



PHILOSOPHY

#11

تاز
یازدهم

زندگی شکننده،
آسیب پذیری و اخلاق هم زیستی

× جودیت باتلر ×
ترجمه: نگین صنیعی



زندگی شکننده^۱، آسیب‌پذیری و اخلاق هم‌زیستی

جو دیت باتلر

ترجمه: نگین صنیعی

در این جا قصد پرداختن به دسته‌ای از تعهدات اخلاقی را دارم که ماهیتی جهانی دارند و در هر دو حالت وجود فاصله و روابط نزدیک بروز می‌یابند. دو پرسشی که ذهن مرا به خود مشغول می‌کنند، در وهله‌ی اول به کلی از هم متفاوتند. پرسش نخست این است که آیا هیچ‌یک از ما قابلیت یا تمایلی برای دادن پاسخی اخلاقی به رنجی در دوردست داریم و چه چیز این مواجهه‌ی اخلاقی را در زمان وقوع ممکن می‌سازد. پرسش دوم این است که وقتی با فرد یا گروه دیگری مواجه می‌شویم و خود را در پیوند دائمی با کسانی می‌یابیم که انتخابشان نکرده‌ایم و یا باید به درخواست‌هایی پاسخ دهیم که زبان آن را نمی‌دانیم و تمایلی هم به دانستن آن نداریم، این مواجهه چه تأثیری بر تعهدات و تکالیف اخلاقی ما خواهد داشت. این وضع، برای مثال، ممکن است در مرز مورد اختلاف میان چند دولت و نیز در بعضی موارد مجاورت جغرافیایی روی دهد – چیزی که می‌توانیم آن را «روبارویی تنش‌زا»^۲ بنامیم – نوعی روبارویی که می‌تواند نتیجه‌ی زیست جمعیت‌هایی در وضعیت ناشی از همجواری ناخواسته باشد، یا نتیجه‌ی مهاجرت اجباری یا مرکزکشی‌های جدید یک دولت-ملت. البته در اغلب روایت‌های اخلاقی‌ای که شناختی از آن‌ها داریم پیش‌فرض‌هایی درباره‌ی دوری و نزدیکی از پیش موجود است. برخی جماعت‌گرایان^۳ برای ویژگی‌های محلی، موقت و بعضاً ملی جوامعی که خود را به لحاظ اخلاقی متعهد به آن‌ها می‌دانند و نیز هنجارهای خاص آن جامعه که از نظر اخلاقی الزام‌آور تلقی می‌شوند، اهمیتی قائل نیستند. آن‌ها نزدیک‌بودن را به‌عنوان شرطی برای مواجهه و شناخت دیگری ارج می‌نهند و

1. precarious

2.

هرچند معادل‌های دیگری برای واژه‌ی precarious در زبان فارسی وجود دارد که بعضاً جاف‌تر و به‌لحاظ معنایی دقیق‌ترند، اما در متن حاضر واژه‌ی شکننده را به‌عنوان معادل برگزیدم، چراکه هیچ‌یک از موارد دیگر از قبیل بی‌ثبات، پرمخاطره و... مفهوم آن‌را چنان‌که باید تداعی نمی‌کرد. م

3. up againstness

4. communitarian

بنابراین تمایل دارند روابط اخلاقی را نسبت به کسانی تعهدآور تلقی کنند که چهره‌شان را می‌بینیم، می‌توانیم نامشان را بدانیم و تلفظ کنیم، کسانی که از پیش بازمی‌شناسیمشان و کسانی که سروشکلی آشنا دارند. اغلب فرض بر این است که نزدیکی اقتضانات بی‌واسطه‌ای برای احترام به اصولی چون مصونیت کل بدن، عدم خشونت و حقوق سرزمینی یا مالکیت به همراه دارد. باین‌حال، به‌نظرم، هنگامی که بخشی از مردم دنیا با خشمی اخلاقی به اقدامات و رخدادهایی واکنش نشان می‌دهند که در نقطه‌ای دیگر از کره‌ی زمین روی داده است، قضیه به کلی فرق می‌کند، نوعی از خشم اخلاقی که وابسته به زبان یا زیست‌مشترک ناشی از نزدیکی فیزیکی نیست. در مواردی از این دست ما شاهد عملکرد واقعی پیوندهای همبستگی که در طول زمان و مکان پدیدار می‌شوند هستیم و به آن عمل می‌کنیم.

در چنین زمان‌هایی، علی‌رغم خواست خودمان و کاملاً به‌دور از هر کنش عمدی، چنان با تصاویر رنج دردور دست فراخوانده می‌شویم که نگرانی بدل به امری ناگزیر می‌شود و ما را برای کنش به حرکت وامی‌دارد تا اعتراض خود را ابراز کنیم و مخالفت خود با چنین خشونتی را از طریق ابزارهای مشخص سیاسی به ثبت برسانیم. بنابراین شاید بگوییم که ما به‌مثابه افراد از رسانه تنها آن دسته از اطلاعاتی را که بخواهیم براساس آن، تصمیم به انجام یا عدم انجام عملی بگیریم، دریافت نمی‌کنیم. ما صرفاً مصرف‌کننده نیستیم و صرفاً انبوهی تصاویر ما را فلج نمی‌کند. گاه تصاویری که به ما تحمیل می‌شوند به‌مثابه یک خواست اخلاقی⁵ عمل می‌کنند، اما این همیشگی نیست. اکنون قصد دارم توجهات را به همین صورت‌بندی جلب کنم، زیرا سعی دارم تأکید کنم که بعضی چیزها ما را متأثر می‌کنند بدون این‌که از قبل برایمان قابل پیش‌بینی باشند یا مهبیای آن‌ها باشیم یعنی ما در چنین دقایقی به واسطه‌ی چیزی ورای اراده‌ی خود برآشفته می‌شویم، چیزی که برساخته‌ی ما نیست و از بیرون بر ما حادث می‌شود، چیزی که تحمیلی اما درعین‌حال به‌مثابه خواستی اخلاقی است. منظورم این است که این‌دست تعهدات اخلاقی، بی‌نیاز از رضایت ما هستند و نیز نتیجه‌ی قرارداد یا توافقی نیستند که هر یک آگاهانه به آن ورود کرده باشیم.

⁵ .ethical solicitation

برای روشن شدن این دیدگاه، پیشنهادم این است که این امر را که تصاویر و روایات رنج ناشی از جنگ شکل خاصی از خواست اخلاقی هستند که ما را وادار به فراروی از مسئله‌ی نزدیکی و دوری می‌کنند، هم‌چون نقطه‌ی عزیمت پیش‌چشم داشته باشیم. آن‌ها به‌طور ضمنی اتهامات اخلاقی را صورت‌بندی می‌کنند: آیا آن‌چه روی می‌دهد چنان از من دور است که نمی‌توانم مسئولیتی در قبال آن داشته باشم؟ آیا اتفاقی که می‌افتد آن‌قدر به من نزدیک است که نمی‌توانم مسئولیت آن را پذیرا باشم؟ اگر من خود عامل این رنج نباشم آیا باز هم به‌نوعی در قبال آن مسئولم؟ ما چگونه با این مسائل مواجه می‌شویم؟ هرچند آن‌چه در این‌جا طرح می‌کنم، تمرکز بر عکس‌ها و تصاویر جنگ نیست اما قصد دارم بگویم خواست اخلاقی‌ای که در تصاویر رنج ناشی از جنگ با آن مواجه می‌شویم پرسش‌های کلان‌تری را درباره‌ی تعهد اخلاقی برمی‌انگیزد. در آخر این‌که ما همیشه دیدن تصاویری از جنگ، خشونت و مرگ را انتخاب نمی‌کنیم و ممکن است قاطعانه آن را رد کنیم. در نهایت، چه کسانی این تصاویر را پیش روی من قرار می‌دهند، و برای ایجاد چه احساسی در من می‌کوشند و یا می‌خواهند با من چه کنند؟ در واقع ممکن است این را به‌مثابه پارانویای ساختاری تصویر بفهمیم، به‌شبه‌ای که با شکل نامشخصی از خطاب در پیوند است. اما حتی فرد پارانوئید هم فراخوانده می‌شود یا گواهی می‌دهد که به‌طریقی مورد خطاب قرار گرفته است. آیا یک جریان پنهان لویناسی در این دقایق اجبار به گوش‌سپردن به صدای کسی که ما هرگز انتخاب نکرده‌ایم که به او گوش کنیم یا اجبار به دیدن تصویری که دیدنش را برنگزیده‌ایم، وجود دارد؟

این تصاویر ممکن است روی صفحه‌ی نمایش ما ظاهر شوند یا وقتی در حال عبور از کنار دکه‌ی روزنامه‌فروشی هستیم نگاهمان به آن‌ها بیفتد (یا این تصاویر به ما چشمک بزنند). ما می‌توانیم به عنوان عملی آگاهانه برای دریافت اخبار روی سایتی کلیک کنیم اما این به‌معنای آمادگی برای دیدن آن‌چه می‌بینیم نیست و حتی به این معنا هم نیست که ما انتخاب کرده‌ایم که خود را در معرض چیزی قراردهیم که ما را به‌صورت دیداری یا شنیداری متأثر می‌کند. می‌دانیم که ماندن در زیر بار انبوهی از تصاویر حسی یا غرق شدن در آن‌ها به چه معناست، اما آیا در چنین لحظاتی ما به‌لحاظ اخلاقی نیز غرق می‌شویم و اگر چنین نشویم

آیا مشکلی وجود دارد؟ سوزان سانتاگ به این نکته اشاره می‌کرد که عکاسی جنگی در عین حال که ما را در خود فرومی‌برد، هم‌زمان فلج هم می‌کند و با جدیت می‌پرسید که آیا ما هنوز می‌توانیم به تصاویر برای برانگیختن تعمقی سیاسی درباره‌ی – یا ایستادگی در برابر – ویژگی ناعادلانه‌ی خشونت دولتی و جنگ اعتماد کنیم. آیا ممکن است در آن غرق شویم و باین‌حال فلج نشویم، آیا می‌توانیم آن را تأثیر تعهدات اخلاقی بر حساسیت‌ها^۶ تلقی کنیم؟ آیا کلمه‌ی حساسیت، همان است که لویناس به قلمرویی از پاسخگویی^۷ اختصاص می‌دهد که مقدم بر ایگوست و بنابراین نوعی از پاسخ است که هم پاسخ من هست و هم نیست. این که بگوییم پاسخ من است، تأیید ایگو به عنوان منشأ آن است، اما آن‌چه ما می‌خواهیم درباره‌اش صحبت کنیم شکلی از پاسخگویی است که متضمن رها شدن از چیز است که معطوف به خود^۸ است. با در نظر داشتن این امر به پرسش خود بازمی‌گردم: آیا باید تا حد مشخصی غرق باشیم تا انگیزه‌ای برای کنش داشته باشیم؟ ما تنها زمانی دست به کنش می‌زنیم که به‌سوی کنش رانده شویم و به‌وسیله‌ی چیزی که از بیرون بر ما اثر می‌گذارد به حرکت واداشته شویم، چیزی از جایی دیگر، از زندگی دیگران، که مازادی را به ما تحمیل می‌کند که از آن و بر آن دست به کنش می‌زنیم. نظر به چنین دیدگاهی از تعهدات اخلاقی، دریافت‌پذیری^۹ تنها یک پیش‌شرط برای کنش نیست بلکه از عناصر شکل‌دهنده‌ی آن است. رسانه هر شکلی از نمایشی که به ما منتقل می‌کند را نسخه‌ای از واقعیت بیرونی می‌نامد؛ رسانه به وسیله‌ی یک سلسله از محدودیت‌ها عمل می‌کند که آن‌چه را می‌توان پیام آن نامید و ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد، ممکن می‌سازد، که مقصودم از آن، هم محدودیت – آن‌چه حذف شده و آن‌چه بیرون از حاشیه‌هاست – و هم آن چیزی است که نمایش داده شده. وقتی خود را در میانه‌ی نوعی کنش پاسخگو یانه می‌یابیم، غالباً در حال پاسخ دادن به چیزی هستیم که دیدن آن را انتخاب نکرده‌ایم (آن‌چه دیدنش ممنوع است و نیز آن‌چه در حوزه‌ی نمود بصری ارائه شده است). ممکن است این شکافی در بحث به نظر برسد، اما می‌خواهم بگویم این شرح بسیار

6. sensibilities

7. responsiveness

8. egological

9. receptivity

مختصر از آن چه در یک تصویر پرزور با آن مواجه می‌شویم بی‌آن که خود انتخابش کرده باشیم بیانگر چیزی درباره‌ی تعهدات اخلاقی است که خود را بدون رضایت ما به ما تحمیل می‌کند. بنابراین اگر حاضر به پذیرفتن این نکته باشیم، حتی اگر به دلایل موجه آن را به طور کامل نپذیریم، آن‌گاه چنین می‌نماید که رضایت مبنای مناسبی برای تعیین تعهدات اخلاقی‌ای که به مسئولیت ما شکل می‌دهند نیست. در واقع مسئولیت می‌تواند در حوزه‌ی گسترده‌ای از امور غیرتوافقی^{۱۰} گنجانده شود.

اما نکته‌ی دوم، مخالفت با این باور است که تعهدات اخلاقی تنها در متن جوامع استقرار یافته‌ای پدید می‌آیند که درون مرزها گرد آمده‌اند، به واسطه‌ی زبان واحدی اتحاد یافته‌اند و/یا مردم یا ملتی را تشکیل می‌دهند. تعهدات نسبت به کسانی که در دوردست هستند و نیز نسبت به کسانی که در نزدیکی ما به سر می‌برند، مرزهای زبانی و ملی را درمی‌نوردند و تنها در اثر ترجمه‌های بصری و زبانی‌ای ممکن می‌شوند که در بردارنده‌ی کنده‌شدگی^{۱۱} زمانی و فضایی^{۱۲} هستند. این دست جریان‌ها هر مبنای جماعت‌گرایانه‌ای را برای مشخص کردن تعهدات جهانی‌ای که برعهده‌ی ماست، مخدوش می‌کنند^{۱۳}. از این رو فرض من این است که نه رضایت و نه جماعت‌گرایی، هیچ‌کدام حوزه‌ی تعهداتی را که در این جا قصد پرداختن به آن‌ها را دارم توجیه یا مشخص نمی‌کنند. فکر می‌کنم احتمالاً این تجربه‌ی ما در نسبت با رسانه است آن زمان که رنجی در دوردست را نزدیک و رنجی در نزدیکی ما را خیلی دور جلوه می‌دهد. نظریه‌ی من این است که خواست‌های اخلاقی‌ای که در این زمان‌ها از طریق جریان‌های جهانی پدید می‌آیند به این وارون‌پذیری^{۱۴} محدود اما ضروری نزدیکی و دوری وابسته هستند. در حقیقت می‌خواهم بگویم که برخی پیوندها در واقع از طریق همین وارون‌پذیری و بن‌بستی که برساخته‌ی آن است شکل می‌گیرد. خود این وارون‌پذیری در مواجهه با مسئله‌ی مکان‌مندی تنانه^{۱۵}، به تعبیری، به بن‌بست می‌رسد، زیرا صرف‌نظر از اینکه تصویر ما تا چه حد به طور کامل

¹⁰ .nonconsensual

¹¹ .dislocation

¹² .spatial

¹³ .confound

¹⁴ .reversibility

¹⁵ .corporal locatedness

از طریق رسانه‌ها انتقال پیدا می‌کند، واضح است که این انتقال در هر صورت کامل نیست. بنابراین اگر در خیابان فیلمی از ما گرفته شود، بدن و خیابان به واسطه‌ی برخورداری بالقوه از ابعاد جهانی تا اندازه‌ای منتقل می‌شوند؛ و با این حال آن گزارش و انتقال تنها با این فرض قابل فهم است که برخی ابعاد زمانی و فضایی آن مکان تنانه که قابل انتقال نیستند، همان جا رها می‌شوند، یا آن جا ادامه می‌یابند و آنجا بودگی^{۱۶} ای مصرانه دارند. بعداً دوباره به مسئله‌ی بدن بازمی‌گردم چرا که گزینه‌ی دیگری ندارم و چه بسا هیچ‌یک از ما انتخاب دیگری نداشته باشیم.

در حال حاضر قصد دارم به شکلی بسیار مقدماتی بگویم که اگر تنها به کسانی متعهد باشم که به من نزدیک‌اند و از پیش با من آشنا هستند، آنگاه اخلاقیات من همواره محدود، جماعت‌گرایانه و طردکننده است. اگر صرفاً خود را نسبت به «انسان» در معنای انتزاعی کلمه مسئول بدانم، آن‌گاه از هر تلاشی برای ترجمه‌ی فرهنگی میان موقعیت خود و موقعیت دیگری روی‌گردانم. و چنان‌چه تنها نسبت به کسانی مسئول باشم که در دوردست در رنج‌اند و نه هرگز نسبت به کسانی که به من نزدیک‌اند، آن‌گاه وضعیت خویش را از هر محتوای واقعی تهی خواهم ساخت تا بتوانم فاصله‌ای امن پدید آورم که به من اجازه خواهد داد از احساسات اخلاقی خویش لذت ببرم و حتی خود را انسانی با اخلاق پندارم. اما روابط اخلاقی بامیانجی^{۱۷} اند – و من اکنون این واژه را عامدانه برای ارجاع به خوانشی از هگل در میانه‌ی عصر دیجیتال به کار می‌برم. یعنی مسئله‌ی مکان به گونه‌ای درهم می‌آمیزد که آن‌چه در «آن‌جا» روی می‌دهد، به یک معنا در «این‌جا» هم روی می‌دهد و اگر چیزی که در «آن‌جا» روی می‌دهد وابسته به رخدادهایی است که در بسیاری از «جاهای دیگر» بروز می‌یابند، پس به نظر می‌رسد خواست اخلاقی رخداد، همواره

¹⁶ .thereness

¹⁷ .mediated

در «این‌جا» و «آن‌جا»یی که به‌نوعی وارون‌پذیرند، محقق می‌شود؛ اما محدودیت وارون‌پذیری^{۱۸} در این حقیقت نهفته است که بدن به‌واسطه‌ی انتقال بامیانجی‌اش توان رهایی از مکان‌مندی و در معرض بودگی^{۱۹} را ندارد.

رخداد به یک معنا، آشکارا محلی است، زیرا دقیقاً بدن مردمی که آنجا حضور دارند در معرض خطر است. اما اگر آن بدن‌های درمخاطره جای دیگری به‌ثبت نرسند، پاسخ جهانی و نیز شکلی جهانی از بازشناسی اخلاقی و اتصال درکار نیست و در نتیجه چیزی از واقعیت رخداد از دست می‌رود. صرفاً این‌طور نیست که مردمی دورافتاده، دیگری را به واسطه‌ی دقیقی رسانه‌ای تماشا کنند بلکه چنین پاسخی بیانگر شکلی از متصل‌بودگی^{۲۰} جهانی، هرچند موقت، با کسانی است که زندگی و کنش‌هایشان از این راه ثبت شده است. کوتاه اینکه عدم‌آمدگی برای دیدن تصویری رسانه‌ای که آدمی را در خود غرق می‌سازد به فلج‌شدن منجر نمی‌شود بلکه به موقعیت‌های زیر منتهی می‌شود: (آ) تکان خوردن و در نتیجه دست‌به‌عمل‌زدن دقیقاً از آن‌رو که عملی بر ما واقع شده و (ب) بودن در آن‌جا و این‌جا به‌طور هم‌زمان و به اشکال مختلف، پذیرفتن و کنار آمدن با چندجانبه‌بودگی^{۲۱} و حیث‌زمانی متقابل^{۲۲} پیوندهای جهانی که قاعدتاً به‌درستی آن را جهانی می‌نامیم.

بنابراین آیا برای صورت‌بندی معنای ثبت یک خواست اخلاقی در چنین زمان‌هایی که به رضایت و توافقات ازپیش‌موجود فروکاستنی نیست و خارج از پیوندهای تثبیت‌یافته‌ی جامعه تحقق می‌یابد، می‌توانیم به برخی تفاسیر از فلسفه‌ی اخلاق روی آوریم؟ نگاه کوتاهی خواهیم داشت بر برخی استدلال‌های امانوئل لویناس و هانا آرنت درباره‌ی روابط بحث‌انگیزی که میان اخلاق، نزدیکی و دوری حاکم است. انتخاب من درخصوص دو متفکری که تا حدی در درون سنت‌های فکری یهودی (لویناس) و درون موقعیت‌های تاریخی یهودی (آرنت) بالیده‌اند تصادفی نیست. در قالب طرحی مجزا که به این موضوع هم تسری می‌یابد، می‌کوشم از نمونه‌ای از همزیستی که ناشی از تعهدات اخلاقی است و جلوتر آن را توضیح می‌دهم، مفصل‌بندی‌ای ارائه کنم؛ هر

18. reversibility

19. exposure

20. connectedness

21. multilocality

22. cross temporality

دو متفکر دیدگاه‌هایی ارائه می‌کنند که در این خصوص همزمان روشنگر و مسئله‌ساز است. امیدوارم با بازگشتن به مسئله‌ی فلسطین/اسرائیل در انتهای اشاراتم مسائل را عینی‌تر کنم، خصوصاً برای طرح مجموعه‌ای از دیدگاه‌های یهودی درباره‌ی همزیستی که خواستار ترک جماعت‌گرایی، حتی جماعت‌گرایی یهودی است و می‌تواند به‌عنوان جایگزینی حیاتی در این زمان که دولت اسرائیل در صدد تضمین خواست بازنمایی یهودیت^{۲۳} است، به‌کار آید. خوشا به حال شما و شاید به حال من که این مورد اخیر محور اشارات من در این‌جا نخواهد بود، هرچند باید صادقانه بگویم، محور اصلی استدلال در کار اخیرم را تشکیل می‌دهد.

لویناس

در فلسفه‌ی اخلاق لویناس دو بعد ناهماهنگ وجود دارد. از یک سو مقوله‌ی نزدیکی در ایده‌ی روابط اخلاقی اوست که حائز اهمیت است. در واقع به‌نظر می‌رسد شیوه‌ای که دیگران، مستقل از اراده‌ی ما، بر ما تأثیر می‌گذارند فرصتی ایجاد می‌کند برای درخواست یا مطالبه‌ی اخلاقی. این یعنی ما پیش‌از آن‌که حس روشنی از انتخاب داشته باشیم، تحت تأثیر و در معرض تقاضایی اخلاقی قرار گرفته‌ایم. تحت تأثیر دیگری قرار گرفتن متضمن این فرض است که نوعی نزدیکی جسمانی در میان است، و اگر این «چهره» است که بر ما اثر می‌گذارد، بنابراین «چهره» هم‌زمان تا حدی هم بر ما تأثیر می‌گذارد هم ما را فرا می‌خواند. از سوی دیگر تعهدات اخلاقی ما به کسانی تسری می‌یابد که نزدیکی فیزیکی با ما ندارند و لزوماً بخشی از جامعه‌ی مشخصی که هر دو به آن تعلق داریم نیستند. در واقع از نظر لویناس کسانی که بر ما اثر می‌گذارند آشکارا دیگری مایند؛ و به هیچ وجه همسانی^{۲۴}شان با ما نیست که ما را به ایشان متعهد می‌سازد.

²³.jewishness

²⁴.sameness

لویناس به وضوح دارای دیدگاه‌های متناقضی در خصوص مسئله‌ی دیگربودگی دیگری‌ای است که از من خواسته‌ای اخلاقی دارد: او به وضوح اشکالی از ناسیونالیسم، به‌ویژه ناسیونالیسم اسرائیلی را تأیید می‌کرد و باور داشت که روابط اخلاقی تنها درون سنتی یهودی-مسیحی ممکن است. اما اجازه دهید عجالتاً او را علیه خودش یا با نظر به امکان‌های سیاسی‌ای بخوانیم که، چه بسا برخلاف قصد و نیت شخصی‌اش، ایجاد می‌کند. موضع لویناس به ما اجازه می‌دهد چنین نتیجه بگیریم: مجموعه‌ی ارزش‌های اخلاقی‌ای که جمعیتی را نسبت به جمعیتی دیگر متعهد می‌سازد به‌هیچ‌وجه وابسته به تشابه در تعلقات ملی، فرهنگی، مذهبی و نژادی نیست. جالب است که لویناس اصرار می‌ورزید که ما نسبت به کسانی که نمی‌شناسیم، کسانی که انتخاب نکرده‌ایم، کسانی که هرگز نمی‌توانستیم انتخاب کنیم، متعهد هستیم و این تعهدات، به‌بیان دقیق، پیشا-قراردادی هستند. و با این حال، خود او در مصاحبه‌ای مدعی شد که فلسطینیان چهره ندارند و منظور او صرفاً گسترش تعهدات اخلاقی به دایره‌ی کسانی بوده است که براساس تفسیر او، از طریق ریشه‌های یهودی-مسیحی و یونانی کلاسیک با هم پیوند دارند! او به‌نوعی به همان اصلی که خود در اختیارمان می‌گذارد خیانت می‌کند. شکست او، مستقیماً، مغایر با صورت‌بندی او از خواست پاسخگویی اخلاقی نسبت به کسانی است که از حوزه‌ی بلافصل تعلقات ما فراتر می‌روند و با این حال هم‌چنان به آن‌ها متعهدیم، صرف‌نظر از این‌که چه چیزی را انتخاب می‌کنیم و یا از طریق چه قراردادهایی متعهد شده‌ایم یا این‌که کدام اشکال تثبیت‌شده‌ای از تعلقات فرهنگی را در اختیار داریم.

مسئله‌ی این سؤال ایجاد می‌شود که چگونه ارتباطی اخلاقی با کسانی که قادر به ظاهرشدن در افق اخلاق نیستند، ممکن می‌شود، کسانی که شخص نیستند یا کسانی که در دسته‌ی موجوداتی تلقی نمی‌شوند که فرد ممکن است یا لازم است با آن‌ها وارد رابطه‌ای اخلاقی شود. آیا ممکن است فلسفه‌ی اخلاقی را که در آن‌جا صورت‌بندی شده است برگیریم و آن‌را علیه همان مفروضات طردکننده‌ای به کار گیریم که گاه پشتوانه‌ی این فلسفه‌اند؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا می‌توانیم لویناس را علیه خود او به کار گیریم و

به یاری آن اخلاقی جهانی را صورت بندی کنیم که از محدوده‌ی جماعت‌های مذهبی و فرهنگی خاص فراتر می‌رود، جماعت‌هایی که از دید او شرط لازم و حد ضروری اخلاق‌اند؟

اجازه بدهید استدلال او مبنی بر نامتقارن بودن روابط اخلاقی را به عنوان یک نمونه در نظر بگیریم. در آثار او، دیگری بر من اولویت دارد. این دقیقاً به چه معناست؟ آیا دیگری نسبت به من تعهد مشابهی ندارد؟ چرا من باید نسبت به کسی متعهد باشم که تعهد متقابلی نسبت به من ندارد؟ نزد لویناس عمل متقابل نمی‌تواند پایه‌ای برای اخلاق باشد، چراکه اخلاق یک دادوستد نیست: نمی‌شود روابط اخلاقی من مشروط به روابط اخلاقی او [دیگری] با من باشد، چراکه این امر رابطه‌ی اخلاقی را پایین‌تر از حد مطلق و الزام‌آور قرار می‌دهد؛ و حفظ نفس خود به مثابه موجودی متمایز و محدود را مقدم بر هر رابطه‌ای که با دیگری دارم در نظر می‌گیرد. نزد لویناس هیچ اخلاقی از خودگرایی نشأت نمی‌گیرد؛ به واقع خودگرایی شکست خود اخلاق است.

در این جا از لویناس فاصله می‌گیرم، زیرا هرچند در رد [تقدم حفظ نفس در تفکر اخلاقی با او موافقم، می‌خواهم بر نوعی درهم‌تنیدگی آن زندگی دیگر، همه‌ی آن زندگی‌های دیگر با زندگی خودم اصرار بورزم که فروکاستنی به تعلقات ملی و جماعت‌گرایانه نیست. در نظر من (که بی‌شک در آن تنها نیستم) زندگی دیگری، زندگی‌ای که متعلق به ما نیست هم زندگی ماست، زیرا زندگی «ما» هر معنایی که دارد، دقیقاً ناشی از همین اجتماعیت^{۲۵}، ناشی از همین وابستگی به جهان دیگران که تاکنون و از ابتدا وجود داشته، و هم‌چنین ناشی از بر ساخته شدن در دنیایی اجتماعی و به واسطه‌ی آن است. به این ترتیب مطمئناً دیگرانی متمایز از من هستند که خواست اخلاقی‌شان در مورد من قابل فروکاستن به محاسبه‌ای خودمحورانه از سوی من نیست. اما علت این است که ما هرچند متمایز، باز هم به یکدیگر و به فرآیندهای زنده‌ای که از شکل انسانی فراتر می‌روند، پیوسته هستیم. و این همیشه تجربه‌ای خوشایند و گزینشی نیست. درک اینکه زندگی یک فرد، زندگی دیگران هم هست، هرچند این زندگی متمایز باشد و باید متمایز باشد به این معنی است که مرزهای او هم‌زمان محدودیت و مجاورت است، شکلی از

²⁵ .sociality

نزدیک‌بودگی فضایی و زمانی و حتی محدود‌بودگی^{۲۶}. به‌علاوه ظاهر محدود و زنده‌ی بدن، شرط قرارگرفتن در معرض دیگری است، قرارگرفتن در معرض درخواست، اغوا، اشتیاق و آسیب، در معرض قرارگرفتن به شیوه‌ای که ما را حفظ می‌کند اما هم‌چنین به شیوه‌ای که ما را نابود می‌کند. به این معنا در معرض‌گذاری بدن اشاره به وضعیت شکننده‌ی آن دارد. در عین حال از نظر لویناس این موجود تنانه و شکننده نسبت به زندگی دیگری مسئول است، به این معنا که مهم نیست فرد تا چه حد دغدغه‌ی زندگی خود را دارد، بلکه حفظ جان دیگری برتر است. چه می‌شد اگر ارتش اسرائیلی نیز همین احساس را داشت! در واقع این شکلی از مسئولیت است که هنگام داشتن احساس شکنندگی، آسان نیست. شکنندگی هم‌زمان نام ضرورت و دشواری اخلاق است.

رابطه‌ی میان شکنندگی و آسیب‌پذیری چیست؟ بی‌شک این‌که در آن واحد احساس کنیم از سوی دیگری در معرض نابودی هستیم و با این حال نسبت به دیگری مسئول هستیم، دشوار است و خوانندگان لویناس همواره اعتراض خود را نسبت به این صورت‌بندی لویناس که همه‌ی ما، به یک معنا نسبت به کسی که ما را می‌آزارد مسئول هستیم، اعلام می‌دارند. منظور به‌هیچ‌وجه این نیست که ما اسباب آزار خود را فراهم می‌کنیم. بلکه «آزار» نام غریب و تشویش‌زایی است که لویناس به خواست اخلاقی‌ای می‌دهد که خود را برخلاف میل ما به ما تحمیل می‌کند. ما علی‌رغم خواست خودمان نسبت به این تحمیل گشوده هستیم و اگرچه این تحمیل اراده‌ی ما را بی‌اثر می‌کند، به ما نشان می‌دهد که ادعایی که دیگران بر ما دارند بخشی از خود حساسیت، پذیرش و پاسخگویی ماست. به‌عبارت دیگر ما فراخوانده شدیم و این تنها از آن‌رو ممکن است که ما به نوعی نسبت به خواست‌هایی که برای ما قابل‌پیش‌بینی نیست و آمادگی مناسبی برایش وجود ندارد، آسیب‌پذیر هستیم. برای لویناس راه دیگری برای درک واقعیت اخلاقی وجود ندارد؛ تعهد اخلاقی نه‌تنها وابسته به آسیب‌پذیری ما نسبت به خواست دیگران است بلکه ما را به‌عنوان موجوداتی تثبیت می‌کند که براساس همان رابطه‌ی اخلاقی تعریف می‌شوند.

²⁶ boundedness.

این رابطه‌ی اخلاقی فضیلتی نیست که من از آن برخوردارم یا به آن عمل می‌کنم؛ بلکه بر هر حس فردی از خود مقدم است. ما این روابط اخلاقی را به‌مثابه افرادی جداافتاده ارج نمی‌نهیم. من از پیش نسبت به تو متعهدم و این معنای خودی است که هستم، خودی پذیرنده نسبت به تو به‌گونه‌ای که کاملاً توان پیش‌بینی یا تسلط بر آن را ندارم. این آشکارا شرط صدمه‌پذیری من نیز هست و به این ترتیب صدمه‌پذیری و قابلیت پاسخگویی من با هم در پیوندند. به عبارت دیگر تو ممکن است مرا بترسانی یا تهدید کنی اما مسئولیت من نسبت به تو هم‌چنان پابرجاست.

این رابطه بر فردیت‌یابی^{۲۷} مقدم است. وقتی من دست به عمل اخلاقی می‌زنم به‌عنوان موجودی فروبسته از بین می‌روم. من فرومی‌پاشم. درمی‌یابم که من، رابطه‌ام نسبت به «تو» هستم، تویی که درصدد حفظ زندگی‌اش هستم و بدون آن رابطه، این «من» معنایی ندارد و لنگرگاه خود را در این اخلاقی که همواره بر هستی‌شناسی ایگو مقدم است، از دست می‌دهد. به بیان دیگر «من» در رابطه‌ی اخلاقی‌اش نسبت به «تو» معدوم می‌شود، به این معنی که وجه بسیار ویژه‌ای از سلب مالکیت از خود وجود دارد که رابطه‌مندی^{۲۸} اخلاقی را ممکن می‌کند. اگر من خود را خیلی سفت و سخت مالک خویش بدانم، قادر به حضور در یک رابطه‌ی اخلاقی نیستم. رابطه‌ی اخلاقی واگذاری نوعی دیدگاه معطوف به خود است در برابر دیدگاهی که از اساس بر شکلی از خطاب استوار شده است: تو مرا می‌خوانی و من تو را پاسخ می‌گویم. اما اگر پاسخ می‌گویم تنها از آن‌روست که از پیش قابلیت پاسخگویی دارم؛ یعنی این قابلیت و آسیب‌پذیری در پایه‌ای‌ترین سطح به من شکل می‌دهد و می‌توان گفت مقدم بر هر تصمیم آگاهانه‌ای برای پاسخ به ندا، در آن‌جا وجود دارد. به عبارت دیگر، فرد باید درواقع پیش از پاسخ دادن به ندا، قابلیت دریافت آن‌را داشته باشد. به این معنا، مسئولیت اخلاقی، قابلیت پاسخگویی اخلاقی را پیش‌فرض می‌گیرد.

²⁷ .individuation

²⁸ .relationality

اغلب پژوهشگران مایلند هرگونه ملاحظات لویناس را از هر تحلیلی از آرنت جدا نگهدارند: لویناس یک فیلسوف اخلاق است با تکیه بر سنت مذهبی و تأکید بر اهمیت اخلاقی انفعال و پذیرندگی؛ آرنت فیلسوفی اجتماعی و سیاسی است، به قطع سکولار است و بارها و بارها بر ارزش سیاسی کنش تأکید می‌کند. چرا بحثی از لویناس را با بحثی از آرنت همراه کنیم؟ لویناس و آرنت، هر دو با مفهوم لیبرالی از فردگرایی مخالفند یعنی با این ایده که افراد آگاهانه قراردادهای معینی را منعقد می‌کنند و مسئولیت آن‌ها ناشی از ورود آگاهانه و ارادی به توافقاتی با یکدیگرست. این دیدگاه فرض را بر این می‌گذارد که ما تنها نسبت به روابطی متعهد هستیم که با توافقاتی مدون شده‌اند و ما آگاهانه و ارادی به آن‌ها ورود کرده‌ایم. آرنت با چنین دیدگاهی مخالف است. درواقع جوهر استدلال او علیه آئشمن همین بود. او [آئشمن] فکر می‌کرد می‌تواند انتخاب کند کدام مردم باید زنده بمانند و کدام باید بمیرند، یعنی فکر می‌کرد می‌تواند انتخاب کند با چه کسانی بر روی زمین هم‌زیستی داشته باشد. از نظر آرنت آن‌چه او توان درکش را نداشت این بود که هیچ‌کس امتیاز انتخاب این‌که با چه کسی بر روی زمین هم‌زیست باشد را ندارد. ما با بعضی روش‌ها می‌توانیم انتخاب کنیم که چگونه و کجا سکونت کنیم و به روش‌های محلی امکان انتخاب این‌را داریم که با چه کسانی زندگی کنیم. اما اگر قرار بر این انتخاب باشد که با چه کسانی بر روی زمین هم‌زیستی کنیم، آن‌گاه باید تصمیم بگیریم کدام بخش از بشریت باید زنده بمانند و کدام باید بمیرند. اگر این انتخاب برای ما ممنوع است به این معنی است که ما متعهد به زیستن با کسانی هستیم که از پیش موجودند و هرگونه انتخاب درباره‌ی این‌که چه کسی می‌تواند زنده بماند یا نباید زنده بماند همواره عملی نسل‌کشانه^{۲۹} است؛ هرچند نمی‌توانیم درخصوص این‌که نسل‌کشی اتفاق افتاده و یا هنوز هم اتفاق می‌افتد مناقشه کنیم، اشتباه است اگر فکر کنیم که آزادی در معنای اخلاقی هرگونه مطابقتی با آزادی برای ارتکاب نسل‌کشی دارد. برای آرنت ویژگی ناگزیده‌ی هم‌زیستی زمینی، خود شرط وجود ما به‌مثابه موجوداتی اخلاقی و سیاسی است. بنابراین اعمال آن قدرت

²⁹.genocidal

انحصاری نسل‌کشی صرفاً از میان‌بردن شروط سیاسی شخصیت^{۳۰} نیست بلکه نابودکردن خود آزادی است که نه به‌مثابه عملی فردی بلکه به‌مثابه کنشی متکثر درک می‌شود. بدون تکثری که قادر به انتخاب خلاف آن نیستیم، هیچ‌گونه آزادی و در نتیجه انتخابی نداریم. یعنی شرطی ناگزیده برای آزادی وجود دارد و ما آزادانه چیزی را درباره‌ی آن چه انتخاب نکرده‌ایم، تأیید می‌کنیم. چنان‌چه آزادی درصدد تخطی از ناآزادی‌ای باشد که شرط آن است در این‌صورت تکثر را از بین می‌بریم و در نظر او [آرنت]، موقعیت خود را به‌عنوان افرادی که مدنی‌الطبع [حیوان اهل پولیس]^{۳۱} تلقی می‌شوند، به مخاطره می‌اندازیم. این یکی از استدلال‌های طرح‌شده توسط آرنت درخصوص چرایی موجه‌بودن مجازات مرگ برای آئشمن بود – نکته‌ای که دو سال پیش در سخنرانی‌ام در جلسه‌ی انجمن فلسفه‌ی پدیدارشناسی و هستی‌شناسی مطرح کردم: از نظر او [آرنت] آئشمن با عدم‌تشخیص اینکه زندگی‌اش وابسته به زندگی کسانی بوده که نابودشان ساخته، از پیش خود را نابود کرده است و زندگی فردی، خارج از چارچوب اجتماعی و سیاسی‌ای که در آن زندگی‌ها هم‌ارزش هستند، معنا و واقعیتی ندارد.

در آئشمن در اورشلیم (۱۹۶۳) آرنت استدلال کرد که آئشمن و افراد مافوقش متوجه نشدند که گوناگونی جمعیت زمین خود شرط تغییرناپذیر زندگی اجتماعی و سیاسی است^{۳۱}. بنابراین اتهام آرنت علیه آئشمن حکایت از باوری راسخ بر این دارد که هیچ‌یک از ما نباید از چنین امتیازی استفاده کند و کسانی که هم‌زیستان ما در زمین هستند پیش از انتخاب و بسیار پیش‌تر از هر قرارداد اجتماعی و سیاسی‌ای که احتمالاً با آگاهی و اراده به آن ورود می‌کنیم، به ما ارزانی شده‌اند. در پرونده‌ی آئشمن، تلاش برای انتخاب افرادی برای هم‌زیستی، آشکارا تلاشی بود برای نابودی بخشی از جمعیت – یهودی‌ها، کولی‌ها، هم‌جنس‌گرایان، کمونیست‌ها، معلولان و بیماران و غیره – و بنابراین اعمال آزادی‌ای که او بر آن تأکید داشت نسل‌کشی بود. نزد آرنت این انتخاب نه‌تنها یورش به هم‌زیستی به‌عنوان پیش‌فرض زندگی سیاسی است بلکه دیدگاه او ما را به گزاره‌ی زیر متعهد می‌کند: ما باید به طرح نهادها و سیاست‌هایی بماندیشیم که فعالانه ویژگی ناگزیده‌ی هم‌زیستی‌ای گشوده و متکثر را حفظ و تأیید کند.

³⁰. personhood

³¹. zoon politikon

نه تنها با کسانی زندگی می‌کنیم که هرگز انتخاب نکرده‌ایم و کسانی که احتمالاً هیچ حس تعلق بلافصلی با ایشان نداریم، بلکه موظف به حفظ زندگی‌ها و تکثیر بی‌پایانی هستیم که همان جمعیت جهانی است.

هرچند بی‌تردید آرنست دیدگاه من را به چالش می‌کشد، فکر می‌کنم آن‌چه او پیش می‌نهد دیدگاهی اخلاقی از هم‌زیستی است که به‌عنوان رهنمونی برای اشکال خاصی از سیاست به کار می‌آید. در این معنا هنجارها و خط‌مشی‌های سیاسی واقعی از ویژگی‌ناگزیده‌ی این شیوه‌های هم‌زیستی پدیدار می‌شود. ضرورت هم‌زیستی روی زمین، اصلی است که در فلسفه‌ی آرنست، باید راهنمای کنش‌ها و سیاست‌های هر محله، جامعه و ملتی باشد. تصمیم به زیستن در این یا آن جامعه بی‌شک موجه است تا زمانی که به این معنا نباشد که کسانی که خارج از این جامعه می‌زیند، شایسته‌ی زنده‌بودن نیستند. به بیان دیگر هر زمینه‌ای برای تعلق جماعت‌گرایانه تنها به این شرط توجیه‌پذیر است که تابعی از مخالفتی غیرجماعت‌گرایانه نسبت به نسل‌کشی باشد. شیوه‌ی من در خوانش آن چنین است که هر باشنده‌ای که به جامعه‌ای تعلق دارد به زمین نیز تعلق دارد – مفهومی که او به وضوح از هایدگر وام گرفته است – و این متضمن تعهدی است نه تنها نسبت به دیگر ساکنان زمین، بلکه، با اطمینان می‌توانیم اضافه کنیم، نسبت به حفظ خود زمین. و با این شرط آخر سعی دارم ضمیمه‌ای اکولوژیک بر انسان‌محوری³² آرنست بیافزایم.

آرنست در *آی‌شمن در اورشلیم* نه تنها از جانب یهودیان بلکه از جانب هر اقلیت و همه‌ی اقلیت‌هایی سخن می‌گوید که توسط گروهی دیگر از سکونت در زمین محروم می‌شوند. یکی متضمن دیگری است، و «سخن گفتن از جانب» منع آغازین را همگانی می‌کند حتی اگر از تکثری که قصد حمایت از زندگی‌هایشان را دارد فراتر نرود. از دلایلی که آرنست از جداکردن یهودیان از سایر ملت‌های مورد آزار نازی‌ها خودداری می‌کند این است که خود به نام کثرتی استدلال می‌کند که مطابق با زندگی انسان در هر شکل فرهنگی و در همه‌ی اشکال فرهنگی است. هم‌زمان قضاوت او درباره‌ی آی‌شمن موردی است که دقیقاً از دل موقعیت تاریخی یک یهودی‌رانده‌از وطن بیرون می‌آید که خود پناهنده‌ای از آلمان نازی بود و به دادگاه‌های اسرائیلی اعتراض داشت که

³².anthropocentrism

تنها ملت خاصی را نمایندگی می‌کنند درحالی که جنایت ارتكابی، جنایت علیه بشریت است. محاکمه‌ی آیشمن در دادگاه‌های اسرائیلی به این معنی بود که تنها قربانیان یهودی نسل‌کشی نمایندگی می‌شدند، در نظر او این یک بی‌عدالتی محسوب می‌شد. وقتی بسیاری گروه‌های دیگر در راستای سیاست‌های طراحی‌شده و اجراشده‌ی نازی توسط آیشمن و هم‌پیمانانش، نابود و آواره شدند. این مفهوم واحد از هم‌زیستی ناگزیده نه تنها متضمن ویژگی تغییرناپذیر تکثر و گوناگونی جمعیت زمین بلکه هم‌چنین تعهد به حق برابر نسبت به سکونت در زمین و در نتیجه تعهد به برابری نیز بود. این دو سویه از بحث او در استدلال او علیه ایده‌ی اسرائیل بر پایه‌ی اصول حاکمیت یهودی و فلسطین فدرال در اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰ شکل تاریخی ویژه‌ای به خود گرفت. از نظر او ایده‌ی سیاسی کثرت که برایش می‌جنگید در انقلاب آمریکا مستتر بود و [این ایده] او را از پذیرش زمینه‌های ملی، نژادی یا مذهبی طردکننده باز می‌داشت. به‌علاوه او نسبت به تأسیس هر دولتی که مستلزم اخراج ساکنان و ایجاد طبقه‌ی مهاجر دیگری بود اعتراض داشت، خصوصاً هنگامی که چنین دولتی برای مشروعیت‌بخشیدن به تأسیس خود به حقوق پناهندگان استناد می‌کرد.

دیدگاه‌های هنجارین آرنت چنین‌اند: هیچ بخشی از جمعیت و هم‌چنین هیچ جامعه، دولت-ملت، واحد منطقه‌ای، قبیله، حزب یا نژادی وجود ندارد که بتواند زمین را برای خود ادعا کند. یعنی هم‌جواری ناخواسته یا هم‌زیستی ناگزیده پیش‌شرط‌های وجود سیاسی ما، پایه‌های نقد او بر ناسیونالیسم و تعهد به زیستن روی زمین در شکلی از حکومت هستند که برابری را برای جمعیتی که بالزوره و به‌نحوی تغییرناپذیر گوناگون است، برقرار سازد. درواقع هم‌جواری ناخواسته و هم‌زیستی ناگزیده علاوه بر پایه‌های تعهد ما به نابودنکردن هیچ بخشی از جمعیت انسانی و ممنوع‌ساختن نسل‌کشی و جنایت علیه بشریت، پایه‌ای برای سرمایه‌گذاری در نهادهایی است که در پی آن هستند که زندگی‌ها را قابل‌زندگی و همان‌قدر برابرانه سازند. بنابراین آرنت از هم‌زیستی ناگزیده، مفاهیم جهان‌شمولی و برابری را استخراج می‌کند که ما را متعهد به نهادهایی می‌سازند که درصدد حفظ زندگی انسان‌ها هستند بدون این‌که بخشی از جمعیت را به‌لحاظ اجتماعی م‌ل‌رده، زائد یا ذاتاً فاقد ارزش زیستن و در نتیجه سوگ‌ناپذیر تلقی کنند.

دیدگاه‌های آرنت درباره‌ی هم‌زیستی، حاکمیت فدرال، برابری و جهان‌شمولی که در سال‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۶۰ بسط یافت در تضاد شدید با دیدگاه‌های کسانی بود که از اشکال ملی حاکمیت یهودی، طبقه‌بندی‌های متفاوت برای شهروندان یهودی و غیر-یهودی، سیاست‌های نظامی برای از ریشه‌برکندن فلسطینیان از سرزمین‌هایشان و استقرار یک اکثریت جمعیتی یهودی برای دولت دفاع می‌کردند. غالباً چنین آموخته می‌شود که اسرائیل در جریان نسل‌کشی نازی و پس از آن بدل به ضرورتی تاریخی و اخلاقی شد و هر آن‌کس که اصول مؤسس دولت یهودی را زیر سؤال ببرد نسبت به وضعیت اسفناک یهودیان بی‌تفاوتی عجیبی نشان می‌دهد؛ اما در آن‌زمان برخی متفکران یهودی و فعالین سیاسی از جمله آرنت، مارتین بوبر، هانس کوهن و یودا ماگنس باور داشتند که یکی از مهم‌ترین درس‌های نسل‌کشی نازی مخالفت با خشونت غیرمشروع دولتی یا شکل‌گیری هر دولتی است که درصددادن اولویت انتخاب و شهروندی به یک نژاد یا مذهب خاص است، و این‌که دولت-ملت‌ها باید در سطح بین‌المللی از سلب مالکیت از تمام جمعیت‌هایی که در ایده‌ی ملت خالص نمی‌گنجند، منع شوند.

هدف سیاسی کسانی که از تجربه‌ی اسارت و سلب مالکیت، اصل عدالت را استنتاج می‌کنند، گسترش برابری بدون در نظر گرفتن پیشینه و شکل فرهنگی، میان زبان‌ها و مذاهب و نسبت به کسانی است که هیچ‌یک از ما هیچ‌گاه انتخاب نکردیم (یا متوجه نشدیم که انتخاب کردیم) و نسبت به هم تعهدی پایدار برای یافتن راهی برای زندگی کنار هم داریم. چراکه «ما» هر آن‌کس که هستیم، کسانی هستیم که هیچ‌گاه انتخاب نشده‌ایم، کسانی که بدون رضایت هیچ‌کس دیگری بر روی زمین پدیدار می‌شویم و از ابتدا به جمعیتی بزرگ‌تر و زمینی پایدار تعلق داریم. و این شرایط به‌نحوی متناقض پتانسیل رادیکالی برای اشکال جدیدی از اجتماعیت و سیاست فراهم می‌کند که فراتر از پیوندهای آزمندانه و فلاکت‌باری است که از طریق شهرک‌نشینی استعماری و بیرون‌راندن شکل می‌گیرند. همگی ما در این‌معنا نابرگزیده‌ایم، اما دست‌کم همه با هم نابرگزیده‌ایم. خالی از لطف نیست که ذکر کنیم آرنت که خود یک یهودی و پناهنده بود، تعهد خود را نه نسبت به «مردم برگزیده» بلکه بیشتر نسبت به نابرگزیدگان

می‌دانست، نسبت به ایجاد جامعه‌ای مختلط در میان کسانی که وجودشان متضمن حقی برای وجود داشتن و هدایت‌گر به سوی زندگی‌ای قابل زیستن است.

یهودیتی جایگزین، زندگی شکننده

دو نگاه ارائه کردم که هر یک به شکلی نشأت گرفته از یهودیت است. لویناس به تأیید خود متفکری یهودی و صهیونیست بود که تعریف خود از مسئولیت را از فهم فرامین خداوند، این که چطور بر ما اثر می‌گذارند و چطور ما را به لحاظ اخلاقی متعهد می‌کنند، به دست می‌آورد. و آرنت با این که مطمئناً مذهبی نبود اما موقعیت خود را به عنوان پناهنده‌ای یهودی از جنگ جهانی دوم به مثابه نقطه‌ی عزیمتی برای اندیشیدن درباره‌ی نسل‌کشی و وضعیت بی‌تابیتی و شرایط متکثر زندگی سیاسی در نظر می‌گرفت.

البته در این چالش همراهی با لویناس هم‌چنان که همراه شدن با آرنت کار ساده‌ای نیست. برخی مواضع آرنت مانند لویناس به وضوح نژادپرستانه‌اند (برای مثال او مخالفت خود با یهودیان عرب را ابراز می‌کرد و یهودیت راستین را یهودیت اروپایی می‌شناخت و یهودیت را منحصراً در چهارچوب آن شرایط می‌دید)، با این حال برخی از نوشته‌هایش هم‌چنان منبعی هستند برای اندیشیدن به تعهدات جاری جهانی در مخالفت با نسل‌کشی و مقاومت در برابر آن، بازتولید جمعیت‌های بی‌تابیت و اهمیت مبارزه برای به دست آوردن دریافتی بی‌پایان از تکثر.

چارچوب اروپایی-آمریکایی آثار آرنت آشکارا دارای محدودیت است و چنانچه بخواهیم رابطه‌ی شکنندگی را نسبت به رویه‌های هم‌زیستی (آن دسته از نیازهای بدن که به حوزه‌ی خصوصی واگذار شده است) دریابیم محدودیت دیگری نیز به ذهن متبادر می‌شود. شکنندگی تنها زمانی معنا دارد که ما نیاز و وابستگی بدنی، گرسنگی و نیاز به سرپناه، آسیب‌پذیری نسبت به صدمه دیدن

و نابودی، هم‌چنین فرم‌های اعتماد اجتماعی که امکان زیستن و شکوفایی را به ما می‌دهند و عواطف مرتبط با تداوم‌مان را به‌مثابه مسائلی آشکارا سیاسی بشناسیم. اگر آرن‌ت فکر می‌کرد چنین مسائلی را باید به سپهر خصوصی واگذار کرد، لویناس متوجه اهمیت آسیب‌پذیری بود، اما در برقراری پیوند واقعی میان آسیب‌پذیری با نوعی سیاست بدن موفق نبود. هرچند به‌نظر می‌رسد لویناس بدنی که متأثر می‌شود را پیش‌فرض می‌گیرد، اما در فلسفه‌ی اخلاقی خود به آن جایگاه روشنی اعطا نمی‌کند. اگرچه آرن‌ت درباره‌ی مشکل بدن، بدن مکان‌مند، بدن ناطق که در «فضای نمود^{۳۳}» به‌مثابه بخشی از تعریف کنش سیاسی ظاهر می‌شود نظروزی می‌کند، اما تمایلی ندارد سیاستی را تأیید کند که در تلاش برای غلبه بر نابرابری در توزیع غذاست، که بر حق مسکن تأکید می‌کند و نابرابری‌ها را در عرصه‌ی کار بازتولیدی هدف قرار می‌دهد.

به‌نظرم برخی از خواست‌های اخلاقی از زندگی بدنی نشأت می‌گیرند و شاید تمام خواست‌های اخلاقی متضمن زندگی بدنی هستند که به‌مثابه صدمه‌پذیر فهم می‌شود. زندگی‌ای که محدود به انسان نیست. درنهایت، زندگی‌ای که شایسته‌ی حفظ و حراست است و باید از قتل (لویناس) و نسل‌کشی (آرن‌ت) محفوظ بماند به‌طرقی ناگسستنی در پیوند و وابسته با زندگی غیرانسانی است؛ این از ایده‌ی حیوان‌انسانی آن‌چنان که دریدا آن را صورت‌بندی کرد ناشی می‌شود که بدل به نقطه‌ی عزیمتی متفاوت برای اندیشیدن به سیاست می‌گردد. اگر بخواهیم به‌معنای دقیق کلمه بفهمیم که خود را متعهد کردن به حفظ جان دیگری چه معنایی دارد همواره با وضعیت بدنمند زندگی مواجه می‌شویم، آن‌هم نه صرفاً تعهدی نسبت به تداوم بدنمند دیگری، بلکه نسبت به تمامی شرایط محیطی‌ای که زندگی را شایسته‌ی زیستن می‌سازد.

در سپهر خصوصی که در وضع بشر آرن‌ت توصیف شده است، با مسئله‌ی نیازها، بازتولید شروط مادی زندگی، مسئله‌ی ناپایداری، بازتولید و مسائلی مانند مرگ مواجه می‌شویم – همه‌ی آن‌چه نشان از زندگی شکننده دارد. امکان از بین بردن هستی همه‌ی جمعیت‌ها چه از طریق سیاست‌های نسل‌کشانه و چه از طریق نادیده‌انگاری سیستماتیک، نه‌تنها از این واقعیت نشأت می‌گیرد

³³.space of appearance

که کسانی بر این باورند که حق دارند تصمیم بگیرند با چه کسانی در زمین سکونت کنند، بلکه ناشی از این است که چنین تفکری انکار یک واقعیت تقلیل‌ناپذیر سیاسی را پیش‌فرض می‌گیرد: آسیب‌پذیر بودن نسبت به نابودی توسط دیگران که ناشی از وضعیت شکننده در تمام وجوه وابستگی متقابل سیاسی و اجتماعی است. می‌توان این را به یک ادعای عام‌اگرزیستانسیال بدل کرد، به این معنا که همه‌کس شکننده‌اند و این از وجود اجتماعی ما به‌مثابه هستی‌هایی بدنمند ناشی می‌شود که برای سرپناه و خوراک به یکدیگر وابسته‌ایم و بنابراین تحت شرایط ناعادلانه و نابرابر سیاسی در معرض خطر بی‌تابعیتی، بی‌خانمانی و فقر هستیم. حال که چنین ادعا می‌کنم، ادعای دیگری نیز طرح می‌کنم مبنی بر اینکه شکنندگی ما تا حد زیادی به سازمان‌دهی روابط اقتصادی و سیاسی، بود و نبود زیرساخت‌های پایدار و نهادهای اجتماعی و سیاسی وابسته است. بنابراین به‌محض این‌که این ادعای اگریستانسیال در ویژه‌بودگی‌اش مفصل‌بندی می‌شود دیگر اگریستانسیال نیست. و از آن‌جا که باید با ویژه‌بودگی‌اش طرح شود، هیچ‌گاه اگریستانسیال نبوده است. به این معنا شکنندگی از بعدی از سیاست که مربوط به سازمان‌دهی و پاسداری از نیازهای تنانه است، جدایی‌ناپذیر است. شکنندگی آشکارکننده‌ی اجتماعیت ما و ابعاد شکننده و ضروری وابستگی متقابل ماست. خواه آشکارا بیان شود یا نه، هر تلاشی برای مدیریت جمعیت، مستلزم توزیع حساب‌شده‌ی شکنندگی است که غالباً از طریق توزیع نابرابر شکنندگی مفصل‌بندی می‌شود و وابسته به هنجارهای مسلطی است مبنی بر این‌که زندگی چه کسانی سوگ‌پذیر و شایسته‌ی حفاظت است و زندگی چه کسانی سوگ‌ناپذیر و حاشیه‌ای است یا تنها تا حدی سوگ‌پذیر است و در این‌معنا از پیش‌بخشی از آن یا تمامی آن از دست‌رفته و در نتیجه کم‌تر شایسته‌ی حفاظت و نگهداری است. هدف من بازسازی دوباره‌ی انسان‌گرایی نیست، بلکه کوشش برای درک تعهد اخلاقی ریشه‌دوانده در شکنندگی است. هیچ‌کس گریزی از بعد شکننده‌ی حیات اجتماعی ندارد – شاید بتوان گفت این پیوندگاه ناپایداری ماست. و بدون دریافتن این‌که یک شکنندگی عام ما را به مخالفت با نسل‌کشی و حفظ حیات در معنای برابانه‌ی آن متعهد می‌کند، فهمی از هم‌زیستی نخواهیم داشت. شاید این خصیصه‌ی حیات ما بتواند به‌عنوان مبنایی برای حمایت در برابر نسل‌کشی چه به‌شکل عامدانه‌ی آن و چه ناشی از سهل‌انگاری

به کار آید. در نهایت، اگرچه وابستگی متقابل در واقع بیش از تبدیل ما به موجوداتی متفکر از ما موجوداتی اجتماعی، بدنمند، آسیب‌پذیر و هیچانی می‌سازد، با این حال تفکرات ما بدون در نظر گرفتن وابستگی متقابل و شرایط پایدارکننده‌ی حیات راه به جایی نمی‌برد.

ممکن است تصور کنیم وابستگی متقابل مفهومی سرورانگیز و نویدبخش است، در حالی که عموماً علت جنگ‌های سرزمینی و خشونت‌های دولتی است. در واقع، اطمینان ندارم که هنوز توانسته باشیم در خصوص مدیریت‌ناپذیری وابستگی در سطح سیاست بیان‌دیشیم – به این که مستعد منجر شدن به چه ترس، وحشت، نفرت، خشونت و سلطه‌ای است. درست است که در آن چه در این جا مطرح کردم سعی بر صحنه‌گذاشتن بر وابستگی متقابل داشتم، اما تلاش می‌کنم نشان دهم که مبارزه برای فرم‌های اجتماعی و سیاسی‌ای که متعهد به پرورش وابستگی متقابل پایدار به معنای برابره هستند، تا چه اندازه دشوار است. وقتی هر یک از ما از رنج‌های دیگران متأثر می‌شویم، تنها خود را به جای آن‌ها نمی‌گذاریم یا آن‌ها جای متعلق به ما را اشغال نمی‌کنند؛ این شاید دقیقه‌ای است که یک پیوند معکوس^{۳۴} در آن ظاهر می‌شود و من درگیر زندگی‌هایی می‌شوم که به وضوح همانند زندگی من نیستند. و این امر زمانی که ما نام کسانی را که ما را فرامی‌خوانند نمی‌دانیم، یا وقتی برای تلفظ نام یا سخن گفتن به زبانی که هرگز نیاموخته‌ایم در تقلا هستیم نیز رخ می‌دهد. در بهترین حالت، برخی از بازنمایی‌های رسانه‌ای از رنج‌دردور دست، ما را ناگزیر می‌کنند از پیوندهای تنگ‌تر جماعت‌گرایانه‌ی خود دست بکشیم و گاه علی‌رغم خواست خودمان و حتی گاهی علیه میل خود به آن چه بی‌عدالتی تلقی کرده‌ایم، پاسخ دهیم. این‌گونه بازنمایی‌ها می‌توانند سرنوشت دیگران را نزدیک یا خیلی دور بنمایانند، با این حال نوعی از خواست‌های اخلاقی که در چنین زمان‌هایی از طریق رسانه پدیدار می‌شوند، به وارون‌شوندگی نزدیکی و دوری وابسته است. در واقع قصد دارم بگویم که برخی پیوندها هر چند ناقص، عملاً از طریق همین وارون‌پذیری ساخته می‌شوند. و ممکن است راه‌هایی برای فهم وابستگی متقابل بیابیم که هم‌زیستی را دقیقاً به مثابه این پیوندها توصیف می‌کنند.

³⁴ .chiasmic

زیرا اگر من هم این‌جا باشم هم آن‌جا، آن‌گاه هرگز به‌طور کامل آن‌جا نیستم و حتی اگر این‌جا باشم همواره حضوری مازاد در این‌جا دارم. آیا راهی هست که این وارون‌پذیری را در قالبی محدود به مکان و زمان جسمانی درک کنیم، به گونه‌ای که دیگری به شکلی ریشه‌ای دیگری نباشد و من نیز در اینجا به شکلی ریشه‌ای یک من نباشم، بلکه این پیوند یا اتصال معکوس‌شونده باشد و همواره فقط تا حدی وارون‌پذیر باشد؟

چنان‌که می‌دانیم پیوندهای تخصص‌آمیز، علقه‌های فلاکت‌بار و پیوندهایی زاده‌ی خشم و عزا وجود دارند. در این موارد زیستن با دیگران در سرزمین‌های مجاور یا در سرزمین‌های مورد نزاع یا مستعمره، به تهاجم و خصومت در دل هم‌زیستی می‌انجامد. بی‌تردید شیوه‌ی هم‌زیستی ناگزیده‌ی استعمارشدگان همان مفهوم کثرت دموکراتیک برساخته بر پایه‌ی برابری نیست. با این حال هر دو مورد در بردارنده‌ی حالات وابستگی و مجاورت دشوار هستندⁱⁱⁱ.

به‌نظر من حتی در شرایطی که شیوه‌های هم‌زیستی تخصص‌آمیز و ناگزیده هستند، برخی تعهدات اخلاقی رخ می‌نمایند. اولاً از آن‌جا که ما انتخاب نمی‌کنیم با چه کسانی روی زمین هم‌زیستی داشته باشیم، باید به آن تعهدات برای حفظ زندگی کسانی که ممکن است دوستشان نداریم، یا هرگز هم دوستشان نداشته باشیم، یا آن‌ها را نشناسیم و انتخاب نکنیم، پایبند باشیم. دوماً این تعهدات از شرایط اجتماعی زیست سیاسی نشأت می‌گیرند و نه از توافق یا هرگونه انتخاب آگاهانه‌ای. و با این حال دقیقاً همین شرایط اجتماعی حیات قابل‌زیستن است که باید به آن‌ها دست یافت. نمی‌توانیم به آن‌ها به‌مثابه پیش‌فرض‌هایی تکیه کنیم که ضامن زندگی خوب ما کنار یکدیگر است. برعکس آن‌ها تغذیه‌کننده‌ی ایده‌آل‌هایی هستند که در راه آن‌ها باید مبارزه کنیم، و در بردارنده‌ی مسیری برای عبور از مشکل خشونت هستند. از آن‌جا که ناگزیر از درک این شرایط هستیم به‌واسطه‌ی پیوندی به یکدیگر وصل شده‌ایم که پرشور و ترس‌آور است و غالباً علی‌رغم خواست خودمان اما نهایتاً برای خودمان است، برای «ما»یی که همواره در حال ساخته‌شدن است. سوماً همان‌طور که آرنت به ما می‌گوید این شرایط متضمن برابری است اما متضمن قرارگرفتن در معرض شکنندگی هم هست (نکته‌ای برگرفته از لویناس) که ما را به درک تعهدی جهانی رهنمون می‌شود که برای یافتن

فرم‌های اجتماعی و سیاسی‌ای که شکنندگی را به حداقل می‌رسانند و برابری سیاسی اقتصادی را مستقر می‌کنند به ما تحمیل شده است. آن شیوه‌های همزیستی که با برابری و حداقل‌سازی شکنندگی متمایز می‌شوند، اهدافی هستند که از طریق هر مبارزه‌ای علیه انقیاد و استثمار و هم‌چنین به‌وسیله‌ی آن دسته از رویه‌های پیوستگی که برای رسیدن به چنین اهدافی کنار هم قرار می‌گیرند، به تدریج به دست می‌آیند. ما همواره در بطن شکنندگی، با شروع از شکنندگی و علیه شکنندگی مبارزه می‌کنیم. پس این ناشی از عشقی فراگیر نسبت به بشریت یا میلی ناب نسبت به صلح نیست که ما برای زندگی کردن با یکدیگر می‌کوشیم. ما از این‌رو با هم زندگی می‌کنیم که انتخاب دیگری نداریم و اگرچه گاهی علیه آن وضعیت ناگزیده اعتراض می‌کنیم هم‌چنان نسبت به تأیید ارزش غایی آن جهان اجتماعی ناگزیده متعهد باقی می‌مانیم، تأییدی که به تمامی یک انتخاب نیست، بلکه مبارزه‌ای است که خود را زمانی به دقت معلوم و محسوس می‌نماید که ما آزادی را از طریقی که ضرورتاً متعهد به ارزش برابر زندگی‌هاست، اعمال می‌کنیم. ممکن است ما در نسبت با رنج‌های دیگران زنده یا مرده باشیم – از نظر ما آن‌ها می‌توانند زنده یا مرده باشند. تنهاوتنها زمانی که دریابیم آن چه آن‌جا روی می‌دهد، در این‌جا هم روی می‌دهد و تنهاوتنها زمانی که دریابیم «این‌جا» از پیش و ضرورتاً هر جای دیگری است، تنهاوتنها در آن صورت است که خواهیم توانست پیوندهای جهان‌گستر، دشوار و در تغییر را به شیوه‌ای درک کنیم که به ما امکان می‌دهد قابلیت انتقال و محدودیت چیزی را دریابیم که احتمالاً هنوز به نام اخلاق می‌شناسیم.

i .

نگاه کنید به ملاحظات لویناس در این خصوص که فلسطینیان چهره ندارند (و بنابراین آسیب‌پذیری انسانی آن‌ها نمی‌تواند پایه‌ای برای تعهد نکشتن باشد) در:

Emmanuel Levinas, "Ethics and Politics," in *The Levinas Reader*, ed. Sean Hand (Oxford: Blackwell, 1989), 289.

هم‌چنین نگاه کنید به ملاحظات لویناس درباره‌ی «توده‌های آسیایی» که تهدیدی برای اساس فرهنگ یهودی-مسیحی هستند در:

Emmanuel Levinas, "Jewish Thought Today," in *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Sean Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 165.

این موضوع به‌شکلی کامل‌تر در این کار من مورد بحث قرار گرفته:

Giving an Account of Oneself (New York: Fordham University Press, 1995), 90–96.

ⁱⁱ . Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Schocken Books, 1963), 277–78.

ⁱⁱⁱ . Meron Benvenisti, “The Binationalism Vogue,” <http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/the-binationalism-vogue-1.275085>.