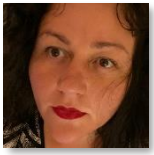
www.pecritique.com

آبان
۱۴۰۵

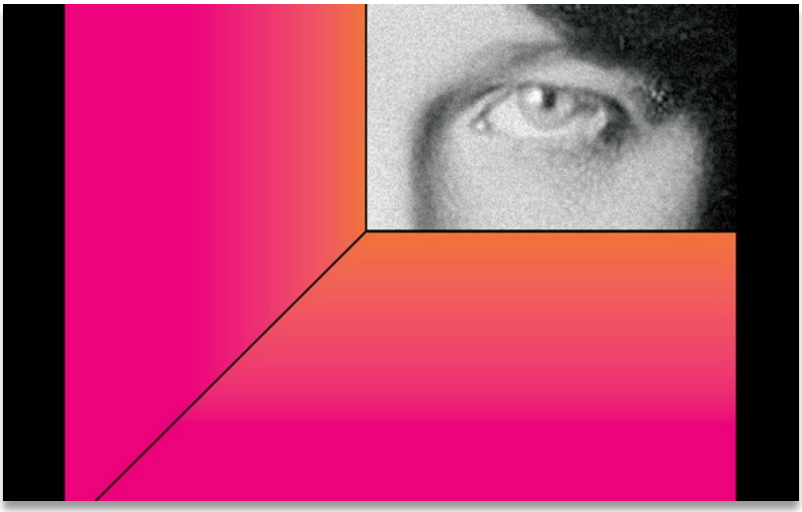
نقد اقتصاد سیاسی

به‌سوی فرداهای فمینیستی و ضدفاشیستی



گفت‌وگو با اوا مایفسکا

پریا رحیمی



اِوا مایفسکا استاد دانشگاه، اندیشمند فمینیست و فعال سیاسی اهل لهستان است. هویت چندوجهی او فهم‌اش از فاشیسم را صیقل داده است و پروژه‌ی فمینیستی- ضدفاشیستی او را عمیقاً متأثر ساخته است. کتاب او، *ضدفاشیسم فمینیستی: پادعموم‌های امر مشترک*[1] (لندن: ورسو، ۲۰۲۱)، بر مجموعه‌ای غنی از روایت‌های کنشگرانه، لحظه‌های سرنوشت‌ساز جنبش فمینیستی لهستان و زمینه‌های سیاسی گسترده‌تر استوار است که با تجربه‌های زیسته‌ی خود او در مقام پژوهشگر و کنشگر درهم تنیده‌اند. نمونه‌های عینی و مطالعه‌های موردی ارائه‌شده در این اثر، بی‌هیچ گسستی با چارچوب نظری دقیق او پیوند خورده‌اند؛ چارچوبی که ریشه‌هایی عمیق در فلسفه‌ی سیاسی مارکسیستی دارد.

عنوان فرعی کتاب، «پادعموم‌های امر مشترک»، بازتاب‌دهنده‌ی یکی از نوآوری‌های نظری مایفسکا است: تلفیقی از مفهوم «پادعموم‌ها»ی نانسی فریزر با مفهوم «امر مشترک» آنتونیو نگری و مایکل هارت. مایفسکا با بازتفسیر خلاقانه‌ی این دو نظریه، آن‌ها را در راستای پاسخ‌گویی به دغدغه‌های فمینیستی در مواجهه با سیاست‌های فاشیستی به کار می‌گیرد. او از یک‌سو نگاهی فمینیستی به مفاهیم «انبوه خلق» و «امر مشترک» نگری و هارت می‌اندازد و از سوی دیگر، پادعموم‌های فریزر را به منشی سیاسی، چپ‌گرا و جهان‌شمول پیوند می‌زند.

یکی دیگر از مداخلات نظری و تلفیقی در اثر او، مفهوم «مقاومت ضعیف» است که از «مسیانیسم ضعیف»[2] والتر بنیامین الهام می‌گیرد. روش‌شناسی مایفسکا، یعنی آرشیوپژوهی تاریخی ستم‌دیدگان، و فلسفه‌ی سیاسی برابری‌خواه و غیرنخبه‌گرای او، تفسیر فراگیرتر وی از اصطلاح بنیامین در رساله‌ی «تزهایی در باب فلسفه‌ی تاریخ» را توضیح می‌دهد. در این گفت‌وگو با اوا مایفسکا، درباره‌ی کتاب *ضدفاشیسم فمینیستی*، خشونت‌های جاری در فلسطین، و آموزه‌هایی صحبت کرده‌ایم که مارکسیسم معاصر می‌تواند از فمینیسم فراگیرد.

احتمالاً بسیاری از خوانندگان این گفت‌وگو هنوز با کتاب یا پروژه‌ی شما آشنا نیستند. بیایید از همان نقطه‌ی آغازین شروع کنیم: عنوان کتاب شما. بیایید آن را بشکافیم و به هر یک از عناصرش دقیق‌تر بپردازیم. نخست، فاشیسم را چگونه تعریف می‌کنید؟

در سال‌های اخیر، به‌کارگیری مفهوم «فاشیسم» برای من چالش‌برانگیز بوده است. همه می‌گفتند فاشیسم امری تاریخی است و امروز با چیز دیگری مواجه‌ایم. پاسخ من به آن‌ها این بود که: «من برخاسته از سنت فلسفه‌ام و دوست دارم چیزها را بیازمایم؛ پس بیایید این مفهوم را به‌صورت فرضی امتحان کنیم. من دوست دارم اندیشه‌ها آزمون‌پذیر باشند. محض آزمون هم که شده، بیایید ببینیم آیا گرایش‌های فاشیستی امروز شباهتی با گذشته دارند یا نه». من برای تعریف فاشیسم به چند نویسنده ارجاع می‌دهم. اغلب از جورجو آگامبن نقل می‌کنم؛ نظریه‌پردازی که پس از سال‌ها، فلسفه‌ی سیاسی و الهیات سیاسیِ کارل اشمیت را به ما یادآوری کرد. آگامبن در کتاب بسیار مشهور خود، هومو ساکر، مفهوم «وضعیت استثنایی»[۳] را مطرح می‌کند. این ارجاع اصلی من است.

رویکرد من به فاشیسم تاحدودی تشخیصی است. از نظر من، سه شاخص تشخیصی مهم وجود دارد: نخست، تمرکز و اشتغال‌خاطر ناگهانی قدرت دولتی به تأکید بیشتر بر قوه‌ی مجریه. ما سه شکل قدرت داریم: قوه‌ی مقننه، قوه‌ی مجریه و قوه‌ی قضاییه. در این میان، ناگهان قوه‌ی مجریه به قدرتی مطلق و مهم‌ترین بخش حاکمیت بدل می‌شود. این یک عنصر است. شاخص تشخیصی دیگر، تعیین یک «گروه بیرونی» یا مطرود است؛ گروهی که معمولاً یا یهودیان هستند، یا کوئیرها (دگرباشان)، یا زنان. حتی اخیراً در لهستان، زنان به چنین گروه [بیرونی‌ای] بدل شده‌اند که به‌عنوان دشمن قلمداد می‌شوند. این نیز مستقیماً از دکترین کارل اشمیت و فاشیسمی می‌آید که از نسخه‌ی آلمانی دهه‌ی ۱۹۳۰ به‌طور تاریخی با آن آشناییم. در این حالت، یک گروه باید در هیئت «دشمن» نام‌گذاری شود. این نام‌گذاری از یک‌سو در خدمت ایجاد انسجام و یکپارچگی بیشتر در درون ملت و قوی‌ترساختن وحدت درون قدرت حاکم (عمدتاً قدرت حاکم اجرایی) است و از سوی دیگر، این دشمن صرفاً یک نام یا کسی که نقد

می‌شود نیست. دشمن باید نقد شود، تضعیف گردد، از تمامی امتیازها و دارایی‌های مادی و نمادین برهنه شود و در نهایت، طبق دکترین اشمیت و عمل فاشیستی، نابود و محو گردد. من در این‌جا به شانتال موف نیز ارجاع می‌دهم؛ کسی که درباره‌ی «چهره‌ی دشمن» بسیار سخن گفت و به‌درستی فلسفه‌ی اجماع‌گرا[۴] هابرماس و دیگر اندیشمندان معاصر را نقد کرد، اما به‌خطا، آنچه را اشمیت درباره‌ی دشمن گفته بود کم‌رنگ ساخت. در کتاب‌های شانتال موف گاهی چنین احساس می‌شود که گویی این دشمن اساساً مانند دوستی دیگر است، با اندکی تفاوت. اما در اندیشه‌ی کارل اشمیت و در خود فاشیسم چنین نیست. نخست، با به حاشیه راندن قوای قضاییه و مقننه، قوه‌ی مجریه به شکل بنیادین قدرت بدل می‌شود و در رأس قرار می‌گیرد. سپس، دشمن نه‌تنها برای انتقاد یا مخالفت، بلکه برای تبدیل‌شدن به امر منفی حقیقی و دیگریِ حقیقی قرار می‌گیرد؛ همان «دیگری» که مفهوم‌اش را از روان‌کاوی می‌شناسیم، یعنی نقطه‌ی مقابل شهروند خوب و سوژه‌ی مطلوب. این دشمن نه‌تنها باید هدف نقد و مخالفت قرار گیرد، بلکه در نهایت باید از امتیازات، حقوق و حتی هستی نیز برهنه شود. سپس به سومین عنصر قدرت فاشیستی می‌رسیم: قدرت حاکم به این معنا استثنایی می‌شود که قانون وضع می‌کند، اما خود خارج از سپهر حقوقی آن قرار می‌گیرد. این همان کاری است که بیشتر حکومت‌های راست‌گرای کنونی انجام می‌دهند. اگر به ترامپ، [یاروسواف] کاچینسکی[۵] و [ویکتور] اوربان نگاه کنید، می‌بینید می‌کوشند قوانینی وضع کنند که برای دیگران بسیار محدودکننده است، اما خود آن‌ها یا حکومت‌های‌شان به نوعی از شمول آن قدرت معاف هستند.

گذاردن زنان در گروه دشمن تحت حکومت‌های فاشیستی، مرا به وجه کلیدی دیگری از عنوان کتاب شما سوق می‌دهد: فمینیسم. پدرسالاری، جنسیت‌زدگی و زن‌ستیزی تا چه حد با ساختار فاشیسم درهم‌تنیده‌اند؟ افزون بر این، آیا می‌توانید تمایز میان ضدفاشیسم و ضدفاشیسم فمینیستی را توضیح دهید؟ و چرا پیشنهاد ضدفاشیستی شما به‌طور مشخص پیشنهادی فمینیستی است؟

در باب دشمن، البته که در مقایسه با حکومت‌های معمولی، در فاشیسم زنان به‌مراتب بیشتر به دشمن قدرت تبدیل می‌شوند. بنابراین، آنان به معنای دقیق کلمه به دشمن و در حقیقت به غیر-سوژه بدل می‌شوند. آن‌ها همسر خوب نیستند. یک همسر خوب فاشیست دشمن محسوب نمی‌شود، اما در واقع رفتاری که با او می‌شود نیز رفتاری سوبژکتیو نیست؛ گویی او اصلاً سوژه به شمار نمی‌رود. او به یک ماشین باروری، یک مراقب، یا شاید نوعی ربات خانگی بدل می‌شود، اما نه یک انسان واقعی. ازاین‌رو، آنچه فاشیسم با زنان می‌کند نشان می‌دهد که زنان و دگرباشان در بسیاری از موارد به دشمن اصلی تبدیل می‌شوند و نمود آن را می‌توان در دل‌مشغولی مفرط حکومت‌ها و ایدئولوژی‌های فاشیستی امروز با جنسیت و راه‌اندازی «کارزارهای ضدجنسیت» در سراسر جهان دید. روایت ضد همجنس‌گرایی و ضد ترنس همه‌ی فاشیست‌های معاصر فوق‌العاده نیرومند است. در ارتباط با عنصر سوم فاشیسم، می‌توان دید که زنانگی، یا اگر بخواهم تعبیری کم‌تر ذات‌گرایانه به کار ببرم، «زنانگی فرهنگی»- تا چه حد در سناریوی فاشیستی نمی‌گنجد؛ چرا که زنانگی صرفاً امر اجرایی نیست؛ نوعی حس عدالت، برابری، رابطه‌مندی و تعلق دارد. ویژگی‌هایی که اگر قوه‌ی مجریه واقعا بخواهد اجرایی بماند، برای‌اش دردسرساز خواهند بود.

شما به قدرت حاکم، چارچوب‌های حقوقی و نقش سیاسیون اشاره کردید. آیا می‌توانید بیشتر توضیح دهید که فاشیسم مورد بحث در کتاب شما اساساً یک دکترین ایدئولوژیک است یا یک سیستم سیاسی؟ به طور مشخص‌تر، آیا تحلیل شما عمدتاً بر حاکمیت و حکومت‌مندی متمرکز است، یا به سطح کلان یک گفتمان سیاسی جهان‌شمول نیز تسری می‌یابد؟

کلان‌سیاست برای من پرسشی بسیار حیاتی است و به همین دلیل این سؤال را خیلی دوست دارم. به نظرم مهم است که سیاست چپ و نظریه‌ی چپ دوباره به پدیده‌های کلان علاقه‌مند شوند. من از آن دسته افرادی هستم که لحظات برسازنده و پسامدرنیستی را کنار نمی‌گذارند. به گمان‌ام این لحظات فوق‌العاده مهم هستند و می‌کوشم تا حد امکان حفظ‌شان کنم. با این حال، دغدغه‌ی خرده‌سیاست ما را از دیدن تصویر بزرگ‌تر بازداشته است.

بنابراین در برخی برداشت‌ها، غرق‌شدن در خرده‌سیاست ما را تنها به توجه به پدیده‌های بسیار محلی و خاص سوق می‌داد و از نمایه‌های بزرگ‌تر قدرت غافل می‌ماندیم؛ امری که اتفاقاً به ظهور فاشیست‌ها کمک کرد. زیرا وقتی دقیق می‌شویم که چه کسی چه لباسی می‌پوشد یا چه مدل مویی دارد، بحث به‌سرعت به سرقت یا تصاحب فرهنگی کشیده می‌شود. منظورم این است که این موضوعات اهمیت دارند، اما بدون داشتن چشم‌اندازی کلان‌تر به مسائل ژئوپلیتیک استعماری، مدل مو، لباس و تمام این جزئیات، و نیز گفتمانی که در انسان‌شناسی و جنبش‌های کنشگرانه بررسی می‌کنیم، از ماتریس استثماری بزرگ‌تر جدا می‌شوند. و بدین ترتیب، این مسائل به‌آسانی می‌توانند سلاح شوند تا چپ خود را از درون متلاشی کند؛ چرا که در حقیقت این‌گونه اختلافات ما آغاز شده، تداوم می‌یابند و می‌توانند به‌شدت ویرانگر شوند.

برای نمونه، اگر به بریتانیا و بحث‌های مربوط به افراد تراجنسیتی نگاه کنید، می‌بینید که چگونه این موضوع میان جریان چپ و فمینیسم شکاف ایجاد کرده است. گمان می‌کنم همین چند سال پیش بود که چپ در بریتانیا شروع کرد به فهمیدن این‌که فمینیسم درباره‌ی چیست؛ و درست در همین لحظه بود که این ایدئولوژی به‌شدت خطرناک و بسیار فاشیستی ترنس‌ستیزی آغاز شد و کل این عرصه را چندپاره کرد. این امر بحث درباره‌ی مشکلات واقعی ناشی از سیاست هویت را فوق‌العاده دشوار کرد؛ چرا که سیاست هویت خالی از چالش نیست. حقوق زنان چالش‌برانگیز است؛ سیاست‌های تبعیض مثبت چالش‌برانگیز است؛ در همه جا مسئله و چالش وجود دارد. من وجود این مناقشه‌ها را انکار نمی‌کنم. به‌عنوان یک فیلسوف و کسی که با اخلاق آشناست، می‌دانم امور ساده نیستند، اما نفرت‌ورزی نسبت به افراد ترنس راه‌حل نیست و هیچ چیز را حل نمی‌کند. بنابراین می‌خواهم به‌شدت بر این نکته تأکید کنم، زیرا معتقدم در بحث‌های کنونی، جداکردن بخشی از یک روایت مرتبط با خرده‌سیاست از زمینه‌ی کلان آن، به تروریسم اجازه داده است به مسئله‌ای بزرگ و ایدئولوژی‌ای فراگیر بدل شود. متأسفانه این جداسازی بسیار تفرقه‌افکن هم هست، و من درست به همین دلیل آن را نمی‌پسندم، جدا از این‌که نفرتی بسیج شده است که خودْ نفرت را بسیج می‌کند.

شما از شکاف میان فمینیست‌ها سخن گفتید و خوانش‌های غیرسیاسی یا خاص‌گرایانه از خرده‌سیاست را نقد کردید. همان‌طور که بحث کردیم، ابعاد زن‌ستیزانه و پدرسالارانه‌ی فاشیسم اغلب موذیانه‌اند و از مجراهای ظریف‌تر و پنهان‌تری بروز می‌یابند. برداشت‌های کم‌مایه و رادیکال‌زدایی‌شده از فمینیسم، مانند تلقی تکثرگرایانه از فمینیسم یا آن‌چه به‌طور تاریخی با عنوان «فمینیسم لیبرال» می‌شناسیم، می‌توانند نمونه‌هایی از فاشیسمی باشند که به شیوه‌هایی کم‌تر مرئی اعمال می‌شود. مایل‌ام در این‌جا به نانسی فریزر اشاره کنم؛ اندیشمندی که شما بارها به او ارجاع داده‌اید. از قضا، شما مفهوم «پادعموم‌ها»[۶] را از او وام گرفته و تغییر داده‌اید که بعداً به آن خواهیم پرداخت. او عبارت مشهوری دارد با این مضمون که: «فمینیسم به ندیمه‌ی سرمایه‌داری بدل شده است.» امروز شاهدیم که احزاب راست‌گرا برای جلب حمایت از برنامه‌های خود به‌طور راهبردی از فمینیسم استفاده می‌کنند. بر اساس پروژه‌ی «ضدفاشیسم فمینیستی» شما، چگونه می‌توانیم فاشیسم نهفته در پس این گونه‌های خاص از فمینیسم را افشا و شناسایی کنیم؟ چه راهبردهایی می‌توانیم برای مواجهه با فرصت‌طلبی نولیبرالی در درون فمینیسم به کار بندیم؟

پاسخ من به این پرسش بیش از آن‌که بر نقد فمینیسم گذشته متمرکز باشد، بر ارائه و معرفی فمینیسمی متفاوت استوار است. چراکه به‌نوعی احساس می‌کنم فمینیسم‌های لیبرال و نولیبرال تا حد ممکن نقد شده‌اند و دیگر تمام گفتنی‌ها در این‌باره گفته شده است. اما آن‌چه به باور من هنوز به اندازه‌ی کافی وجود ندارد، فمینیسم [عملگرایانه‌ی] شجاعی است که از نهادینه‌شدن نترسد. زیرا آنچه در پاسخ به پرسش قبلی شما گفتم، در این‌جا نیز امتداد می‌یابد: من واقعاً می‌خواهم سیاست دوباره به کلان‌سیاست بدل شود. ازاین‌رو، واقعاً می‌خواهم ما فمینیست‌ها به تصویر بزرگ‌تر نگاه کنیم و پیش از هر چیز، خودمان، نظریه و عمل‌مان را در مرکزیت

ضدفاشیسم ببینیم. گمان می‌کنم دیگر نمی‌توان فمینیسم را به‌راحتی به حاشیه‌ی اندیشه‌ی سیاسی راند. فمینیسم اندیشه و کنشی مرکزی است.

اگر بگویم خواستار [بدل‌شدن به] «فمینیسم جریان اصلی» هستم، بسیار شبیه یک فمینیست نولیبرال به نظر خواهم رسید. اما آن‌چه مدنظر من است قدری جالب‌تر است، لااقل امیدوارم این‌طور باشد. منظور من از «فمینیسم جریان اصلی» دقیقاً معرفی نوعی نظریه، کنش و توانمندسازی راستین و برابری‌خواه است، نه صرفاً «شمول‌گرایی». من با برخی مفاهیم کلیدی در فمینیسم نولیبرال، مانند سیاست تنوع در تضاد خواهم بود. به سیاست برابری و سیاست تنوع هم نه می‌گویم. در محیط دانشگاهی هم مناظره‌ای داشتم. بحثی که برایم هزار دلار تمام شد- یک کمک‌هزینه را از دست دادم. کمک‌هزینه را نگرفتم چون با کسی وارد بحث شدم که عبارتی با این مضمون به کار برد: «این چندفرهنگ‌گرایی[۷] زیبا». و من پاسخ دادم: «این چندفرهنگ‌گرایی زیبا از خون و عرق ملت‌ها، کشورها، گروه‌ها، افرادی که اعدام شدند و از آنان سلب مالکیت شد و تحت استثمار قرار گرفتند، حاصل شده است، بنابراین از شما خواهش می‌کنم از این چندفرهنگ‌گرایی زیبا سخن نگویید، چرا که این درد، این آسیب و این تروما همچنان زنده و حاضر است.» هرچند هم بخواهم همگان غنای حاشیه‌ها و سرزمین‌های مرزی را ارج بنهند که این جهان چندفرهنگی را برای ما آفریده است، اما بازهم بیایید بهای این غنا را درک کنیم و به‌رسمیت بشناسیم. گمان می‌کنم، هضم این نسخه از فمینیسم برای دستورکار نولیبرال بسیار دشوار است، اما خودم بسیار از آن الهام گرفته‌ام.

فلیکس گتاری در کتاب *سه بوم‌شناسی*[۸] از مفهوم «تراگذرندگی»[۹] دفاع می‌کند؛ مفهومی که به‌زعم من هنگام اندیشیدن به سیاست جهانی و سیاست به‌طور کلی، فوق‌العاده حائز اهمیت است. این مفهوم می‌گوید آن تقابل‌های دوگانه‌ی آشنا که عادت کرده‌ایم در اصلاح و انقلاب، زنانه و مردانه، نهادی و مردمی و غیره ببینیم، جز از حیث معرفت‌شناختی وجود ندارند. مطمئن نیستم وقتی از آن‌ها سخن می‌گوییم دقیقاً بدانیم از چه حرف می‌زنیم، چرا که هنوز عمیقاً درگیر فهم قرن نوزدهمی از این تمایزها هستیم. وقتی می‌گوییم «انقلاب» یا «اصلاح»، در قالب‌های قرن نوزدهمی می‌اندیشیم، در حالی که ما اکنون در قرن بیست‌ویکم هستیم. ما باید در معنای رادیکال‌بودن

بازنگری کنیم. من اغلب از خودم می‌پرسم آیا این مطالبه‌ی من از دولت که به عاملی فعال در کاهش نابرابری‌های اجتماعی بدل شود، رادیکال‌تر نیست؟ ازاین‌رو، من از هواداران جدی برنی سندرز هستم؛ از آن دست سیاست‌مداران پیشروی آمریکایی که وارد حزب دمکرات شد یا با سیاست نهادی ائتلاف کرد؛ اما در عین حال، طرفدار کسانی هم هستم که همین کار را از منظر دستورکاری بسیار رادیکال‌تر پیش می‌برند. من نه‌تنها به پتانسیلی که این کار فراهم می‌کند علاقه دارم، بلکه به دگرگونی‌های نظری‌ای که باید تاب بیاوریم نیز توجه دارم. می‌گویم تاب‌آوردن چون بیرون جهیدن از این چارچوب واقعاً دشوار است چرا که سناریوی قرن نوزدهمی کاملاً آماده و دست‌یافتنی است. ما با آن بزرگ شده‌ایم. می‌دانیم انقلاب خوب است، اصلاح بد است و چیزهایی از این دست. امروز جمعیت سیاره‌ی ما به چند میلیارد نفر رسیده و کره‌ی زمین به‌شدت در خطر است. گمان می‌کنم اندیشیدن بر اساس این‌که چه چیزی انقلابی است و چه چیزی نیست، و اشتغال‌خاطر مفرط به معیارهای دو سده پیش - زمانی که این بحران جهانی تا این حد فاجعه‌بار و انحراف از واقعیت تا این حد عیان نبود - سیاست رادیکال محسوب نمی‌شود. به باور من، سیاست بسیار رادیکال‌تر این است که بپرسیم: «امروز چه چیز انقلابی است؟» برخی از سیاست‌مداران تا چه حد قدرت نهادینه‌شده را به دست می‌گیرند و می‌کوشند آن را به چیزی بدل کنند که به شکلی واقعی به برابری‌خواه‌تر شدن جوامع کمک کند؟ تا چه حد این کار رادیکال‌تر و انقلابی‌تر از رفتار آن گروه پنج‌نفره‌ای است که می‌کوشند وانمود کنند مرکز جهان‌اند؟

جالب است که پرسش انقلاب و کنش انقلابی در عصر حاضر را مطرح کردید. ناگزیر توجه‌ام جلب شد که شما در کتاب خود، آگاهانه یا شاید ناخودآگاه، واژه‌ی شورش[10] را بر انقلاب[11] ترجیح می‌دهید. آنچه درباره‌ی بازنگری در واژگان، با توجه به مسئله‌مندی‌ها و ضرورت‌های قرن بیست‌ویکم گفتید، بخش زیادی از انتخاب واژگان شما را توضیح می‌دهد. گمان می‌کنم «شورش» چه در عمل و چه در نظر، مفهومی آزادتر و انعطاف‌پذیرتر است. روشن است که پروژه‌ی شما به‌طور قابل‌توجهی از فمینیسم لیبرال جریان

اصلی فاصله‌ای می‌گیرد. بااین‌حال، مایل‌ام بر پایه‌ی پرسش پیشین‌ام پیش بروم و پاسخی عملی‌تر بخواهم. همین دوگانه‌ها و تناقض‌های درونی که بر آن‌ها تأکید می‌کنیم، و نیز تمایزهایی که میان هویت‌ها، فمینیسم و ایدئولوژی‌های سیاسی خود قائل می‌شویم، می‌توانند تهدیدی علیه خواهرانگی ما باشند- به‌ویژه اگر از منظری دیپلماتیک یا راهبردی بنگریم. این تنش‌های درونی ممکن است یکپارچگی یک جنبش رادیکال را، در درون و از بیرون، تضعیف کنند.

منطقی است که تضعیف کند. آنچه پیش‌تر گفتم صرفاً نظری نبود، بلکه بسیار عملی هم بود؛ چرا که تجربه‌ی کنشگری خود من سرشار از تناقض است. من زمانی از اعضای بسیار فعال جنبش آنارشیستی در لهستان و در سطح بین‌المللی بودم، اما هم‌زمان با معاون نخست‌وزیر لهستان که سوسیال‌دموکرات بود نیز همکاری می‌کردم. او با حفظ سمت، وزیر برابری[۱۲] نیز بود و تخصص مرا می‌خواست. با من تماس گرفت و من سردرگم شدم، چون می‌توانستم رد کنم و بگویم: «شرمنده، ممنون، من نمی‌توانم هم‌زمان با جنبش‌ها یا سیاست‌های متفاوت همکاری کنم.» چون در واقع یک نخست‌وزیر بود که تخصص مرا طلب می‌کرد. اما تصمیم گرفتم پیشنهادش را بپذیرم. پیش از هر چیز کنجکاو بودم بدانم چگونه ممکن است کسی که در سلسه‌مراتب دولتی در بالاترین جایگاه قرار دارد، در کنش فمینیستی خواهان دیدگاهی تماما آنارشیستی و برابری‌خواه باشد. او تخصص مرا در زمینه‌ی بازنمایی‌های رسانه‌ای از جنسیت، زنان و گروه‌های اقلیت می‌خواست. آن‌ها از من خواستند کتابچه‌ی راهنمایی برای آموزش برابری‌خواه در دبیرستان‌ها بنویسم. این کار بسیار مهم و فوق‌العاده رادیکال بود. قرار بود این راهنما به تمام مدارس لهستان برود و به محتوای الزامی آموزشی بدل شود. رادیکال است، این‌طور نیست؟ معنایش این بود که ۷۰۰ هزار معلم باید این دوره‌های آموزشی را می‌گذراندند.

در آن زمان، من و دوستانم در دبیرستان‌ها دوره‌های برابری تدریس می‌کردیم و این کلاس‌ها بسیار پرطرفدار شده بودند. ما مفاهیمی را معرفی می‌کردیم که ریشه در فمینیسم، [گفتمان] ضدنژادپرستی، [گفتمان] ضدطبقه‌گرایی، مطالعات کوییر و

جنبش‌های LGBTQ داشتند و می‌کوشیدیم آن‌ها را در برنامه‌های آموزشی موجود ادغام کنیم. آن درس‌ها بخشی از آموزش‌های عمومی شدند و محبوبیت‌شان حتی بیشتر شد. بنابراین از این حیث، ما از آموزش فمینیستی سخن نمی‌گفتیم، بلکه از آموزش برابری‌خواه حرف می‌زدیم. شاید این کار نوعی سازش یا عقب‌نشینی از جانب ما بود تا فمینیست تندرو، کوییر، رادیکال یا چیزهایی از این دست به نظر نرسیم. ازاین‌رو آن را «مدرسه‌ی برابری‌خواه» نامیدیم. و بعد انواع و اقسام معلمان، و حتی کشیش‌های بسیار محافظه‌کار و مأموران پلیس در این دوره‌ها شرکت کردند. یک گروه از مأموران [مرد] پلیس در کارگاه من حضور یافتند. آن‌ها آمدند و گفتند: «ببینید، می‌دانیم این دوره برای معلمان است. اما ما اخیراً با سه مورد تعرض جنسی به کودکان مواجه شدیم و هیچ‌کس به ما آموزش نداده که چگونه با چنین مسائلی برخورد کنیم. میل خودتان است؛ می‌توانید ما را بیرون کنید.» گفتم: «خیلی خب، بفرمایید بنشینید.» جدی می‌گویم، نمی‌توانستم آن‌ها را بیرون کنم.

می‌دانم حرفی که می‌زنم ممکن است مناقشه‌برانگیز باشد. در لهستان نیز بحث‌های مفصلی وجود داشت درباره‌ی این‌که آیا فمینیست‌ها می‌خواهند به پلیس آموزش دهند یا این‌که مایل‌اند پلیس را به‌عنوان یک نهاد به‌کلی رد کنند. من با جان‌ودل از ایده‌ی جوامع بدون پلیس استقبال می‌کنم. و صمیمانه و کاملاً صادقانه، پلیس را بابت تمام رفتارهای نادرستی که تاکنون مرتکب شده نقد می‌کنم. متأسفانه آن‌ها بازهم مرتکب این رفتارها خواهند شد، چرا که ساختار این‌گونه عمل می‌کند. اما از سوی دیگر، در بحث حمایت از قربانیان خشونت خانگی یا آزار جنسی، ما به‌عنوان جنبش‌های اجتماعی، یا فیلسوفان و نظریه‌پردازان رادیکال، اغلب چیزی بهتر از ساختارهای دولتی موجود برای ارائه نداریم. بنابراین، این یکی از همان تناقضاتی است که آماده‌ی کنار گذاشتن زودهنگام‌اش نیستم. این تناقضات در زندگی‌نامه‌ی من، در کنشگری و نظریه‌پردازی‌ام، و به‌طور کلی‌تر در جوامع ما وجود دارند. ازاین‌رو گمان می‌کنم پاسخ من به پرسش شما در واقع تا حدی از دونا هاراوی و آخرین کتاب او، *ماندن با دردسر*[۱۳] الهام گرفته باشد. پاسخ من این است که «با دردسر بمانیم» و به‌دنبال راه‌حل‌های آسان یا راه‌حل‌های شگفت‌انگیز نباشیم.

من با آلن بدیو و کل نظریه‌ی رخداد اختلافی اندک دارم. چرا با آن مخالفم؟ چون فکر می‌کنم نوعی راه‌حل آسان است. این‌جاست که، برای نمونه، با بخشی از زمینه‌ی نظری‌ای وارد چالش می‌شوم که احتمالاً برای نشریه‌ی شما یا برخی از نویسندگانش بسیار عزیز است. اما نمی‌توانم از خودم نپرسم که ما چگونه به این رخداد می‌رسیم. من و شما به تمرین و تکرار جنبش‌های اجتماعی بسیار علاقه‌مندیم؛ تمرین و تکرار این‌که چه‌گونه بی‌شماریم، چگونه رادیکال‌ایم، و چگونه جامعه را دگرگون می‌سازیم. چراکه گمان می‌کنم مهم‌ترین چیزها درون همین کار بسیار سخت، همین کار روزمره و همین فرایند روزمره رخ می‌دهند. پس دوباره به پرسش شما پاسخ بدهم: ما چگونه خود را از این فمینیسم نولیبرال متمایز می‌سازیم؟ فکر می‌کنم توانایی من و برخی دیگر در این است که درون جنبشی بسیار متکثر و متنوع بایستیم، بکوشیم تجربه‌های‌مان را به اشتراک بگذاریم و در برابر فجایع سیاسی پاسخی اجتماعی بسازیم؛ درست همان‌گونه که در سال‌های اخیر در جنبش فمینیستی لهستان عمل کردیم.

زمانی که حزب راست‌گرای آلمان شروع به صحبت از محدویت هرچه بیشتر دسترسی به سقط جنین کرد، من در برلین بودم. گروهی از زنان مهاجر لهستانی برای برگزاری تظاهرات ثبت‌نام کردند. سپس برگزارکنندگان به سراغ گروه سیاسی مهاجران لهستانی آمدند و گفتند: «خب، ما تظاهرات را ثبت کردیم، اما هیچ تصوری نداریم که چگونه باید آن را برگزار کنیم؛ به ما کمک کنید.» آن لحظه‌ای بود که برخی از ما که آموزش بیشتری در زمینه‌ی تجمعات سیاسی و سخنرانی در جمع دیده بودیم، افرادی با هر پیشینه‌ی اجتماعی را آموزش دادیم. تصمیم گرفتیم تخصص‌مان را به اشتراک بگذاریم. آن‌ها گفتند: «خیلی خب، شما سخنرانی کنید و ما سازمان‌دهی می‌کنیم.» ما که اعضای باتجربه‌ای بودیم مخالفت کردیم: «نه، نه! همه‌ی ما سخنرانی می‌کنیم، چون ایده‌ی کار از شما بود. پس شما سخنرانی می‌کنید، نگران نباشید. سخنرانی در جمع روش‌هایی دارد. باید تمرین کنید، باید آموزش ببینید. حتما از پس‌اش برمی‌آیید.» من مدتی را با سه یا چهار زن از طبقه‌ی کارگر گذراندم که تصمیم گرفته بودند بر ترس خود از سخنرانی در جمع غلبه کنند و راه‌ورسم آن را یاد بگیرند. به‌نوعی، آن‌ها این قول مرا باور کردند که پس از اندکی آموزش، احتمالاً همه‌ی ما می‌توانیم در جمع سخنرانی کنیم؛ و همین کار را کردیم. و این، برای نمونه، یکی از همان لحظاتی بود

که، چه با آن‌ها کاملاً هم‌نظر بودم چه نه، احساس کردم: «خب، این یک تظاهرات است، این یک فرایند است، این یک بسیج سیاسی است که فارغ از تعلقات سیاسی‌مان، در برابر امری شنیع می‌ایستد.» ما می‌توانیم تجربیات، تخصص و دانش خود را به اشتراک بگذاریم و در برابر آن تلاش قانونی که اساساً می‌کوشد زنان را تماماً به دستگاه باروری بدل کند، متحد شویم. و ما باید از این فرصت استفاده کنیم.

و بعد، به این هم فکر می‌کنم که معنای سیاسی واقعی رخدادهایی که در آن‌ها مشارکت می‌کنیم، بعداً روشن می‌شود. از این حیث، شاید بیش از هر زمان دیگری به فلسفه‌ی پساروان‌کاوانه نزدیک شده‌ام. فکر نمی‌کنم بتوانیم لحظه را دریابیم. بعداً خواهیم دید یا دیگران بعداً خواهند دید. بنابراین به نظرم نمی‌توانیم وانمود کنیم تمامی پیامدهای کنش‌های کنونی، خود کنش‌ها و ائتلاف‌های فعلی‌مان را می‌فهمیم.

بهتر است فروتن باشیم، و این فروتنی برای من مهم است. دقیقاً نمی‌دانم چه می‌کنم، اما می‌کوشم شبکه‌های همبستگی بسازم. می‌کوشم برابری‌خواه باشم. می‌کوشم نسبت به سوءاستفاده‌هایی که در تجربه‌ی مستقیم خودم رخ می‌دهند، حساس، تیزبین و نقاد باشم. به‌طور کلی‌تر، این سه چیزی است که تا آن‌جا که بتوانم می‌کوشم انجام دهم. بااین‌حال، نمی‌توانم از حقانیت، خیّربودن یا کیفیت مطلوب عاملیت خودم مطمئن باشم؛ چراکهف جدی می‌گویم، در بیشتر مواقع نمی‌دانم چه می‌کنم. این ضدکمال‌گرایی‌ای[۱۴] که این‌جا پیشنهاد می‌کنم از روان‌کاوی می‌آید؛ از موقعیت روان‌درمانی. هیچ‌یک از ما کامل نیست. باید این را بپذیریم و از طلب‌کردن کمال از دیگران نیز دست‌برداریم، چرا که هیچ‌کدام از ما هرگز کامل نخواهیم شد. باید بتوانیم هر کجا هستیم اتحادهای واقعی بسازیم. و این فوق‌العاده مهم است، زیرا به گمان من، یکی از دلایل اصلی تأخیر در پاسخ به گرایش‌های فاشیستی در سیاست امروز، ناتوانی انواع کنشگران و گروه‌های سیاسی در یکپارچه‌کردن نیروهایشان بوده است. متأسفانه باید این را بگویم که امروز ما باید بسیار فروتن و بسیار مصالحه‌محورتر باشیم و بکوشیم تا جایی که می‌توانیم همبستگی، بسیج و کنش مشترک را به‌کار ببندیم؛ چرا که شاید در این لحظه فرصتی برای نقدهای پیچیده‌تر از نولیبرالیسم نداشته باشیم. می‌توانیم آن را برای بعد نگه داریم.

اکنون به‌روشنی می‌فهمم فروتنی مورد تأکید و تحسین شما چگونه با نقد شما به قهرمان‌گرایی و فردگرایی لیبرال پیوند دارد. درک می‌کنم مفهوم «مقاومت ضعیف» در چه چیز ریشه دارد. شما بذرهای این مفهوم را در سراسر کتاب کاشته‌اید، به‌ویژه در فصل دوم که به‌طور گسترده بر نمونه‌های انضمامی از جنبش‌ها و تشکل‌های فمینیستی تکیه می‌کنید. تا پیش از فصل پایانی شما به‌طور مؤثر زمینه را برای بیان نظریه‌ی مقاومت ضعیف فراهم کرده‌اید. مقاومت ضعیف عبارت است از کنش‌های فروتنانه و ضدفردگرایانه‌ی ستم‌دیدگان.

اما علاوه بر آن جنبه‌ی دیگری که می‌خواهم به‌شدت بر آن تأکید کنم «ضداستثناگرایی» است. منظورم از مقاومت ضعیف یا کنش سیاسی عادی همین است. وانمود نمی‌کنم می‌دانم آدم معمولی چیست؛ راستش هیچ ایده‌ای از آن ندارم. اما می‌دانم کنش معمولی، دانش معمولی و اشتراک - به معنای بسیار عمومی، ساده و شاید غیرپیچیده - چه است. این عدم‌پیچیدگی اغلب کنش سیاسی و رادیکالیسم سیاسی را زنده نگه می‌دارد. این را در کودکی در دهه‌ی ۱۹۸۰ دیده بودم، زمانی که بسیاری از کنشگران سیاسی خانواده‌ام و دوستان خانوادگی در زندان بودند. تنها راه حفظ روحیه‌ی اعتراض، این بود که ارتباط را نگه داریم، شبکه‌های همبستگی را حفظ کنیم، از یکدیگر حمایت کنیم و کارهای ساده‌ای انجام دهیم مثل نوشتن نامه برای زندانیان و ملاقات با آنان. شما این را در مکاتبات رزا لوکزامبورگ، گرامشی یا نگری می‌بینید. همه‌ی این افراد در زندان بودند و ما این را فراموش کرده‌ایم. گمان می‌کنم چپ فراموش کرده است زندانی‌بودن و به ملاقات زندانی رفتن چه معنایی دارد. طبعاً برای هیچ‌کس تجربه‌ی زندان را آرزو نمی‌کنم؛ زندان آسیب روانی کودکی من بود. اما یکی از مهم‌ترین عناصر کنش سیاسی دقیقاً همین لحظه تولید می‌شود: در تجربه‌ی سیاست‌های شنیع دولتی، و در رنجی که دولت بر کنشگران، نظریه‌پردازان و دگراندیشان تحمیل می‌کند. باید به این لحظه هم بنگریم، چرا که این رنج منبع دانش و کنش است. تمامی کسانی که به زندان رفته‌اند یا به شکل دیگری تحت پیگرد دولت بوده‌اند، فوق‌العاده فروتن‌اند. اگر به نگری و لوکزامبورگ نگاه کنید، می‌بینید چشم‌انداز پرادعایی ندارند. البته از انقلاب سخن می‌گویند، اما ایده‌ای بسیار فروتنانه درباره‌ی

چگونگی آغاز آن دارند. از کارخانه‌ها، گفت‌وگو با خانواده‌ها و نشست‌های حزب کمونیست شروع می‌کنند. رزا لوکزامبورگ سالیان سال این کار را انجام داد. کار از همین‌جا آغاز می‌شود. و گمان نمی‌کنم از آن سناریو چندان دور شده باشیم؛ هرچند امروز بیشتر مردم نمی‌دانند حزب کمونیست در واقع چه بوده است. آن تجربه‌ها از ما دورند. اما متأسفانه دولت‌ها در ایران و نقاط دیگر به ما یادآوری می‌کنند که تحت پیگرد بودن چه معنایی دارد. و هرچقدر هم که این تجربه‌ها برای افرادی که مستقیماً با آن درگیرند دردناک و آسیب‌زا باشد، می‌خواهم تأکید کنم که با این بهای سنگین، دانشی هم به‌دست می‌آید درباره‌ی اهمیت کنش‌های روزمره و صورت‌های بسیار معمولی ارتباط، اشکال بسیار معمولی حفظ این مبارزه.

بیایید به عبارت دیگری بپردازیم که معرفی کرده‌اید: «پادعمومی‌های امر مشترک». چنان‌که می‌دانیم، مفهوم پادعمومی‌ها نزد نانسی فریزر نقدی است بر سنتی که ردش را می‌توان تا پولیس یونانی و افلاطون دنبال کرد و بعدها اثرش را در فلسفه‌های آرنت و هابرماس و جانب‌داری آن‌ها از امر عمومی می‌بینیم. به نظر شما محدودیت‌های نقد فریزر چیست که شما را به تلفیق ایده‌های او با مفهوم امر مشترک سوق داد؟

اگر در ایالات متحده‌ی آمریکا باشید، ممکن است تجربه‌ی خود را کل پدیده بپندارید، این‌طور نیست؟ متأسفانه این برای بهترین‌ها هم رخ می‌دهد. بنابراین، با تمام علاقه‌ای که به نانسی فریزر و مصاحبه‌اش با گاردین دارم - همان مصاحبه‌ای که شما از آن نقل کردید و درباره‌ی تبدیل شدن فمینیسم به ندیمه‌ی نولیبرالیسم است- ناتوانی او در نگریستن به نقش سازمان‌های مردم‌نهاد (سمن‌ها) در کشورهای پیرامونی را نپسندیدم. سازمان‌های مردم‌نهاد در غرب هر چه شدند، باید پذیرفت که در جوامع پیرامونی اغلب پیوستن به یک سازمان مردم‌نهاد تنها راه بقای فمینیست‌های بسیار رادیکال بود تا بتوانند با دستورکاری که دارند زنده بمانند و فمینیسم را ترویج کنند. نمی‌توان کسانی را که می‌کوشیدند هم دستورکار رادیکال خود را حفظ کنند و هم راه دریافت بودجه از افرادی چون جرج سوروس و از نهادها و سازمان‌های دیگر را بازگذارند، چنین نقد کرد. این نقد به کسانی که عملاً در میدان بسیج اجتماعی کار می‌کنند و

لزوما با دستورکار نولیبرال کاری ندارند، وارد نیست. ناتوانی نانسی فریزر در دیدن چنین امکانی، مشکلی کاملاً استعماری در اندیشه‌ی اوست؛ و من دوست دارم دیگر چنین مشکلاتی نداشته باشد، چرا که وقت داشتن‌شان گذشته است. هیچ عذری از او پذیرفته نیست. او تمامی فمینیست‌های پسااستعماری را می‌شناسد و می‌تواند از بهترین‌ها بیاموزد.

لحظاتی که او در دهه‌ی ۱۹۹۰ درباره‌ی پادعمومی‌های فرودست می‌نویسد، مقالاتش فوق‌العاده‌اند. نخستین بار که آثارش را خواندم، تحت تأثیر ایده‌ی پادعمومی‌هایش، «پادعمومی‌های فرودست» قرار گرفتم. ما فرودست داریم و پادعمومی داریم؛ این دو مفهوم از سنت‌های بسیار مهم نظریه‌ی انتقادی می‌آیند. چرا کنار هم نگذاریم‌شان؟ و او گذاشت. اما در ادامه، من هیچ تحلیل عمیقی از سازوکار ژئوپلیتیک سوژگی‌هایی که از موقعیت‌های متفاوت می‌آیند- مانند مرکز یا پیرامون- نمی‌بینم. ناتوانی فریزر در دیدن تفاوت‌های ژئوپلیتیکی میان مناطق استعمارگر و استعمارشده‌ی جهان، و نیز نیمه‌پیرامونی‌هایی که هم‌زمان هم استعمارشده و هم استعمارگر بودند، یک مشکل دیگر است. ناتوانی او در برداشتن این گام من را به مفهوم او بازگرداند. در ابتدا، بر پادعمومی‌های فرودستان کار می‌کردم. بعد احساس کردم پادعمومی‌های امر مشترک جذاب‌تر است؛ چرا که من روی امر مشترک در معنای مقاومت ضعیف کار کرده‌ام، به‌مثابه‌ی نوعی سوژگی، شکلی از کنش که معمولی، عمومی و دقیقاً غیراستثنایی است، اما در عین حال به همان معنایی که تونی نگری به این واژه بخشیده است، «مشترک» است. منظور من از امر مشترک چیزی است که نه از جمعیت، بلکه از «جمع‌بودگی» ساخته می‌شود، و در صورت لزوم می‌تواند برای دگرگونی جامعه رادیکال‌ساز باشد. آنچه آزمودن‌اش برایم بسیار هیجان‌انگیز بود، دقیقاً تلفیق همین مفهوم امر مشترک برخاسته از مارکسیسم پسااسپینوزایی با مفهوم پادعمومی‌ها، برآمده از نظریه‌ی انتقادی بود. این تلفیق به پژوهشی بسیار طولانی‌تر نیاز دارد. آنچه من پیشنهاد می‌کنم بیشتر طرحی کلی است تا نظریه‌ای تفصیلی و عمیق. بااین‌حال، می‌کوشم ردپای هر دو سنت را دنبال کنم و آن‌ها را پیوند دهم. من در چارچوب سنت اسپینوزا می‌اندیشم؛ یعنی بر حسب انبوه خلق بدنمندی که در خیابان‌ها و در نهادهاست. می‌کوشم به نحوی انبوه خلق را نهادینه کنم. این برای بیشتر اسپینوزاگرایان

و همچنین بیشتر اندیشمندان پساانتقادی تناقض است. اما من بسیار علاقه دارم بدانم وقتی می‌کوشیم به این تناقض بیاندیشیم چه اتفاقی می‌افتد. وقتی می‌کوشیم پادعمومی داشته باشیم - نوعی سپهر عمومی که از تجربه‌ی طردشدگان برمی‌آید - خود مفهوم تجربه پلی میان آن‌ها می‌زند، چرا که تجربه و بدنمندی چندان از هم دور نیستند. این‌جا امکانی برای درهم‌تنیدن آن‌ها پدید می‌آید.

و بعد، بدن‌ها! من عاشق پرسشی هستم که پاول پرسیادو در *معتاد تستوسترون* از تونی نگری و دیگرانی که درباره‌ی انبوه خلق بحث می‌کردند پرسید: «آیا انبوه خلق جنسیت دارد؟» «آیا انبوه خلق رابطه‌ی جنسی دارد؟» این پرسشی بسیار بجا است. خیلی آن را دوست داشتم. و پرسش من از تونی این بود: «آیا انبوه خلق می‌تواند سخن بگوید؟» به‌نوعی احساس می‌کنم بااین‌همه اجرایی‌بودن بدن‌ها، به‌ویژه در خیابان‌ها، پیوندمان را با مطالبه‌ها از دست می‌دهیم. توان تولید مطالبه بسیار حیاتی است. من برای طرح مطالبه به پادعمومی‌های امر مشترک نیاز دارم، وگرنه داشتن امر مشترک یا پادعمومی‌ها کافی بود. اما ما به مطالبه‌ای نیاز داریم که از تجربه‌ی واقعی، بدنمند و تاریخاً موقعیت‌مند برخیزد. برای این منظور، به هر دو سنت نیاز داریم. تا حدی خرسندم که این دو را کنار هم گذاشته‌ام و توان مفهوم‌پردازی لحظه‌ای را دارم که مطالبه‌ی سیاسی با تولید جمعی ممکن می‌شود؛ آنچه مستقیماً از تجربه می‌آید و نه از اتاق کار فیلسوف. مطالبه‌ای که درون تجربه‌ی اعتراض ساخته می‌شود. درون تجربه‌ی مطالبه‌کردن، تشخیص نیاز و قراردادن‌اش در رأس دستورکار سیاسی و در برابر سیاست‌مدارانی که امروز کشور یا جهان را اداره می‌کنند.

من آن فراگیری و جهان‌شمولی را که «امر مشترک» به مفهوم پادعمومی می‌بخشد درک می‌کنم. اما آیا فکر نمی‌کنید مشکل [تمایزگذاری] میان امر عمومی و امر خصوصی، در پویایی‌های عمومی و پادعمومی هم وجود دارد، به‌ویژه در بسیاری از جوامع فرودست؟ در شرایط سرکوب شدید، ما اغلب می‌بینیم مرزهای تعریفی میان امر مشترک، امر عمومی و امر خصوصی مخدوش می‌شوند. برای نمونه، شما به ایران اشاره کردید. محدودیت آزادی

بیان، شکل‌گیری نوعی سپهر عمومی سنتی و توانایی جهت‌دهی به افکار عمومی را به‌شدت مختل می‌کند. به همین ترتیب، مرز میان حکومت و مردم در بسترهای حادی مانند فلسطین، درهم‌ریخته به نظر می‌رسد. همه‌ی فلسطینیان در مقاومتی جمعی شریک‌اند و این سه مقوله‌ی نظری را در یکی حل می‌کنند: آنچه شاید بتوانیم پادعمومی تعریف کنیم. با آن‌که کنش‌های جمعی استعمارزدا و رهایی‌بخش در عالی‌ترین شکل خود حضور دارند، ساختارها و نهادهای کلاسیک و مرسوم دمکراسی غایب‌اند. مفهوم شپهر عمومی، به‌ویژه به معنای دموکراتیک غربی‌اش، گویی وجود ندارد. به‌ویژه در یک سال گذشته، مجالی برای تأمل و رفت‌وبرگشت میان امر خصوصی و امر عمومی وجود نداشته است، چرا که این دوگانه ناکافی به نظر می‌رسد. زندگی روزمره خود به «مقاومت» بدل شده، در حالی که همین زندگی اکنون به مخاطره افتاده است. آیا فکر نمی‌کنید این نمونه‌های حاد در پیرامون‌ها برای پروژه‌ی شما چالش‌ها یا شرایطی تازه به وجود می‌آورند؟

پیش از هر چیز می‌خواهم بگویم آنچه اکنون در فلسطین رخ می‌دهد یک نسل‌کشی است و من به‌شدت با آن مخالفام. برای‌ام دشوار است که به فلسطین و فلسطینیان، فارغ از آنچه بر سرشان می‌آید بیندیشم؛ در واقع ناممکن است.

از یک‌سو، به نیروهای امپریالیستی نظامی‌شده‌ای می‌اندیشم که نه‌تنها جان آحاد مردم و کل جمعیت را می‌گیرند، بلکه فرهنگ، سنت و مطالبات سیاسی را هم نابود می‌سازند. از سوی دیگر، به این وضعیت فاجعه‌بار از اروپا و به‌طور مشخص از برلین نگاه می‌کنم؛ جایی که به‌طرز شگفت‌آوری برخی آلمانی‌های «خوب» بار دیگر می‌خواهند برای کل جهان معیارهای اخلاقی بسازند. البته آن دوران را به یاد نمی‌آورم، اما برای منِ لهستانی، دیدن این‌که آن‌ها دوباره همان کاری را تکرار می‌کنند که پیش‌تر آزموده بودند، فوق‌العاده هراس‌آور است. زمانی بود که تمام تعاریف و هنجارهای اخلاقی ناگهان از آلمان صادر می‌شد. نمی‌خواهم این تاریخ تکرار شود.

از نظر من، اکنون موجی از «مبارزه با یهودستیزی» است که راه هر تظاهرات، بحث یا نقد اسرائیل را مسدود می‌کند. در آلمان همه‌ی این‌ها به‌کلی مسدود است.

تظاهرات‌هایی برگزار می‌شود، اما پلیس و سیاست‌مداران به‌گونه‌ای با آنها برخورد می‌کنند که با معیارهای اروپایی دهه‌ی گذشته، چنین برخوردی غیرقابل‌تصور بود. اتفاقات مشابه‌ای در کشورهای دیگر نیز در حال رخ‌دادن است. این‌جا در برلین، شاید تنها یک مرکز فرهنگی وجود داشته باشد که بتوان در آن بحثی جدی درباره‌ی چگونگی مبارزه با یهودستیزی داشت، بدون آن‌که به معنای حمایت از نسل‌کشی در فلسطین باشد. شما نمی‌توانید این‌گونه مسائل را در هر مکان، دانشگاه یا فضایی با بودجه‌ی عمومی به بحث بگذارید. من از چنین جایی به وضعیت نگاه می‌کنم. در جوانی موقعیت‌سازی[۱۵] سرسخت بودم. به همین دلیل از survivre et vivre (زنده‌ماندن و زندگی‌کردن) چنان که به فرانسوی می‌گوییم، خرسند نیستم. Vivre یعنی زندگی‌کردن و survivre یعنی زنده‌ماندن. وقتی زنده‌ماندن جای زندگی را می‌گیرد، هرگز اتفاق خوبی نیست.

از یک‌سو، من تمامی تلاش‌ها و موفقیت‌ها در راستای حفظ حضور و موجودیت مردم فلسطین را می‌ستایم و قدر می‌دانم؛ چرا که دقیقاً همان چیزی است که افراد بسیاری برای‌اش می‌جنگند. آن‌ها در مواجهه با یورش نظامی واقعی تاب‌آورند. نظریه‌ی من این‌جاست که ممکن است به کار بیاید، چرا که از سیاسی‌بودگی[۱۶] حرکت‌ها و عاملیت‌های روزمره سخن می‌گوید. با کتاب من، بحث درباره‌ی سیاسی‌بودگی فلسطینیان آسان‌تر است. من در این‌جا از احزاب سیاسی یا گروه‌های تروریستی از هر نوع سخن نمی‌گویم؛ بلکه از هستی روزمره حرف می‌زنم. دیدگاه من این امکان را می‌دهد که سیاسی‌بودگی عمیق همین مردم کاملاً معمولی، و زندگی و بقای آنان را بازگو کنم. من در تکوین پروژه‌ی سیاسی‌ام می‌خواستم از محوشدن کسانی پرهیز کنم که هرگز [سوژه‌ی] سیاسی شناخته نمی‌شوند: زنان و دگرباشانی که قهرمان نیستند و چهره‌هایی استثنایی هم به شمار نمی‌روند. می‌خواستم این بخش‌های بزرگ از جمعیت جهان را از خطر محوشدن نجات دهم. می‌خواستم روایت و مجموعه‌ای از ابزارهای نظری بسازم که به من امکان دهد سیاسی‌بودگی عمیق، شجاعت و قهرمانی باورنکردنی کسانی را بیان کنم که آنچه را «مقاومت ضعیف» می‌نامم به‌کار می‌بندند. گمان می‌کنم در نهایت همدلی و همدردی عظیم و من و تمامی احساسات‌ام متوجه‌ی آن آدم‌هاست؛

چرا که نمی‌خواهم در چنین لحظه‌ی هولناک، فاجعه‌بار و نظامی‌شده‌ای، تلاش‌شان به صرف بقا تقلیل یابد. مسئله به‌مراتب فراتر از آن است.

البته این خوانشی گزینشی از سیاست است، چون در این مقطع مخاطب‌ام مقامات سیاسی فلسطین نیستند. از منظر خودم مخاطب‌ام مردم معمولی‌اند. گمان می‌کنم درباره‌ی آن گروه‌ها و سازمان‌های دیگر بسیار گفته شده است. در عوض، می‌کوشم به کسانی بنگرم که معمولاً بلافاصله فراموش می‌شوند؛ کسانی که از ثبت و آرشیو تاریخ حذف می‌گردند. می‌خواهم آن بخش از جمعیت را حفظ کنم که عظیم و به‌طور شگفت‌انگیزی شجاع است و متأسفانه به‌شدت در معرض خطر قرار دارد؛ یا فراموش می‌شود یا به هیچ تقلیل خواهد می‌یابد اما این مردم قهرمان تلقی نمی‌شوند. اگر به تجربه‌ی کسانی نگاه کنید که از غزه نگریختند و ناچار شدند به هر نحوی در آن‌جا بمانند، می‌بینید که تجربه و تصمیم آنان خود پیشاپیش کنشی بسیار سیاسی است. همچنین، تمام کسانی که در سراسر جهان درگیر این مسئله می‌شوند و اغلب خطر اخراج از کار و قطع بودجه‌شان را به جان می‌خرند. یعنی کسانی که واقعاً از حق فلسطینی‌ها برای زیستن دفاع می‌کنند، با تعقیب و آزار از میدان رانده می‌شوند. در میان آنان استادانی هستند که در ایالات متحده امنیت شغل دائمی دارند؛ کسانی که قاعدتاً [نباید] هرگز شغل‌شان را از دست بدهند، اما ناگهان یک‌شبه آن را از دست می‌دهند. ما از وضعیتی بی‌همتا سخن می‌گوییم: وضعیت یک استاد دارای امنیت شغلی دائمی. البته که وضعیت آنها را نمی‌شود با فلسطینیانی که هم‌اکنون در غزه هستند مقایسه کرد. بااین‌حال، وقتی مردم درباره‌ی فلسطین سخن می‌گویند، امری مهم، و به باور من خطرناک در سپهر عمومی جهانی رخ می‌دهد.

من از مخدوش‌شدن مرز میان امر خصوصی و امر عمومی اطلاع ندارم، اما از پادعمومی‌ها و مباحثه‌ی عمومی درباره‌ی فلسطین - که دیگر امکانش را نداریم — آگاه‌ام. به گمان من در بیشتر نقاط جهان، پیرامون مسئله‌ی فلسطین پادعمومی‌هایی شکل گرفته است، زیرا مجاز نیست آشکارا اقدامات اسرائیل را نقد کرد، یا از فلسطین به‌گونه‌ای مثبت در هیئت موجودیتی یاد کرد که باید به نحوی بر نقشه، در بحث‌های فرهنگی، در مباحثات سیاسی و جز این‌ها به‌رسمیت شناخته شود، در حالی که شناخته نمی‌شود. پس این‌جا مفهوم پادعمومی‌ها دوباره جالب می‌شود، چون به‌ما امکان می‌دهد

درباره‌ی آن سخن بگوییم. در آلمان، در مباحثه‌ی عمومی، هیچ بحثی درباره‌ی فلسطین نداریم. تنها پادعمومی‌ها هستند، سپهرهای کوچکی از گروه‌های طردشده که درباره‌ی فلسطین سخن می‌گویند. شاید بتوان بااطمینان گفت که فرض من این است که در فلسطین، هر آنچه عمومی است، در واقع پادعمومی است. نکته‌ای که می‌توانم بگویم همین است. شما می‌گویید این تعاریف‌ها به‌نوعی درهم‌آمیخته‌اند. پاسخ من این است: چه بهتر! چرا که جنگ همیشه می‌تواند نقش سپهر عمومی را بازی کند. البته با به کار بردن واژه‌ی «جنگ» نمی‌خواهم از معنای لحظه‌ی کنونی بکاهم. در این وضعیت باید گفت نسل‌کشی. من صرفاً می‌کوشم درباره‌ی ساختار سیاسی آن سخن بگویم. با این حال، بحث عمومی و نوعی سپهر عمومی جهانی وجود دارد. و در آن البته محکوم‌ایم. در بیشتر نقاط جهان ما واقعاً به پادعمومی‌ها محکوم‌ایم. اما در فلسطین، به گمان من فقط پادعمومی‌ها هستند؛ چراکه جنگ و یورش نظامی، سپهر عمومی را یکسره ویران کرده است. بنابراین امکان بحث عمومی به آن شکل که در بافت دموکراتیک غربی می‌شناسیم وجود ندارد، و مفهوم سپهر عمومی از همین‌جا می‌آید. اگر این‌ها معیار باشند، بله، تحقق نیافته‌اند.

شما بر ضرورت کنش فوری، مقاومت در بافت خاص خودمان، و ساختن ائتلاف‌ها با هر توانی که داریم تأکید کردید. همچنین به گفتمان جهانی جاری پیرامون نسل‌کشی فلسطینیان پرداختید. با تکیه بر نظریه‌ی امپراتوری هارت و نگری، مفهوم انبوه خلق پروژه‌ی شما را به ایده‌ی جهان‌شمولی می‌گشاید. از سوی دیگر، شما بر مقاومت و مسائل زنان، دگرباشان، فرودستان و کسانی تأکید می‌کنید که به‌طور تاریخی حذف شده‌اند یا هرگز به چشم قهرمان به آن‌ها نگریسته نشده است. با این اوصاف، آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم که شما نوعی انترناسیونالیسم ضدفاشیستی فمینیستی پیشنهاد می‌کنید؟ آیا می‌توانیم ضدفاشیسم فمینیستی شما را نظریه‌ای برای شورش بین‌المللی بدانیم؟

برخی اثر مرا، دقیقاً به دلیل همین انترناسیونالیسم، با آثار رزا لوکزامبورگ مقایسه می‌کردند. بنابراین، همان‌قدر که سیاست ترجمه بخشی از اندیشیدن من به سیاست و

کردار سیاسی است، بین‌المللی بودن و انترناسیونالیسم نیز در آن نهادینه شده است. همچنین، چون از لهستان می‌آیم و بر تجربه‌هایی تکیه دارم که آن‌جا رخ می‌دادند ناگزیرم که از انترناسیونالیسم سخن بگویم؛ چرا که همین سپهرها و مکان‌های سیاسی‌ای که درباره‌شان حرف می‌زنم، بین‌المللی‌اند و همیشه بوده‌اند. لهستان قرن‌ها زیست‌گاه چندفرهنگ‌گرایی بوده است. من از حضور یهودیان، حضور اوکراینی‌ها و حضور آلمانی‌ها در لهستان سخن می‌گویم. حضور و تأثیرات روس‌ها نیز همواره نه‌تنها تجربه شده و به چشم آمده، بلکه به میراث فرهنگی ما ترجمه شده است.

همچنین زبان اسپرانتو،[۱۷] ایده‌ی آرمان‌شهری ساخت زبانی مصنوعی برای همگان، در بیاویستوک[۱۸] خلق شد؛ شهر کوچکی در اروپای شرقی که روزگاری مکانی به‌شدت بین‌المللی بود، تا آن‌که فاشیست‌ها و شوروی اکثریت آن گروه‌های بین‌المللی را به قتل رساندند یا تبعید کردند. مردم پیشروی لهستان نوعی حسرت و تعلق خاطر به غیاب، گذشته و اکنون گروه‌ها و جمعیت‌های بین‌المللی ساکن این‌جا و نیز به چندزبانگی‌ها دارند. بیشتر پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌هایی که اکنون در لهستان زندگی می‌کنند، خاطراتی دارند از آدم‌هایی که در محل بازی کودکان، در مدارس یا هر جای دیگری به چند زبان صحبت می‌کردند. بنابراین، این تجربه‌های چندزبانگی، بین‌المللی‌بودن و مفاهیم سیاسی اهمیت دارند. رزا لوکزامبورگ در لهستان بود، بیشتر در زندان‌ها، اما دوران کودکی‌اش را هم این‌جا گذراند. بنابراین از یک‌سو درباره‌ی تجربه‌ی گذشته سخن می‌گوییم و از سوی دیگر درباره‌ی خوانشی از فرهنگ که یکپارچه نبود، بلکه ناهمگن بود و همین ناهمگنی نیروی آن بود؛ یک منبع الهام. منبع الهام دیگر، خود «انترناسیونال»ها و تلاش برای ساختن بسیج‌های بین‌المللی است. این مسئله برای من شگفت‌انگیز است، چرا که خودم کار اتحادیه‌ای کرده‌ام. من اتحادیه‌ی کارگری سندیکالیستی را در دانشگاه ورشو تأسیس کردم. بدیهی است که این اتحادیه به شبکه‌هایی از اتحادیه‌ها تعلق دارد. اما این زمینه‌ای بسیار خوب است. همچنین در جنبش فمینیستی و دیگر جنبش‌هایی که در آن‌ها مشارکت داشتم، کوشیده‌ایم بین‌المللی باشیم. این تلاش برای بین‌المللی‌بودن فوق‌العاده دشوار است؛ چرا که وقتی کسانی نماینده‌ی قاره‌ها یا کشورهای مختلف هستند، در عکس‌ها بسیار زیبا و جذاب

به نظر می‌رسد، اما عمل‌کردن به آن یکی از دشوارترین چیزهایی است که می‌توان تصور کرد.

آسان‌ترین کار این است که در گروهی همگن با افرادی شبیه به خودتان باشید. این کار آسان است، چون دیگر نیازی نیست مدام دست به تلاش برای ترجمه بزنید و توضیح دهید از کجا می‌آیید، ریشه‌های‌تان چیست، واژه‌های‌تان چه معنایی دارند و واژه‌های انگلیسی‌تان چه معنایی دارند؛ چون در انگلیسی شما و انگلیسی من چیزهای بسیاری به سبب خاستگاه‌های‌مان اندکی معنای متفاوت خواهند داشت. بنابراین، این ضرورت به‌کار بستن سیاست ترجمه، سیاست ترجمه‌ی پیشرو، عنصری درونی از این مقاومت ضعیف است؛ چرا که تلاش مداوم برای ساختن این ترجمه، خود تضعیف‌کننده و فرساینده است. فرساینده است چون اگر نبود بسیار قوی‌تر می‌بودیم، اما آیا تا این حد پرشمار می‌بودیم؟ آیا به همین اندازه برابری‌خواه و پیشرو می‌بودیم؟ گمان نمی‌کنم. فکر می‌کنم این تلاش برای ساختن ترجمه‌ها باید بخشی مهم از هر پروژه‌ی بین‌المللی باشد و هست.

نکته‌ی دیگر، مقیاس است. به نظرم جنبش‌های اجتماعی در طول سده‌ی بیستم به‌شدت نخبه‌گرا و استثناگرایانه شدند. معتقدم می‌توانیم سیاست را ملامت کنیم، اما در عین حال می‌توانیم آوانگارد هنری را نیز سرزنش کنیم که الهام‌بخش بسیار بدی برای جنبش‌های اجتماعی بود. فکر می‌کنم کاری که فمینیسم - فمینیسم خوب - می‌کوشید انجام دهد، ساختن شرایط کاری بهتر برای زنان بود. به‌طرز متناقضی، حتی فمینیسم نولیبرال نیز می‌کوشید سیاست‌های دولت را تغییر دهد. فمینیسم در واقع برابری را جهان‌شمول می‌کند. این کار را انجام می‌دهد، و اغلب مؤثرتر و در مقیاسی به‌مراتب بزرگ‌تر از تمامی جنبش‌های افراطی و اَبَررادیکال و فوق اَبَررادیکالی که با آن‌ها مواجه شده‌ایم. از منظر گذر زمان و سن‌وسالی که تا این نقطه اندوخته‌ام، می‌کوشم دریابم کدام‌یک مهم‌تر است. برای نمونه، برای همسایگان من در این‌جا در نویکولن (Neukölln)، شاید یک نولیبرال یا شاید یک سوسیالیست بسیار لیبرال بود که برخی مفاد قوانین کار را تدوین کرد و به مهاجران امکان داد حقوق بهتری از گذشته داشته باشند. این امر اهمیت‌اش به‌مراتب بیشتر از آن گروه کوچک و انگشت‌شمار حامی فلسطین بود که کار چندانی در جامعه‌ی محلی انجام نداده است.

بنابراین، از یک سو آن‌ها برای آرمانی خوب می‌جنگند، اما از سوی دیگر می‌توانیم به میزان اثرگذاری آن بیندیشیم. این پرسش‌های مربوط به مقیاس، غیراستثناگرایی و امر معمولی اهمیت دارند. از این‌که سیاست تنها برای نوابغ و افراد استثنایی ساخته شود خسته شده‌ام. دیگر به آن باور ندارم. شاید در نوجوانی و اوایل بیست‌سالگی‌ام این موضوع برای‌ام وسوسه‌انگیز بود. در آن زمان، رادیکال‌ترین فرد جهان بودن نوعی هدف بود. اما همان‌طور که گفتم، من تلاش کردم فمینیسم نهادی را نیز بیازمایم، و از این بابت فوق‌العاده خوش‌شانس بودم؛ زیرا فردی که با او همکاری می‌کردم - یعنی همان معاون نخست‌وزیر - سوسیالیستی فوق‌العاده شایسته بود. او سوسیالیستی استوار در یک دولت نولیبرال و سوسیال‌دموکرات بود. او تنها کسی بود که به جنگ عراق اعتراض کرد. تنها کسی بود که زنان روستایی و زنان مناطق پیرامونی لهستان را به کنفرانس‌ها، نشست‌ها و بنیادهای فمینیستی دعوت می‌کرد. او نه‌تنها به فمینیست‌های شهری بودجه می‌داد، بلکه به دنبال هم‌سطح‌سازی بود. طبعاً او هم متهم به نولیبرالیسم شد، اما آنچه من از این همکاری بسیار نزدیک تجربه کردم، در واقع فوق‌العاده الهام‌بخش بود.

اکنون، همواره هنگام طرح یک مطالبه‌ی سیاسی، به مقیاس کنش‌های‌ام می‌اندیشم. این انترناسیونالیسم، بزرگ‌ترین مقیاسی است که می‌توان تصور کرد؛ و مقیاس زیبایی هم هست. من مفهوم انترناسیونالیسم را دقیقاً به دلیل توانایی‌اش در اندیشیدن در همین مقیاس دوست دارم. از خودم می‌پرسم آیا توان من در تصور مطالبه‌ی سیاسی‌ام یا صورت‌بندی آن، برای چند قاره به‌طور هم‌زمان کافی هست یا نه. آیا در مقیاسی بزرگ‌تر درک، ترجمه و اجرا خواهد شد؟ چگونه ترجمه می‌شود؟ و فکر می‌کنم این همان تلاشی است که بسیاری از فمینیست‌ها غالباً به شکلی کلان درباره‌اش می‌اندیشند. اما چپ‌ها - به‌ویژه چپ‌های ضدفاشیست - همیشه کلان نمی‌اندیشند. فکر می‌کنم آن‌ها در بسیار از مواقع تنها دپارتمان یا منطقه‌ی خود را می‌بینند و نه واقعاً مقیاسی بزرگ‌تر را.

شما گفتید کارهای شما با آثار لوکزامبورگ مقایسه شده است. من هم شباهت نزدیکی میان کارهای شما و شانتال موف می‌بینم.

مقایسه‌ی جالبی است. از این مقایسه بسیار خرسند و مفتخرم، چرا که برای کارهای او ارزش زیادی قائلم. اما مشکل این‌جاست که من با نحوه‌ی استفاده‌ی او از مفهوم دشمن، یا این‌که چرا به‌موقع به جریان چپ درباره‌ی این مفهوم هشدار نداد، مشکلی بزرگ دارم. زمانی بود که او را بابت مبهم‌کردن این تعبیر بس شنیع و پذیرفتنی‌ساختن آن مقصر یافتم؛ بابت این‌که باعث شد جریان چپ نگاهی دوستانه به راست‌گرایان رادیکال داشته باشد و ناگهان دوباره به خوانش کارل اشمیت روی آوَرَد. من از این بابت وحشت‌زده شدم. من خواندن کارل اشمیت را حدود سال ۲۰۰۳ آغاز کردم. در آن زمان، بسیاری از چپ‌ها شیفته‌ی این شیوه‌ی اندیشیدن بودند و حتی تلاش نمی‌کردند از آن بخش‌های دشوار تشخیصی اشمیت فاصله بگیرند. او البته شخصیتی درخشان و از نظر فکری جذاب است، و نظریه‌اش نیز همین‌طور. به همان اندازه‌ای که مجذوب نحوه‌ی مفهوم‌پردازی او از این پارادوکس دموکراسی هستم که شانتال موف نیز درباره‌اش می‌نوشت، مابقی این نظریه را فوق‌العاده خطرناک می‌دانم. و این خطر باید بیان شود، چراکه در غیر این صورت، فراموش‌کردن آن و شیفته‌ی کل نظریه‌اش شدن بسیار آسان است.

تا کنون مفاهیمی مانند انترناسیونالیسم، جهان‌شمولی و فراناسیونالیسم[۱۹] را کاویده‌ایم. شما همچنین بر ضرورت بازنگری و بازتعریف مفاهیمی چون انقلاب، اصلاح و شورش در پرتویی معاصرتر تأکید کردید. مایلم به خوانش و کاربست شما از نظریه‌ی هارت و نگری بازگردم. می‌دانیم که از نظر آنان، این عاملیت و سوژگی نو می‌تواند از رهگذر امر مشترک و کنش‌های جمعی خصیصه‌ای انقلابی یابد و نوعی ضد-امپراتوری را سامان دهد. آیا می‌توانیم انبوه خلق را شکلی تازه از پرولتاریا در نظر بگیریم؟ به‌علاوه، با توجه به این‌که پروژه‌ی شما در ذات خود فمینیستی و ضدفاشیستی است، آیا می‌توانیم به انبوه خلقی که قرار است پادعمومی‌های امر مشترک را شکل دهد جنس زنانه نسبت دهیم؟ یا اگر بخواهیم با تعابیر کلاسیک‌تر بیندیشیم، آیا می‌توان

جنبش فمینیستی را طبقه‌ی پرولتاریای انقلابی کاملاً نوظهور دانست؟ یا ترجیح می‌دهید با این برداشت مارکسیستی از عاملیت همراه نشوید؟

من مفهوم پرولتاریا را دوست دارم. فکر می‌کنم مفهوم بسیار جذابی است؛ چرا که طبقه‌ی کارگر یک چیز است، اما پرولتاریا مفهومی است که عاملیتی سیاسی ازپیش برایش برنامه‌ریزی شده است. و جالب این‌جاست که این عاملیت اجتناب‌ناپذیر است؛ و من این اجتناب‌ناپذیری را دوست دارم. گمان می‌کنم ما زنان و افرادی که هویت خود را به شکلی زنانه تعریف می‌کنند، همگی نقشی برای ایفاکردن داریم. به باور من دقیقاً در همین لحظه قرار داریم. سال‌های اخیر نشان داده‌اند که فاشیست‌ها تا چه حد بر زنان و دگرباشان اشتغال ذهنی پیدا کرده‌اند. بنابراین، آن‌ها به‌نوعی ما را وادار به پاسخ‌گویی می‌کنند. چرا که اگر در هر خیابان و هر شهر اروپا، شاهد تظاهراتی علیه جنسیت باشید، البته که باید به‌نحوی علیه آن بسیج شوید؛ چرا که اساساً حقوق و فضای شما و فضای بحث عمومی‌تان و همه‌چیز را از شما می‌گیرد.

بنابراین، از یک‌سو، جریان راست ما را تا حدی واداشته است تا در ضدفاشیسم و چپ‌گرایی خود بازنگری کنیم و فمینیسم را از پیرامون‌ها به مرکز سیاست پیشرو منتقل سازیم. همچنین فکر می‌کنم فمینیسم چند دارایی دارد که مارکسیسم هم داشت، اما مارکسیسم امروز اغلب آن‌ها را از یاد برده است؛ ازجمله مفهومی بسیار استوار از ماتریالیسم و مادیت. مفاهیمی چون بدنمندی، تجربه و منظر، به معنای واقعی کلمه، بسیار ماتریالیستی هستند. آن‌ها فوق‌العاده دیالکتیکی‌اند و در نسبت‌ها ساخته شده‌اند و همواره در رابطه‌ای فرایندی با دولت، فرهنگ، اقتصاد و دیگر عوامل قرار دارند. به باور من در فمینیسم، این دیدگاه بدنمند و ماتریالیستی بسیار پویا و زنده است. ما معمولاً از تبعیض، آزار و تمامی این مسائل به منزله‌ی امری بدنمند سخن می‌گوییم. این مسائل اندیشیدن با تعابیر ماتریالیستی، انضمامی، تاریخ‌مند و مشخص را می‌طلبند. همچنین ایده‌هایی چون دانش‌های موقعیت‌مند یا سیاست جایگاه، ایده‌هایی کاملاً فمینیستی‌اند. بسیار انتزاعی به نظر می‌رسند، اما در واقع فوق‌العاده عینی و ملموس‌اند؛ چرا که بیشتر ما وقتی یکدیگر را ملاقات می‌کنیم چیزهایی از این دست می‌گوییم: «من اهل ایرانم»، «من اهل لهستانم». بنابراین تجربه‌ی من تحت

تأثیر کاتولیسیسم، اسلام، عاملیت امپریالیستی اسرائیل، یا این و آن شکل گرفته است. همواره بافتار و زمینه‌ای وجود دارد. تنها آن فمینیست‌های بسیار ممتاز می‌توانند به خود اجازه دهند که صرفاً بگویند: «من یک فمینیستم و این بدیهی است.» اما بیشتر مردمی که در سراسر جهان به فمینیسم ارجاع می‌دهند، احساس ضرورت دارند که توضیح دهند از کجا آمده‌اند. همین خود گامی خوب و ارزشمند است. مارکسیست‌ها از این ویژگی برخوردار نیستند، پس جهان‌شمولی نامطلوبی دارند، در حالی که فمینیست‌ها به این معنا کاملاً جهان‌شمول‌گرا هستند که آن جمع‌بودگی و انبوه خلق‌هایی را درک می‌کنند که همه‌ی ما بخشی از آن هستیم. بااین‌حال، تفاوت‌های ناشی از موقعیت ژئوپلیتیک، فرهنگ و انواع ارجاع‌های دیگر را نیز می‌بینیم. بنابراین، از این حیث، فکر می‌کنم فمینیسم برای ایفای نقش مارکسیسم امروز، یا بگوییم سیاست چپ امروز، بهتر آماده است.

فمینیسم معمولاً بر حسب فرایند تاریخی یا ضرورت تاریخی نمی‌اندیشد، که مشکلی بزرگ برای فمینیسم است. اما می‌توانیم بکوشیم فمینیسم را در این مسیر بکشانیم. اکنون بزنگاه بسیار مناسبی است برای این‌که بگوییم: «خب، این لحظه‌ای تاریخی از منظری فمینیستی است.» بر پایه‌ی تجربه‌ی مشخص امروز، می‌توانیم بافتی گسترده‌تر برای چیزهایی که باید رخ دهند تبیین کنیم. زنان اساساً برای هزاره‌های متوالی از سخن‌گفتن و از طرح مطالبات سیاسی مبتنی بر تجربه‌هایی محروم مانده‌اند که فرهنگی‌اند اما گاهی بدنمند و تحمیل‌شده بر ما هم هستند. اکنون زمان آن است که این تجربیات را در نظر بگیریم و این طیف را گسترش دهیم. چراکه هرچند در وهله‌ی نخست ساخت‌های بدنی معین، ازجمله نژاد، مفاهیمی ایدئولوژیک‌اند، اما در وهله‌ی دوم، تفاوتی خاص میان رنگ‌های پوست وجود دارد که تفاوتی سیاسی می‌سازد. بنابراین، برای این‌که این مسئله را فراتر از نژادپرستی موضوعیت بخشیم، شاید بخواهیم از فمینیسم بهره بگیریم. فمینیسم برای این منظور شاید کارآمدتر از مارکسیسم باشد. تلاش‌هایی مارکسیستی برای ساختن نظریه‌ی ضد نژادپرستی وجود دارد، اما این تلاش‌ها اگر از فمینیسم نیاموزند، بیش از حد جهان‌شمول‌گرا باقی می‌مانند. به‌تازگی کتاب جک هالبرستام[۲۰] با عنوان در *زمان و مکان کوییر*[۲۱] را می‌خواندم. هالبرستام نکات فوق‌العاده جذابی درباره‌ی جغرافیای پسامدرن و جیمسون، هاروی و تمامی

نظریه‌پردازان برجسته‌ی چپ فرهنگی مطرح می‌کند. موضع هالبرستام خوب و بسیار دلپذیر است، اما باز هم بی‌بدن است. به شکلی نامطلوب انتزاعی است، به این معنا که با تجربه‌های بسیار مشخص و بسیار متفاوت وابسته به جنسیت، سکسوالیته، هویت و غیره پیوند ندارد. متأسفانه این بی‌اعتنایی به سیاست هویت کارساز نیامد و کمکی نکرد. برای ساختن اقیانوسی از فضا که عاری از تمامی تفاوت‌های تغذیه‌کننده‌ی اختلافات سیاسی و نابرابری‌ها باشد، و برای این‌که مارکسیست‌های خوبی باشیم، باید به فمینیست‌ها بنگریم و از آنان بیاموزیم. سپس باید بکوشیم تفاوت‌های طبقاتی‌ای را تبیین کنیم که به روابط جنسیتی، جنسی و دیگر روابط نیز نفوذ کرده‌اند.

شما در سراسر کتابتان به نمونه‌های فراوانی از کار خانگی، کار عاطفی و کار بازتولیدی اشاره می‌کنید که زنان به‌طور سنتی انجام می‌دهند. هنگام خواندن این بخش‌ها، به‌ویژه در فصل دوم، یاد بحث‌های بسیاری از فمینیست‌های مارکسیست درباره‌ی این موضوع افتادم، ازجمله سیلویا فدریچی. او گفته‌ی مشهوری دارد که «هر زن، یک زن کارگر است». فدریچی، گرچه از منظری انتقادی، با معادل قراردادن زن‌بودن با کارگربودن، گویی مقوله‌ی زن را به‌شکلی ذات‌گرایانه، انقلابی و بالقوه رهایی‌بخش صورت‌بندی می‌کند. سنت صراحتاً ذات‌گرای روان‌کاوی، به‌ویژه فمینیسم فرانسوی، وجود دارد که امر زنانه را از مرزها و محدودیت‌های زن‌بودن رها می‌سازد و این جنس و تمامی پتانسیل‌هایش را به همه‌ی کسانی که از نظم نمادین/اجتماعی کنار رانده شده یا با آن بیگانه شده‌اند تسری می‌دهد؛ امری که بازهم با خوانش شما از بنیامین و پروژه‌ی فمینیستی ضدقهرمان‌گرا و ضداستثناگرای شما هم‌نوایی دارد. آیا خود شما پروژه‌تان را ذیل هریک از این سنت‌ها دسته‌بندی می‌کنید؟

فکر می‌کنم موضع نظری من به پساساختارگرایی بسیار نزدیک‌تر است. موضع من گذارهای دائمی افراد و گروه‌ها، همچنین ناهمگنی امر زنانه را در نظر می‌گیرد. بنابراین،

برای نمونه می‌توانید نظریه‌ی مرا در بافت فمینیسم سیاه قرار دهید. هستی‌شناسی بل هوکس[۲۲] تا حد زیادی همان هستی‌شناسی من است. او نهایتاً می‌پذیرفت که زنان ویژگی‌هایی از طبقه‌ی کارگر و گروه‌های انگ نژادی‌خورده دارند، اما برای آن شاخصی همه‌شمول نمی‌ساخت. درباره‌ی سیلویا فدریچی هم نکته‌ای را که مطرح می‌کنید قدر می‌دانم؛ من دوست دارم مفهوم پرولتاریا و فمینیسم را به‌نوعی هم‌تراز (ex aequo) یا هم‌ترازی زنانه کنار هم به کار ببرم. از سوی دیگر، زنانی وجود دارند که بسیار برخوردارتر از هر مردی در این جهان هستند. ما باید این مسئله را نیز در نظر بگیریم.

برای نمونه، همین حالا شاهد اوج‌گیری کمپین کاملا هریس هستیم.[۲۳] برای من این موضوع فوق‌العاده هیجان‌انگیز است. جالب است که دست‌کم یک سیاست‌مدار آمریکایی تا حدی طرفدار فلسطین داریم. امکان این‌که او رئیس‌جمهور ایالات متحده شود جذاب است. او همچنین رنگین‌پوست است، خدای من، زنی که با جامعه‌ی دگرباش فوق‌العاده همدل است. از سوی دیگر، موقعیت قدرت او به‌شدت قوی است و از آن نوع رادیکالی که دوست داریم نخواهد بود. وقتی او رئیس‌جمهور شود، مرتکب تمام اشتباهاتی خواهد شد که دیگر رئیس‌جمهورها مرتکب شده‌اند؛ من از این بابت مطمئن‌ام. با این حال، مقداری هیجان وجود دارد. اما آیا او را بخشی از این پرولتاریای جهانی می‌نامم؟ مطمئن نیستم. من مفهوم پریکاریا (بی‌ثبات‌کاران)[۲۴] را دوست دارم. [فدریچی] اغلب درباره‌ی بی‌ثبات‌کاران نیز سخن می‌گوید و از این مفهوم [وابسته به] کارگر استفاده می‌کند. نظریه‌ی او تا حدی با بحث بی‌ثبات‌سازی[۲۵] [کاری] تعدیل شده است. برای نمونه، او از زنان به‌منزله‌ی کسانی سخن می‌گوید که اعتصاب‌کردن برایشان فوق‌العاده دشوار است. چرا که در محل کار می‌توانند اعتصاب کنند و این کار آسان است، اما اگر بخواهند در خانه اعتصاب کنند، همیشه اعتصابی علیه نزدیک‌ترین کسان‌شان خواهد بود. می‌گویم درباره‌ی این موقعیت با شما موافقم، اما تا حدی؛ فقط چون می‌خواهم ناهمگنی را حفظ کنم. بنابراین، از یک‌سو گاهی به شکلی راهبردی، از ائتلاف راهبردی یا ذات‌انگاری راهبردی گایاتری اسپیواک بهره می‌گیرم و می‌گویم: «خیلی خب، بیایید امر زنانه را در قامتی پرولتری ذات‌انگاری کنیم، تا حقوقی را برای کسانی بخواهیم که دقیقاً کار خانگی می‌کنند یا کارهای سنتاً منسوب به زنان انجام می‌دهند.» این کار کاملاً جنبه‌ی راهبردی دارد و نه چیزی فراتر از آن. من مایل‌ام امر

فمینیستی را ناهمگن‌تر مفهوم‌پردازی کنم که افراد نان‌باینری، ترنس‌ها و دیگر کسانی را هم دربر بگیرد که به هر دلیل خود را دقیقاً زنانه هویت‌یابی می‌کنند. مایل‌ام مفهومی داشته باشم که این‌گونه کار کند؛ و مطمئن نیستم واقعاً چنین مفهومی دارم.

همچنان دارم به این موضوع می‌اندیشم، چرا که مفاهیمی چون انبوه خلق و امر مشترک نیز به‌نوعی این همگنی قدیمی اسپینوزایی را در خود دارند. من از امر متکثر، ترکیبی یا ناهمگن سخن می‌گویم. مفهوم سایبورگ[۲۶] برای من قابل قبول است، اما مطمئن نیستم اگر بخواهیم از موضوعات کلاسیک مارکسیستی استفاده کنیم چندان فهم‌پذیر باشد. مطمئن نیستم مفهوم سایبورگ به کار بیاید. درباره‌ی فمینیسم فرانسوی این را بگویم که شیفته‌ی چشم‌اندازی از سوژگی هستم که هلن سیکسو[۲۷] ترسیم می‌کند. این چیزی است که به آن احساس نزدیکی دارم؛ چرا که او از سوژه به‌مثابه‌ی موجودیتی سخن می‌گوید که در هر لحظه‌ی مشخص می‌تواند هر چیزی باشد؛ سوژه‌ای که به دلیل بافت، موقعیت، زمان‌مندی‌ها و عوامل دیگر، مدام در حال تحول و دگرگونی است. به باور من، این تغییرپذیری عاملی است که بیان آن در مارکسیسم کلاسیک دشوار است. دوست دارم مارکسیسم دقیقاً چگونگی انجام این کار را از فمینیسم بیاموزد. و دوست دارم مارکسیسم کلاسیک از فمینیسم یاد بگیرد که چگونه یک پرولتر، یا یک زن کارگر را به‌مثابه‌ی مقوله‌ای تثبیت‌شده بدل به سنگ‌واره نسازد. زنان بسیار متفاوتی وجود دارند، زنانی به‌شدت متفاوت که همگی می‌توانند به‌عنوان زنان کارگر طبقه‌بندی شوند.

مارکسیسم سنتی باید این ناهمگنی در عین شباهت را به‌رسمیت بشناسد.

با سپاس فراوان از شما، اوا مایفسکا!

منبع:

Toward Feminist and Antifascist Futures: An Interview with Ewa Majewska by Paria Rahimi, July 29, 2024, in: Chiasma A Site For Thought 9(1):156-178

ترجمه‌ی شکیبا عابدزاده

[۱] این کتاب مهر ۱۴۰۵ و با همین عنوان به ترجمه‌ی شکیبا عابدزاده توسط انتشارات پرومته منتشر شد و هم‌اکنون در دسترس است. م

[۲] weak messianism والتر بنیامین در تز دوم از «تزهایی در باب فلسفه‌ی تاریخ» (۱۹۴۰) در مقابل تاریخ‌نگاری جریان مسلط مبتنی بر اسطوره‌ی پیشرفت، مفهوم مسیانیسم یا نیروی مسیحایی ضعیف را مطرح می‌کند. م

[3] the state of exception

[4] consensual

[۵] سیاست‌مدار محافظه‌کار لهستانی

[6] Counterpublics

نانسی فریزر در برابر مفهوم سپهر عمومی public sphere هابرماس مفهوم پادعموم‌ها (یا سپهر پادعمومی) را مطرح می‌کند که عرصه‌ی گفتمانی اعضای فرودست مانند زنان و کارگران و اقلیت‌های نژادی و جز آن است. آنان در این سپهر پادگفتمان‌های خود را در برابر گفتمان‌های سپهر عمومی می‌سازند و منتشر می‌کنند.

[7] multiculturalism

[8] *Three Ecologies*

[9] Transversality

[10] Revolt

[11] Revolution

[12] Equality Minister

[13] Staying with the Trouble

[14] anti-perfectionism

[15] Situationist

[16] politicality

[17] Esperanto

[18] Białystok

[19] transnationalism

[20] Jack Halberstam

[21] In a Queer Time and Place

[22] bell hooks

[۲۳] این گفت‌وگو پیش از شصتمین دور انتخابات ریاست‌جمهوری ایالات متحده انجام شده است.

[24] precariat

[25] precarization

[26] cyborg

[27] Hélène Cixous