بیان این‌که موضع قانون هم همین است، از او به‌درستی نقل قول می‌کند یا خود را نسبت به متن او و در راستای اهداف خود، بیش از حد آزاد احساس می‌کند.

امیدوارم بتوانم نشان دهم فرمی که سارتر در اینجا ترسیم و تشویق می‌کند، فرم فرهنگی بسیار خاصی از انسان است. تأکید بر این نکته مهم است که ما نزد قانون و شاید نزد سارتر نیز، به‌طور همزمان خواستی برای برقراری مردسالاری و در عین حال تلاشی برای اندیشیدن به انسان در ورای محدودیت‌های جنسیتی می‌یابیم. باین حال تلاش برای اندیشیدن به انسان در چهارچوب نوعی از اومانیسزم لیبرال، ابهامی را که در مفهوم *homme* [انسان/مرد] وجود دارد از بین نمی‌برد، واژه‌ای که همزمان «جنس نر» و «انسان» را پوشش می‌دهد. علی‌رغم تمام این‌ها، این نام‌گذاری مبهم دست‌کم بعضی امکان‌ها را در خود حمل می‌کند و، اجازه دهید یادآوری کنیم، این دوم شخص – یعنی «شما» – است که موفق به آشفته ساختن مدارهای دلالت معمول می‌شود.

سارتر در نوشته‌ی خود، برای تأمل انسان/مرد اروپایی فضایی را می‌گشاید برای طرح دائمی شناخت خود. اما آیا نزد استعمارزده هم خوداندیشی مشابهی وجود دارد؟ سارتر نزد استعمارزده، زخم‌هایی را بازمی‌شناسد که او را به حرکت در می‌آورد و گویی بالضرورة منجر به استعمارزدایی می‌شود، گویی زخم‌ها از صافی سوپرکتیویته‌ی خوداندیشانه‌ی فرد زخمی نمی‌گذرند. همچنین به‌نظر می‌رسد خود سارتر در مقدمه‌اش بر بازاندیشی استعمارزده سایه افکنده است. این امر را نه تنها در ادبی می‌توان دید که در امتناعش از مورد خطاب قرار دادن استعمارشدگان درپیش گرفته – و بازتولید کننده‌ی عدم-خطابی است که او خود آن را ناشی از معلق بودن انسانیت آن‌ها تشخیص می‌دهد – بلکه در درک او از خشونت استعمارشدگان به‌مثابه واکنشی تعیین‌یافته یا مکانیکی و نه تصمیم آگاهانه یا سنجیده‌ی گروهی از سوژه‌های سیاسی که متعهد به جنبشی سیاسی‌اند، نیز می‌توان مشاهده کرد. چنانچه درخصوص نیروی خشونت

استعمارشدگان پیرسیم به نظر می‌رسد که تنها خشونت استعمارگر است که مؤثر است. این تا حدی گفته‌ی خود سارتر است، وقتی تأیید می‌کند که زور ابتدا زور شهرک‌نشین است.^{۱۶} او از طریق این استدلال در پی اولویت بخشیدن به خشونت دولتی بر شورش استعماری است که خشونت انقلابی را تبدیل می‌کند به تأثیر ثانویه‌ی فرمی ابتدایی از سرکوب خشن. اگر استعمارزده به خشونت متوسل می‌شود، این خشونت جز جابه‌جایی و تغییر شکل خشونتی نیست که بر آن‌ها رفته. صورت‌بندی قانون اندکی با فرمول سارتر متفاوت است، چراکه او در فصل اول با عنوان «درباره‌ی خشونت» چنین می‌نویسد:

«خشونتی که بر نظم جهان استعماری حاکم بود و به ویرانی اشکال اجتماعی بومی ضرب‌آهنگی خستگی‌ناپذیر می‌بخشید و بدون محدودیت دست به تخریب نظام‌های مرجع اقتصادی، شیوه‌های پوشش و ظهور می‌زد، در لحظه‌ای که توده‌ی استعمارزده، با این تصمیم که بدل به تاریخ در کنش شود، به شهرهای ممنوعه هجوم ببرد، توسط استعمارزده مطالبه و پذیرفته می‌شود».^{۱۷}

خشونت جابه‌جا می‌شود و از دستی به دستی دیگر منتقل می‌شود، اما آیا می‌توانیم بگوییم این همان خشونت استعمارگر شهرک‌نشین است؟ آیا به‌راستی خشونت می‌تواند متعلق به این یا آن گروه باشد، چنانچه در انتقال از خشونتی تحمیل‌شده توسط حاکمیت به خشونتی بروز یافته توسط استعمارزده همان که هست بماند؟ به‌نظر می‌رسد که خشونت اساساً انتقال‌پذیر است. اما این موضعی نیست که سارتر برمی‌گزیند، او شهرک‌نشین را تنها سوژه‌ی خشونت می‌شناسد و بنابراین به‌نظر می‌رسد در نسبت با استدلال پیشینش مبنی بر اینکه خشونت در این شرایط سبب زاده‌شدن انسان می‌شود، گرفتار تناقض می‌شود. اگر فرض اول را بپذیریم، باید نتیجه بگیریم، قطعاً به‌اشتباه، که پیش‌شرط انسان‌شدن استعمار است. این موضعی است که همچنان در توجیهات تمدن‌ساز بودن استعمار از آن دفاع می‌شود که فرض می‌کنیم سارتر قاطعانه با آن مخالف است.

سارتر می‌کوشد به چند روش مقاومت خشونت‌آمیز استعمارزده را توضیح دهد. او به این استدلال استعمارگر که این مردمان پیشا-تمدنی صرفاً غریزی پست و حیوانی

دارند، پاسخ می‌گوید. «کدام غرایز؟ غریزه‌ای که بنده را به کشتن ارباب سوق می‌دهد؟ چطور او بی‌رحمی خود را که اکنون به سوی خودش بازگشته تشخیص نمی‌دهد؟»^{۱۸} سارتر در جمله‌ای که پیش از این استدلال آمده یعنی «ابتدا چیزی به جز [زور] استعمارگر شهرک‌نشین نیست»،^{۱۹} تأکید می‌کند که شهرک‌نشین در خشونت استعمارشده جز خشونت خود را باز نمی‌یابد. او می‌گوید که استعمارشدگان بی‌رحمی شهرک‌نشین را با تمام منافذشان «جذب کرده‌اند». او که درباره‌ی استعمارشدگان می‌گوید که ایشان همان خشونتی که در سرکوب‌شان به کار رفته، گویی به واسطه‌ی گذاری اجتناب‌ناپذیر، جذب کرده و به کار گرفته‌اند، همچنین می‌گوید که ایشان «با نفی صمیمانه و رادیکال آنچه بر آن‌ها رفته»^{۲۰} تبدیل به کسانی می‌شوند که امروز هستند.

به‌نظر می‌رسد سارتر در اینجا به نظریه‌ی روان‌شناختی جذب یا محاکات استناد می‌کند که سبب می‌شود به‌سادگی از خشونت استعمارگر به خشونت استعمارشده برسد. بر اساس این منطق، استعمارشده خشونتی که به او رفته را جذب و بازتولید می‌کند و اما از بدل شدن به چیزی که شهرک‌نشین از او ساخته سر باز می‌زند. اگر در این‌جا تناقضی وجود دارد، همان تناقضی است که استعمارشده چاره‌ای جز زیستن آن ندارد. چنان‌که پیشتر اشاره کردم، این انتخاب ناممکن است: «اگر مقاومت کند، سربازان بر او آتش می‌گشایند، او مردی مرده است؛ اگر تسلیم شود، پست می‌شود»؛ او از خشونتی که بر او رفته است به خشونت روی آورده، اما همین خشونت زندگی‌اش را به خطر می‌اندازد؛ اگر خشونت نوزد، قربانی می‌ماند «و شرم و ترس شخصیت او را در هم می‌شکند و شخصش را متلاشی می‌کند».^{۲۱} شرم، از این‌رو که او نمی‌توانست و یا نمی‌خواست برای ایستادن در برابر خشونت به خشونت متوسل شود، و ترس، زیرا خواهد فهمید که زندگی‌اش تحت سلطه‌ی استعماری‌ای که با خشونت تحمیل شده، در نهایت تا چه حد شکننده و لرزان است.

از این‌رو مسئله‌ی خشونت در این‌جا در قالب چیزی ظاهر می‌شود که بابا آن را بقای روانی-عاطفی می‌خواند: خودی که شرم و ترس او را در معرض خطر قرارداده‌اند، خودی که از درون متلاشی شده و احتمال این خطر هست که خرد شود. مسئله این است که بفهمیم آیا می‌توان از این ترک‌خوردن مهلک جلوگیری کرد و فهمید چرا به‌نظر می‌رسد

که ساختن خود، توان عمل و حتی زندگی از مسیر خشونت می‌گذرد. لازم به ذکر است که اینجا خودی مدنظر است که متفاوت از خودی است که خشونت اعمال شده نسبت به خود را بدون انتقاد از آن صرفاً جذب می‌کند یا از آن تقلید می‌کند. اینجا موضوع ساختن مسیر به‌دست کسی است که نابود شده و خشونت به‌نظر راهی ممکن می‌رسد. اما آیا تنها راه ممکن است؟ آیا فانون این‌طور فکر می‌کرد؟

پیش از پاسخ به این پرسش، لازم است بفهمیم که خشونت آنگاه که به‌عنوان مقاومتِ شورشی به دست استعمارشدگان می‌افتد، چه تغییری می‌کند. فقط در «ابتدا» خشونت یا زور متعلق به شهرک‌نشین است؛ بعدها استعمارشدگان آن را از آن خود می‌کنند. آیا خشونتی که استعمارشدگان از آن خود می‌کنند متفاوت از خشونتی است که شهرک‌نشین به ایشان تحمیل کرده؟ وقتی سارتر می‌گوید این خشونت یا زور ثانویه را توضیح دهد، یعنی خشونتی که از شهرک‌نشین نشأت گرفته، تصریح می‌کند که «این همان است که به ما باز می‌گردد، به‌مثابه‌ی بازتاب خودمان که از اعماق آینه به ما می‌رسد».^{۲۲} این توصیف نشان می‌دهد که خشونت یا زوری که استعمار شده به کار می‌گیرد جز بازتاب خشونت و زور شهرک‌نشین نیست، گویی متقارن یکدیگرند و دومی چون بازتاب دیالکتیکی اولی است. اما این توضیح نمی‌تواند کاملاً درست باشد. شهرک‌نشین «دیگر درست به‌خاطر نمی‌آورد که زمانی انسان/مرد بوده است: می‌پندارد تازیانه یا اسلحه است».^{۲۳} اما استعمارشدگان با خشونت است که بدل به انسان/مرد می‌شوند.

سارتر جلوتر اظهار می‌کند که «اروپایی‌ها تنها با ایجاد برده‌ها و هیولاها می‌توانستند از خود انسان/مرد بسازند».^{۲۴} معلوم می‌شود که سارتر در اینجا دو مفهوم متفاوت از انسان/مرد مدنظر دارد. استعمارزده حین خشونت‌ورزی از یاد می‌برد که انسان/مرد است، اما نوع ویژه‌ی انسانی که به آن تبدیل می‌شود به این خشونت بستگی دارد. چنانکه پیش‌تر اشاره کردم منظور سارتر از واژه‌ی *homme* در اینجا «انسان» است و این ابهام تمام استدلال او را در بر می‌گیرد. اما به‌نظر می‌رسد شهرک‌نشین که از ترس از دست دادن قدرت مطلق دچار جنون شده، از یاد می‌برد که «انسان/مرد» است، او بدل به اسلحه یا تازیانه می‌شود و به مردمانی هجوم می‌برد که آن‌ها را انسان نمی‌پندارد،

کسانی که در نتیجه‌ی این مواجهه‌ی خشن خودشان نیز بدل به اسلحه و تازیانه می‌شوند.

به نظر می‌رسد در این نمایش مردمان بسیاری فراموش شده‌اند. این مردم چه کسانی هستند؟ آن مرد/انسان آینده کیست؟ به ما گفته شده که استعمارزده در نتیجه‌ی زور و خشونت «انسان» می‌شود، اما می‌دانیم که خشونتی که استعمارزده به کار می‌گیرد در ابتدا متعلق به شهرک‌نشین بوده است. آیا استعمارزده خود را از خشونت شهرک‌نشین می‌رهاند و آیا این رهایی شرط «انسان شدن» استعمارزده است؟ سارتر به روشنی اظهار می‌دارد که این «خشم ناگفتنی» که اشکال مختلف اومانیسیم آن را محکوم می‌دانند «آخرین مأمن انسانیت ایشان است».^{۲۵} سارتر در این خشم، هم آثار میراث استعماری را مشاهده می‌کند و هم رد این میراث را، قسمی گره و تناقض که در نهایت منجر به ایجاد وضعیتی تحمل‌ناپذیر و سپس خواست دگرگونی تمام‌وکمال آن می‌شود. آنگاه که زندگی در گرسنگی و قحطی و سرکوب بی‌پایان بدتر از مرگ به نظر برسد، خشونت به گزینه‌ای بدیهی تبدیل می‌شود. سارتر در این مرحله می‌نویسد: «یک وظیفه، یک هدف: از بین بردن استعمار به هر قیمتی».^{۲۶} تصویری که از خشونت شورشی ترسیم می‌کند قرار است به ما کمک کند که فردی را که تحت چنین سرکوبی است، درک کنیم. به این ترتیب در کار بازسازی قسمی وضعیت روانی تلقینی است. همین‌طور می‌توان آن را عقلانی‌سازی تماماً ابزاری از خشونت و در نتیجه گزاره‌ای هنجاری تفسیر کرد. در واقع اعمال خشونت‌آمیزی که استعمارزدایی را ممکن می‌کند، همان اعمالی هستند که انسان/مرد خود را با آن «بازمی‌سازد».^{۲۷} می‌توان گفت سارتر در ضمن توصیف واقعیتی روانی-سیاسی، اومانیسیم جدیدی را پیشنهاد می‌کند که اومانیسیم سابق را خنثی می‌کند، اومانیسیمی که شرط تحقق اجتماعی آن مستلزم مادیت یافتن خشونت است. او می‌نویسد: «هیچ ملاطفتی آثار خشونت را نخواهد زدود: تنها خشونت است که قادر است آن را از بین ببرد».^{۲۸} بی‌تردید، می‌توان پرسید، آیا خشونتی که به منظور زدودن آثار خشونت به کار گرفته شده، به سادگی منجر به ایجاد آثار و میراث جدیدی از خشونت خواهد شد؟

در ضمن، آیا زخم‌ها و زنجیرها برای گرم نگه داشتن تنور انقلاب لازم نبود؟ زخم‌ها و زنجیرها کارکردی دوگانه دارند: در وهله‌ی اول پیامدهای اومانیسیم شکست‌خورده و

سلطه‌ی استعماری اروپاییان را به خودشان بازمی‌گرداند؛ آن‌گاه به ما گفته می‌شود که آن‌ها به منطق اجتناب‌ناپذیر استعمارزدایی در تاریخ حیات می‌بخشند و اکنون دقیقاً همان چیزهایی هستند که اعمال خشونت‌آمیز تحقق‌بخش استعمارزدایی باید آن‌ها را محو کنند. این زخم‌ها و زنجیرها برای اروپایی‌ها نقش آینه و برای استعمارشدگان نقش محرک تاریخی را دارند و اگر هنگام عمل ساختن خود آن‌ها کاملاً دگرگون نشوند، در نهایت انکار می‌شوند. بنابراین آموزه‌های اگزیستانسیال در رابطه با شناسایی و ساختن خود در قسمت‌های پایانی مقدمه‌ی تحریک‌آمیز سارتر پدیدار می‌شوند، آن‌جا که او تأکید می‌کند اعمال خشونت‌آمیز استعمارزده است که در نهایت او را در مقام سوژه‌ی تمام‌عیار اگزیستانسیال برمی‌سازد: «وقتی خشمش فواران می‌کند، شفافیت گم‌شده‌ی خویش را باز می‌یابد و تا آن اندازه که خود را می‌سازد، خود را می‌شناسد».^{۲۹} این مطمئناً روش عجیبی برای ساختن خود است، زیرا به‌نظر می‌رسد که خشونت ناشی از پیشرفتی دیالکتیک است که به‌لحاظ تاریخی اجتناب‌ناپذیر است، اما این جبرگرایی هنوز با نظریه‌ی ساخت خود سازگاری ندارد و تنش میان این دو موضع پیامدهای زیادی دارد.

سارتر مقدمه‌ی خود را با توزیع ضمائر براساس تقسیم کاری دقیق آغاز می‌کند. قانون استعمارشدگان را خطاب قرار می‌دهد؛ سارتر خطاب به اروپایی‌ها و به‌ویژه مرد/انسان لیبرال در فرانسه که خود را در فاصله‌ی اخلاقی و سیاسی مشخصی از وقایع جاری در الجزایر و سایر مستعمرات فرانسه می‌پندارد، سخن خواهد گفت. سارتر خطاب به استعمارشدگان سخن نخواهد گفت، فرض بر این است که او نمی‌خواهد در برابر ایشان جایگاه آموزگار اخلاقی را اشغال کند. او به اروپایی‌ها پیشنهاد می‌کند گوش کنند و موقعیت حاشیه‌ای خود در گفت‌وگو را تجربه کنند. با این حال، جلوتر خشونت استعمارشدگان را با تصویری روان‌شناسانه توصیف و تأکید می‌کند که مرد/انسانی که برای برانداختن رژیم استعماری دست به اعمال خشونت‌آمیز می‌زند به مارکسیسم وجودی خود تحقق می‌بخشد. استعمارزده با از بین بردن شرایط اجتماعی انسانیت‌زدایی، از خود استعمارزدایی می‌کند و با این نفی مضاعف بدل به مرد/انسان می‌شود: «این انسان/مرد جدید زندگی خود را از پایان می‌آغازد: او خود را مرده‌ای بالقوه می‌پندارد».^{۳۰} گفتن اینکه انسان مرده‌ای بالقوه است به این معنی است که او

این بالقوه‌گی را در حال حاضر زندگی می‌کند، به نحوی که مرگ، دیگر خطر محسوب نمی‌شود؛ بلکه به مثابه‌ی قطعیتی معرفتی یا به سان چیزی که وجودش را تعریف می‌کند عمل می‌کند. این همان چیزی است که بابا آن را «زیستن در مرگ» می‌خواند. بنابراین مردن در نهایت تحقق بخشیدن به چیزی است که از پیش به عنوان درست و ضروری تثبیت شده. با این حال، دقیقاً به نام زندگی پیش رو و انسان‌های آینده است که در خدمت نابود ساختن شرایط مرگ اجتماعی می‌میرند.

به خاطر داریم که سارتر در همین مقدمه استدلال آلبر کامو درباره‌ی خشونت پرهیزی را بی‌اعتبار می‌کند.^{۳۱} او می‌گوید، کسانی که به خشونت پرهیزی باور دارند، فکر می‌کنند نه قربانی وجود دارد و نه شکنجه‌گر. اما سارتر تلاش برای دور زدن این تعارض دوگانه را رد می‌کند و تأیید می‌کند که خشونت پرهیزی و انفعال معادل همدستی است. او مستقیماً خواننده‌اش را مورد خطاب قرار می‌دهد و اظهار می‌کند: «انفعال تنها شما را در کنار سرکوب‌گران قرار می‌دهد»^{۳۲}. آنچه مورد نیاز است فروپاشی مفهوم انسان/مرد است، به خصوص اگر آنطور که سارتر می‌گوید، انسان/مرد بودن به معنای همدستی با استعمار است. تنها با فروپاشی این نسخه از مفهوم انسان/مرد است که تاریخ بشر امکان تحقق می‌یابد. سارتر اطلاعات کمی به ما می‌دهد درباره‌ی آنچه کشف نهایی از بشر به آن شباهت خواهد داشت. او در بخش‌های پایانی جستارش که تاریخ نوع بشر را تصور می‌کند، اشاره‌ی کوتاهی می‌کند به این‌که: «روزی محقق خواهد شد»^{۳۳}. سارتر به ما می‌گوید، زمانی که بشریت به این وضعیت برسد دیگر «نه به عنوان مجموع ساکنان زمین بلکه به مثابه‌ی وحدت نامتناهی تقابل‌های آن‌ها تعریف خواهد شد»^{۳۴}.

در اواخر این متن که در کل دفاعیه‌ای از خشونت محسوب می‌شود، سارتر تغییر جهت می‌دهد و ابهام بنیادین خود نسبت به مواضعش درباره‌ی خشونت را نشان می‌دهد، ابهامی که رونالد سانتونی در اثر اخیرش *سارتر درباره‌ی خشونت: به طرز عجیبی دوبله‌شده*^{۳۵} به خوبی نشان داده. بدیهی است در این چشم انداز از وحدت نامتناهی تقابل میان ساکنان زمین، نیاز و آسیب‌پذیری جسمانی بدل به ابژه‌ی بازشناسی و توجه متقابل خواهد شد. اگر آنچه قانون درباره‌ی خشونت می‌گوید را لحاظ کنیم، متوجه می‌شویم که خشونت در غلبه بر استعمار جایگاه خود را دارد، اما همراهی آن با قسمی

نیپیلیسم و ویژگی خورنده‌ی نفی مطلق را بازمی‌شناسد. او اگرچه استدلال می‌کند که در چنین شرایطی ممکن نیست غیر از این باشد، همین‌طور معتقد است بر شرایط سرکوب باید به کلی غلبه کرد تا زندگی اجتماعی دیگر غرق در خشونت نباشد. نکته‌ی قابل‌توجه در موضع قانون (شاید شدیدتر از آن که سارتر بخواهد آن را تصدیق کند) این است که دقیقاً/انضمامی کردن شرایط اجتماعی خود بدن را تاریخی می‌کنند. بدن، کوفته و فروکاسته به سکوت صرفاً مثالی از شرایط سلطه‌ی استعماری نیست؛ بلکه ابزار و اثرات آن است. سلطه‌ی استعماری‌ای که بدون این ابزار و اثرات وجود ندارد. اگر استعمار را چیزی پیشینی و جدا و «شرایط» تحلیلی و تاریخی جدا از بدن مورد پرسش فهم می‌شود، خلع بدن صرفاً اثر استعمار نیست. برعکس، بدن حیات پویا یا در واقع بی‌جان/این شرایط تاریخی است که بدون آن/استعمار نمی‌تواند وجود داشته باشد. استعمار مرگ معناست، استقرار بدن در مرگ اجتماعی، مانند بدنی که امکان‌هایش را به‌سان مرگ می‌زید و تنفس می‌کند و از این‌رو نیروی خود را در سطح جسمانی و عاطفی به‌کار می‌گیرد و بازتولید می‌کند.

چنین به‌نظر می‌رسد که هر تلاشی برای بازسازی انسان بعد از اومانیسیم، بعد از همدستی اومانیسیم با استعمار، شامل فهمی از انسان به‌مثابه‌ی وجودی است که می‌تواند بمیرد پیش از اینکه تنش مرده باشد، کسی که مرگ را در دل زندگی می‌زید. اگر انسان‌ها موجوداتی هستند که برای تنفس، حرکت و زندگی وابسته به شرایط اجتماعی هستند، آنگاه قانون دقیقاً در سطح روانی-فیزیکی است که انسان را بازتعریف می‌کند. روانی که غیراصلی بودن و بدنی که محرومیت از تحرک بنیادینش آن‌ها را خرد کرده. مکان‌هایی وجود دارد که نمی‌تواند برود، جمله‌های اول شخصی که در آن‌ها جای نمی‌گیرد یا قادر به بیان‌شان نیست، راه‌هایی برای شناخت و محافظت از خود تحت‌عنوان «من» وجود دارد که از آن‌ها محروم است. او خود را در خطاب دیگری که «شما» می‌خواندش، باز نمی‌شناسد، تا جایی که وقتی خودش را خطاب قرار می‌دهد، هدفش را در نوسان میان قطعیت عدم-وجودش و تصور افراطی از توان آینده‌اش، گم می‌کند. هر چند از این وضعیت نوعی کیش مردانگی پدیدار می‌شود، شاید توصیفی که قانون از فانتاسم [اوهم] قدرت عضلانی به دست می‌دهد، قادر به توضیح آن باشد. او با خیانت به اتحادی که با طبقه‌ی تحصیل‌کرده‌ی اروپایی و پروژه‌های تمدنی دارد، از

خشونت، خشونت پرهیزی: سارتر درباره‌ی قانون

«بومی» الجزایری سخن می‌گوید و تصویری از شرایط روانی او ترسیم می‌کند. او در ابتدا واقعیت محدودیت فضایی را شرح می‌دهد: بومی محصور است، او متوجه می‌شود که مکان‌هایی وجود دارد که او نمی‌تواند برود و این محدودیت تحرک فضایی او را تعریف می‌کند. در نتیجه، تصویری که از خودش دارد و این محدودیت را جبران می‌کند، شکل اغراق‌آمیزی به خود می‌گیرد:

به همین دلیل است که رؤیاهای فرد بومی رؤیاهایی عضلانی هستند، رؤیاهایی مربوط به عمل و رؤیاهایی تهاجمی. خواب می‌بینم که می‌پریم، شنا می‌کنم، می‌دوم یا از چیزی بالا می‌روم. خواب می‌بینم که از خنده منفجر می‌شوم، روی یک پا از رودخانه عبور می‌کنم یا ماشین‌ها دسته‌دسته تعقیب می‌کنند اما هیچ‌گاه به من نمی‌رسند.^{۳۶}

قانون این عضلانی بودن افراطی و توان ابرانسانی کنش را جبران‌کننده، ناممکن، خیالی اما قابل‌درک در چنین شرایطی تلقی می‌کند. وقتی ادعا می‌کند که ستم‌دیده رؤیای تبدیل شدن به ستمگر را دارد، توصیفی روانی-اجتماعی از فانتاسم‌هایی که زاده‌ی این شرایط هستند، ارائه می‌کند. او لزوماً به نفع آن‌ها استدلال نمی‌کند، حتی اگر با خشونت پرهیزی و مصالحه به‌عنوان گزینه‌های سیاسی در طول جنگ استقلال ۱۹۶۱ مخالفت کند. استدلال او استراتژیک است: اگر استعمارزادگان خشونت را برمی‌گزینند به این دلیل است که از پیش به‌تمامی درون آن هستند. خشونت اعمال‌شد به ایشان تنها مربوط به گذشته نیست؛ آن‌ها همچنان از خشونت در رنجند و بنابراین خشونت افق زندگی سیاسی ایشان را شکل می‌دهد. از این‌رو بحث بر سر گرفتن آن و از نو شکل دادن به آن است. قانون می‌نویسد «اکنون مسئله بر سر درک این خشونت همزمان با بازجهت‌دهی به خود است».^{۳۷} در این‌جا بی‌تردید از خشونت به‌مثابه‌ی شیوه‌ی زندگی یا در مقام هدفِ هنجاری جنبشی اجتماعی، دفاع نشده است. بلکه ابزاری در خدمت خلاقیت است.

بی‌شک پرسشی که روی می‌نماید این است که بدانیم آیا خشونت ابزاری صرف باقی می‌ماند یا جامعه‌ی سیاسی‌ای را که با ابزار خشونت بازآفریده شده، تعریف، تسخیر

و متأثر می‌کند. این پرسشی است که نه قانون و نه سارتر طرح می‌کنند. چه قصدمان بازآفرینی انسان یا ساختن جامعه‌ای باشد که به‌مثابه‌ی وحدت تقابل‌های بی‌نهایت تعریف شود و یا تحقق بخشیدن به استعمارزدایی باشد، ناگزیریم از خود بپرسیم که آیا خشونت نقشی در معنای آفرینش خود یا جامعه و استعمارزدایی بازی می‌کند. واضح به‌نظر می‌رسد که در تصور جامعه‌ای که به‌مثابه‌ی وحدت تقابل‌های نامتناهی تعریف می‌شود، خشونت از بین می‌رود و نیز با تحقق تمام‌و‌کمال استعمارزدایی، خشونت دیگر نقشی برای ایفا نخواهد داشت — چنانچه این هدف اساساً ممکن باشد. در چهارچوب ساختن خود است که نقش خشونت را به‌سختی می‌توان درک کرد. به‌سهولت می‌توان گفت که تنها در شرایط استعمار است که خشونت به‌مثابه‌ی ابزاری کلیدی ظاهر می‌شود که انسان خود را با آن می‌سازد و در بیرون از شرایط استعمار دیگر نیازی به ابزار خشونت‌آمیز برای ساختن خود نیست. این موضع از موضعی که نفی خشونت‌بار را شیوه‌ی آفرینش خود می‌داند متفاوت است، یا به عبارت دیگر از این برداشت که هر نوع آفرینش خود، به‌نحو خودکار مستلزم خشونت است. قانون در دوزخیان روی زمین به‌صراحت می‌گوید که وظیفه‌ی استعمارزدایی، آفرینش یا اختراع «انسانی نو»^{۳۸} است، انسانی که صرفاً بازتاب وفادارانه‌ی انسان اروپایی نباشد.

آیا نزد قانون می‌توان به آفرینش خود، خارج از مفهوم خشونت اندیشید؟ و اگر نه، آیا به این دلیل است که استعمار خشونت را ضروری ساخته، بستری که تخیل خود قانون را در ۱۹۶۱ محدود می‌سازد؟ آیا او در پایان کتابش، جایی برای تصور امکان شیوه‌ی جدیدی از آفرینش خود نگه می‌دارد؟ و اگر نمی‌تواند آن را به‌دقت توصیف کند، به این دلیل است که او در لحظه‌ای از تاریخ نیست که چنین شیوه‌ای قابل تصور باشد؟

روشن به‌نظر می‌رسد که تحت استعمار بودن به‌معنای تحقیر شدن در مقام انسان است و این اختگی تحمل‌ناپذیر است. به زن تحت استعمار تجاوز می‌شود یا مورد بی‌اعتنائی قرار می‌گیرد و از نظر قانون این توهین برای مرد و همسر سنگین‌تر است تا برای خود زن. ری چاو و بعضی دیگر به بررسی مردانگی جاری در آثار قانون پرداخته‌اند و من روی آن درنگ نخواهم کرد.^{۳۹} اما قصد دارم روی دو استدلال که شیوه‌ی دیگری از اندیشیدن را به ما نشان می‌دهند، تأکید کنم. در وهله‌ی نخست، به‌نظر می‌آید

مواجهه‌ی قانون با فانتزی خشونت مردانه به مثابه‌ی جبران کننده، نشان می‌دهد که او بعد خیال‌پردازانه‌ی مردانگی افراطی را درک می‌کند. بنابراین ایده‌آلی اخلاقی نیست که استعمار شده باید به آن میل کند، بلکه مؤلفه‌ایست که به مبارزه برای استعمارزدایی انگیزه می‌بخشد. قائل بودن به این تمایز مهم است، زیرا در نتیجه‌ی آن، در شرایط استعمارزدایی، مردانگی افراطی نیروی خود را در مقام انگیزه‌ی جبران و شیوه‌ی خیال‌پردازانه‌ی ساختن خود از دست می‌دهد. مرد جنسیت‌مند باید مانند موجودی صرفاً میرا از رودخانه عبور کند: استعمارزدایی وعده‌ی قدرتی الهی نمی‌دهد؛ یا اگر بدهد، وعده‌ایست که محقق نخواهد شد.

هرچند سارتر استفاده‌ای محدودکننده از «شما» برای برساختن و ویران کردن مخاطبان اروپایی خود و برای جدا ساختن دو گروه برادری متفاوت – برادران استعمارگر و برادران استعمار شده – می‌کند، قانون قسم دیگری از خطاب مستقیم را پیشنهاد می‌کند که از این تقابل صلب فرا می‌رود و احتمالاً امکان اندیشیدن به انسان مستقل از «مرد» را به وجود می‌آورد. برای مثال زمانی که در پایان پوست سیاه، صورتک‌های سفید دعایی خطاب به بدن خود می‌خواند، «ای تن من، مرا بدل به انسانی کن که همیشه می‌پرسد!»^{۴۰} او خواهان نوعی گشودگی است که همزمان جسمانی و آگاهانه باشد. او خود را خطاب می‌کند و در جست‌وجوی این است که با مورد خطاب قراردادن مستقیم بدنش، خود را بسازد. قانون گویی در مقابله با زنده-مرده‌ی عاطفی-روانی که سرشت‌نمای تجربه‌ی زیسته‌ی استعمارزده است، می‌خواهد از طرف بدن جست‌وجویی گشوده را برانگیزد. در جمله‌ای که پیش از آن آمده، قانون نوع دیگری از جمع‌بودگی را طرح می‌ریزد: «ما دوست داریم دیگران، مانند ما، بعد گشوده‌ی هر آگاهی را احساس کنند»^{۴۱}. او خواستار بازشناسی هویت ملی یا جنسیت خود نیست، بلکه خواهان عمل جمعی قسمی بازشناسی است که به تمام آگاهی‌ها جایگاهی بی‌نهایت گشوده و نامشخص اعطا می‌کند. و اگر قانون نمی‌توانست پیش‌بینی کند که چنین بازشناسی کلی‌گرایی چه معنایی برای مناسبات جنسیت خواهد داشت، ما می‌توانیم دست‌کم، پیامدهای طرح او را حدس بزنیم، طرح‌هایی که بی‌تردید حامل دیدگاهی رادیکال‌تر از طرح‌های ده سال بعد خود او در دوزخیان روی زمین بود. «ای بدن من» – این فریاد تحقق‌بخش نوعی بازتاب است، کلامی که خطاب به خود است، خطاب به

بدنی که نیست، بدنی که در غیراصولی بودن خود خرد شده، اما نوعی پرسشگری دائمی و گشوده را پیش می‌نهد. بدنی که قانون خطاب به او استغاثه می‌کند، برایش به‌مثابه‌ی گشودگی به سوی جهان و جمع بودن از بنیاد برابری طلب است. دعای قانون نه خطاب به خدا بلکه خطاب به بدن است، بدنی که دقیقاً با آنچه نمی‌داند، مشخص شده است. تردیدی نیست که علی‌رغم تفاوت‌های عمیق میان این دو متن، همین لحظه را در پایان دوزخیان روی زمین هم می‌یابیم. در پایان دوزخیان روی زمین، قانون هنوز نمی‌داند با تحقق استعمارزدایی چه نسخه‌ی جدیدی از انسان به وجود خواهد آمد. آینده گشوده است، و قانون ادعای دانستن یا تجویز آنچه خواهد آمد را ندارد.

علاقه‌ی من به شیوه‌ی قانون در خطاب قراردادن بدنش برای بازگشودگی به‌سوی جهان و به‌نحوی رادیکال‌تر، برای پیوستن به دیگران در بازشناسی «بعد گشوده‌ی» همه‌ی آگاهی‌ها، دقیقاً به این خاطر است که این فراخوان ممکن است جانشینی برای مردانگی افراطی و قاطع خشونت ضداستعماری پیش‌نهد.

درست است که قانون پوست سیاه، صورتک‌های سفید را نه سال پیش از دوزخیان روی زمین نوشت، اما شاید بتوانیم این دو متن را در کنار یکدیگر بخوانیم و از خود بپرسیم این اختراع جدید از انسان یا حتی این مفهوم از انسان شامل چه چیزی است. به‌علاوه، دعوت به اسلحه، نقد صلح‌طلبی و سازشکاری مستلزم این است که اکنون با آگاهی پلیس، مرد سفید الجزایری یا افسر دولت در مقام دارنده‌ی «ساحت گشوده» مواجه نشویم. در واقع خشونت نسبت به دیگری این آگاهی را می‌بندد، زیرا براساس منطق خشونت، ساحت گشوده‌ی آگاهی دشمن ممکن است آگاهی من را در خطر قرار دهد. بر اساس دوزخیان روی زمین، اگر تحت استعمار زندگی کنم، آنگاه قادر به گشودن آگاهی خود نیستم مگر در صورت بستن آگاهی دیگری. این نبرد زندگی و مرگ است. وقتی نسبت به دیگری خشونت می‌ورزم – نسبت به کسی که مرا سرکوب می‌کند، این سرکوب را نمایندگی می‌کند یا کسی که در آن مشارکت می‌کند – در آن لحظه بستری برای ساختن خودم و همچنین برای ساختن مفهوم جدیدی از انسان، مفهومی که وابسته به سرکوب یا خشونت نژادی و استعماری نیست، خلق می‌کنم.

در پایان پوست سیاه، صورتک‌های سفید قانون با خود سخن می‌گوید. این شیوه‌ی خطاب در مقدمه‌ی سارتر بررسی نشده است، اما شاید بتوان آن را شورشی‌ترین

کنش‌های گفتاری فانون دانست، چرا که تمثیلی از ظهور ظرفیت استعمارزده برای ساختن خویش است، بدون این که مشروط به هرگونه ضرورت تاریخی یا علی شده باشد. از نظر فانون تنها با خودسازی و خودکاوی است که می‌توان شرایط ایده‌آلی برای جهانی انسانی مهیا ساخت. فانون می‌نویسد: «چرا صرفاً برای لمس دیگری تلاش نکنم، برای حس کردن دیگری و برای آشکار کردن دیگری نزد خودم؟»^{۴۲} این جمله در قالب سؤال طرح می‌شود و به‌نظر می‌رسد خودکاوی به‌نحو خودکار دلالت بر این رابطه‌ی پرسش‌گرانه با دیگری دارد. فانون این امر را کاملاً روشن می‌سازد و وقتی در جمله‌ی بعد می‌نویسد: «آیا آزادی از آن‌رو به من اعطا نشده که دنیای تو را بسازم؟»^{۴۳} در این مرحله مشخص نیست که این «تو» به استعمارزده اشاره دارد یا به شهرکنشین و یا این که تلاشی است برای رسیدن به دیگری، قسمی رابطه که به بندگی عامدانه‌ی «من» منجر می‌شود که خویش‌تن را خارج از خود و گرفتار در دنیای دیگران می‌یابد. خودکاوی صرفاً چرخشی رو به درون نیست بلکه شیوه‌ای از خطاب است: «ای تن من». این خطابی است به حیات جسمانی خود، احیای بدن در مقام پایه‌ی توان عمل، و همچنین خطابی به دیگری: خطابی ناگهانی و مستقیم و تماسی که بدنی آن را تسهیل کرده است که به دلایل پیچیده، متعهد است، برای تمامی آگاهی‌ها قائل به بُعدی گشوده باشد. اگر بدن خود را به روی «شما» بگشاید، به‌گونه‌ای گشوده خواهد بود که دیگری نیز، به واسطه‌ی ابزارهای جسمانی، قادر به خطاب قراردادن «شما» می‌باشد. در این دو شیوه‌ی خطاب، به‌طور ضمنی با ایده‌ای از بدن مواجه می‌شویم که با لمس کردن، خطابی گشوده را نه تنها در نسبت با دیگری لمس شده بلکه در نسبت با همه‌ی بدن‌ها تضمین می‌کند. به این معنا، به‌نظر می‌رسد که قسمی بدن‌سازی مجدد اومانیسیم شکل می‌گیرد که جایگزینی است برای خشونت یا، به‌نحو متناقضی، ایده‌ی انسانی که به آن تظاهر می‌کند (که برای محقق ساختنش در نهایت باید آن را رد کند). فانون در این‌جا، برخلاف ایده‌ای که ساختن خویش را بدون خشونت ناممکن می‌داند، حقیقتی فلسفی را ترسیم می‌کند که خلق خود بدون «شما» ممکن نیست و اینکه «خود» دقیقاً در شیوه‌ای از خطاب شکل می‌گیرد که اجتماعیت مؤسس خود را بازشناسد.

وقتی سارتر می‌نویسد: «برای فانون چه اهمیتی دارد که شما اثرش را بخوانید یا نه؟ او برای برادرانش می‌نویسد و خبائث‌های قدیمی ما را برایشان برملا می‌کند...» به نظر می‌رسد می‌خواهد به ما بگوید که نمی‌توانیم دوزخیان روی زمین را در پرتو «شما» بی‌بخوانیم که پوست سیاه، صورتک‌های سفید به آن اختصاص یافته. درست است که فانون در نتیجه‌گیری دوزخیان روی زمین «رفقا» و «برادران»ش را خطاب قرار داده است. «شما»یی که متن پیشین با آن پایان می‌یابد، محدود و مشخص است اما متوجه می‌شویم که فانون حتی در دوزخیان روی زمین از ایشان نمی‌خواهد که به هویتی قومی یا ملی بازگردند؛ نه، او از آن‌ها می‌خواهد نوع جدیدی از انسان را خلق کنند و براساس آن جهان شمولی‌ای را بی‌آغازند که هیچ‌گاه روی زمین مستقر نبوده است – دوزخی حقیقتی است. در واقع، ما نمی‌دانیم این انسان جهان‌شمول چه شکلی پیدا می‌کند، به‌نحوی که گشودگی پوست سیاه، صورتک‌های سفید – گشودگی به سوی «شما»، که بدن آن را تسهیل می‌کند – در گشودگی‌ای که متن بعدی با آن پایان می‌یابد، طنین پیدا می‌کند. حتی در دوزخیان روی زمین، در نهایت این توقع وجود دارد، انتظار ابداع، امر نو و گشایشی که شاید به خشونت‌ی پیشینی وابسته باشد اما انحلال آن را نیز پیش فرض می‌گیرد.

طلب فانون خطاب به بدن، طلب گشایش و پرسشگری، که بدن را متعهد به تلاش و مبارزه برای بازشناسی ساحت گشوده‌ی تمام آگاهی‌های بدنمند دیگر می‌کند، این مبارزه برای جهان‌شمولی‌ای نو شاید دقیقاً جایی آغاز می‌شود که استعمارزدایی پایان می‌یابد. این به‌لحاظ فلسفی به این معنی است که در واقع پوست سیاه، صورتک‌های سفید باید از دوزخیان روی زمین پیروی کند. تلاش برای «لمس» «شما» یا «تو» در پوست سیاه، صورتک‌های سفید با تماسی که نفی خشونت‌آمیز ایجاد می‌کند بسیار متفاوت به نظر می‌رسد. وقتی سارتر به وحدت تقابل‌های نامتناهی تمام ساکنان زمین اشاره می‌کند، فراخوانی برای توان خشونت‌ورزی افراد نیست، بلکه خطایی به نیازهای متقابلی است که واقعیت بدنمند بودن متضمن آن است: نیاز به خوراک، سرپناه، محافظت از حیات و آزادی، ابزارهای بازشناسی، شرایط کار و مشارکت سیاسی، که بدون آن‌ها هیچ انسانی قادر به بروز و حفظ خود نخواهد بود. به این معنا انسان از جنس امکان و آرزوست، وابسته و هنوز محقق نشده.

واکنش خارق العاده‌ی سارتر در مصاحبه‌اش با میشل کونتا در سال ۱۹۷۵ را به یاد بیاورید، جایی که به این ایده اشاره می‌کند که «حیات سوژکتیو» «اعطا» و «داده» شده است. در مقدمه‌ی دوزخیان روی زمین سارتر نمی‌تواند استعمارشدگان را خطاب قرار دهد، آنجا جایش نیست. با این حال بدون چنین خطابی چطور سیاست جدیدی از انسان ممکن می‌شود؟ به نظر می‌رسد سارتر در این مصاحبه‌ی مؤخر می‌داند که آینده‌ی انسان را شیوه‌ی خاصی از خطاب برقرار می‌کند که جنسیت را از نو سازمان‌دهی می‌کند، و این یادآور فانون و شیوه‌ی او در خطاب قراردادن «خود» و «تو» است.

ما بدن‌هایمان را در اختیار همه قرار می‌دهیم، حتی بیرون از هر نوع رابطه‌ی جنسی: از طریق نگاه و تماس‌ها. [...] اگر می‌خواهیم واقعاً برای دیگری وجود داشته باشیم، به‌مثابه‌ی بدن، بدنی که بی‌وقفه برهنه شود – حتی اگر هرگز چنین نکنیم – ایده‌ها برای دیگری باید به‌گونه‌ای باشند که گویی از بدن می‌آیند. کلمات را زبانی در دهان شکل می‌دهد. تمام ایده‌ها باید این‌طور به‌نظر برسند حتی مبهم‌ترین، گذراترین و درک‌ناپذیرترین آن‌ها. به عبارت دیگر، این پنهان‌کاری و رازداری، که قرن‌ها مایه‌ی افتخار زن و مرد بود و به‌نظر من حماقت بود، دیگر نباید وجود داشته باشد.^{۴۴}

اگرچه سارتر به شفافیتی ناممکن امید دارد، چنین ایده‌آل ناممکنی برای او حافظ ایده‌آل بودن و بالفعل بودنِ نامتناهی خود میل است. البته «شرافت زن و مرد» آن‌ها را در مناسباتی متمایز نگه می‌دارد و این تفاوت را مفصل‌بندی و حفظ می‌کند، اما این تمام موضوع نیست. اگر عقیم‌سازی نشانه‌ی انسانیت‌زدایی باشد، آنگاه مردانگی هنجار فرضی انسان بودن است. هنجار افتراقی به‌نوبه‌ی خود تنها می‌تواند انسانیت‌زدایی کند، به‌نحوی که اگر در این اعترافات عجیب نهایی، فانون و سارتر هر دو بپذیرند که لمس و شیوه‌ای از تسلیم وجود دارد که رابطه با «شما» را برقرار می‌کند، آنگاه به‌نظر خواهد رسید که به جای نزاع حول این که کدام اجتماع از نرها باید غالب باشد، ضمیری خواهیم

یافت که جنسیت آن نامشخص و گشوده است. هانا آرنت بود که می‌گفت سؤال «تو چه کسی هستی؟» اساس دموکراسی مشارکتی است. آدریانا کواررو، فیلسوف و فمینیست ایتالیایی بر همین اساس بازارش‌بخشی به «تو» را در قلب سیاست پیشنهاد می‌کند.

«شما» به‌خوبی قادر است جای «مرد/انسان» را در جست‌وجوی انسان در ورای افق ساخته‌ی اومانیسیم بگیرد. اگر رابطه‌ای میان این «شما» که در جست‌وجوی شناختش هستیم، که جنسیتش نامعلوم است، ملیتش را نمی‌توان حدس زد و مرا وادار به ترک خشونت می‌کند وجود داشته باشد، آن‌گاه این شیوه‌ی خطاب امکان ابراز امیدواری نه تنها برای آینده‌ای بی‌خشونت برای انسان، بلکه امید مفهوم جدیدی از انسان را می‌دهد که در آن لمسی که خشونت‌آمیز نباشد پیش‌شرط تأسیس آن است.

مشخصات منبع:

Butler Judith, «Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon», Graduate Faculty Philosophy Journal, volume XXVII, n° 1, 2006, pp. 3-24.

¹ . Sartre Jean-Paul, «Préface» à l'édition de 1961, in Fanon Frantz, Les Damnés de la terre, Paris, La Découverte, «Poche/Essais», 2002, p. 22. L'édition Gallimard de 1991 omet la préface de Sartre ;

ترجمه‌ی جدید این اثر به قلم ریچارد فیلکاکس دربردارنده‌ی مقدمه‌ی سارتر، به‌علاوه‌ی شرحی از هومی‌باباست.

² . برای مباحث بیشتر در این خصوص، نگاه کنید به:

Butler Judith, Le Récit de soi, Paris, Puf, «Pratiques théoriques», 2007.

³ . Sartre Jean-Paul, «Préface», op. cit., p. 22.

⁴ . نگاه کنید به:

Patterson Orlando, Slavery and Social Death: A Comparative Study, Cambridge, Harvard University Press, 1982; et JanMohammed Abdul, The Death-Bound Subject, Durham, Duke University Press, 2005.

⁵ . Sartre Jean-Paul, «Préface», op. cit., p. 24.

⁶ . Ibidem, p. 22.

⁷ . Ibidem, p. 23.

⁸ . Ibidem, p. 24.

9 . Bhabha Homi, «Framing Fanon», préface à Fanon Frantz, *The Wretched of the Earth*, trad. Richard Philcox, New York, GrPress, 2004, p. XI.

10 . Idem.

11 . Idem.

12 . Ibidem, p. XIV.

13 . Ibidem, p. XVI.

14 . Idem.

15 . Ibidem, p. XXXIV

16 . Sartre Jean-Paul, «Préface», op. cit., p. 25.

17 . Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 44.

18 . Sartre Jean-Paul, «Préface», op. cit., p. 25

19 . Idem.

20 . Idem.

21 . Ibidem, p. 24.

22 . Ibidem, p. 25.

23 . Idem.

24 . Ibidem, p. 32.

25 . Ibidem, p. 26.

26 . Ibidem, p. 28.

27 . Ibidem, p. 34.

28 . Ibidem, p. 29.

نگاه کنید به والتر بنیامین درباره‌ی خشونت الهی که ردپای گناه را می‌زداید:

Benjamin Walter, «The Meaning of Time in the Moral Universe», in Bullock Marcus, Jennings Michael W. (eds), *Walter Benjamin : Selected Writings. Volume 1, 1913-1926*, Cambridge, Belknap, 1996, pp. 286-287.

29 . Sartre Jean-Paul, «Préface», op. cit., p. 29.

30 . Ibidem, p. 30.

31 . سارتر مستقیماً از کامو نام نمی‌برد، اما به وضوح -در میان متون دیگر - به دو متن «سوسیالیسم

چوبه‌های دار» و «قمار نسل ما» ارجاع می‌دهد که هر دو در سال ۱۹۵۷ در مجله‌ی دومن منتشر شدند.

32 . Sartre Jean-Paul, «Préface», op. cit., p. 32.

33 . Ibidem, p. 33.

34 . Idem.

35 . Santoni Ronald, *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*, Pennsylvania University Park, Penn State Press, 2003, pp. 67-74.

36 . Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 53.

37 . Ibidem, p. 59.

38 . Ibidem, p. 305.

39 . Chow Rey, *Primitive Passions: Visuality, Sexualities, Ethnography and Contemporary Chinese Cinema*, New York, Columbia University Press, 1995.

⁴⁰ . Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, « Point/Essais », 1971, p. 222.

⁴¹ . Idem.

⁴² . Idem.

⁴³ . Idem.

⁴⁴ . *Propos de Jean-Paul Sartre*, recueillis par Michel Contat, Le Nouvel Observateur, 23 juin et 7 juillet 1975.