



اهمیت نقد و سیاست‌گذاری

در راستای به رسمیت شناختن دیگری

مهسا اسدالله‌نژاد

صحبت از جودیت باتلر (۱۹۵۶)، متفکر فمینیست پساساختارگرا، کار دشواری است؛^۱ زیرا جدای از پیچیدگی‌های بعضاً حل‌ناشدنی نظریاتش، می‌بایست خط فارغی میان دو وجه از اندیشه‌ی او قائل شد. باتلر هم در مقام یک فمینیستِ قائل به روابط آزاد فردی در حوزه‌ی نظریه و عمل وارد شده است و هم در مقام یک متفکر سیاسی، نگران جمع. درست است که می‌توان هر دو وجه را به یکدیگر مرتبط دانست، اما دستِ کم تا آنجایی که او برای ما می‌تواند مهم باشد، باید میان این دو وجه او تمایز جدی قائل شد. متن پیش رو تلاش می‌کند تا با شرح عقبه‌ی نظری باتلر، «چرایی» نگاه او را به «سوئزکتیویته»، «نقد» و «سیاست جنسیتی»^۲ باز گوید و اهمیت وی را در باب نگاه‌اش به «اتخاذ سیاست‌های به نفع مهاجرین (مسلمان)» روشن سازد.

^۱ جودیت باتلر (۱۹۵۶) یک متفکر آمریکایی در حوزه‌ی مطالعات جنسیتی است که در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی، اخلاق نیز قلم می‌راند. از ۱۹۹۳ مشغول به تدریس در دانشگاه برکلی آمریکا است. او هم چنین در مدرسه‌ی اروپایی نیز به جای هانا آرنت بر کرسی نشسته است. مهم‌ترین کتاب او «مشکل جنیست» (Gender Trouble) است که درباره‌ی عبور از هویت جنسی ثابت و دگرگونی و وارونه‌سازی آن سخن می‌گوید. او در عین حمایت از جنبش حمایت از حقوق هم‌جنس‌گرایان، در بسیاری از مسائل سیاسی معاصر نیز اظهار نظر کرده است، به‌طور مثال او همواره مرزگذاری جدی با سیاست‌های اسرائیل در فلسطین داشته است و با آنکه خود یک یهودی است، همواره بیان داشته دولت اسرائیل نمی‌تواند بیان کند که نماینده‌ی کل یهودیان است.

^۲ Sexual Politics

برداشت باتلر از «نقد» چیست؟ نقد در چه نسبتی با سوژکتیویته قرار دارد؟ باتلر طرفداری از سیاست جنسیتی و سیاست‌گذاری به نفع مهاجرین را چگونه در نسبت با اهمیت نقد صورت‌بندی می‌کند؟

ساخت مداوم سوژه و اهمیت نقد

سارا سلیح در کتاب *مرور انتقادی بر اندیشه‌های باتلر* (۲۰۰۲) به درستی بیان می‌دارد: «تمام آثار باتلر، به پرسش‌کشیدن ساخت هویت و سوژکتیویته است؛ به پرسش‌کشیدن فرایندهایی که ما را سوژه‌هایی با هویت‌های جنسیتی و نژادی مشخص می‌کند. هویت‌هایی که برای ما ساخته شده است و به‌وسیله‌ی ما نیز درون ساختارهای مشخص قدرت گسترش می‌یابد. باتلر از «سوژه» می‌پرسد، از فرایندهایی که به آن موجودیت بخشیده‌اند، از اهدافی که به خاطر آن ساخته شده است، و در نهایت برایش این موضوع مسئله است که این برساخته‌ها (سوژه‌ها) چگونه کار می‌کنند و چگونه شکست می‌خورند؟» (Salih, ۲۰۰۳: ۲) سلیح با دست‌گذاشتن بر فرایند «برساخت سوژه»^۳ دین باتلر به فوکو را نشان می‌دهد. در حقیقت زمانی که بدانیم سوژه امری از پیش تعیین شده نیست، بلکه طی فرایندهایی که در واقع فرایندهایی درون ساختارهای قدرت هستند، شکل می‌گیرد؛ دیگر از یک سوژه‌ی ابدی و ازلی نمی‌توانیم سخن بگوییم و دیگر نمی‌توانیم چشم بر نقد برساخت آن بیندیم. از همین جاست که سوژگی بدل به فرایند «شدن» می‌شود و در ادامه‌ی همین منطق است که برای باتلر سخن‌گفتن از واسازی‌های دگرگون‌کننده‌ی هویت و سوژه ممکن می‌گردد. در ادامه تلاش می‌کنیم تا چگونگی این واسازی را – که برای خود باتلر محصول فرایند نقد است – روشن کنیم.

ابتدا در این بخش اهمیت فوکو را به‌واسطه‌ی اهمیت جایگاه سوژه در اندیشه‌ی باتلر روشن می‌کنیم. همگی با آرا فوکو در خصوص قدرت آشنا هستیم. قدرت برای وی امری بیرونی و متمرکز در نهادی به نام قدرت نیست، بلکه قدرت در فضا-زمان پخش است و بنابراین اساساً خود سوژکتیویته تنها زمانی وجود دارد که قدرتی نیز وجود داشته باشد. به زعم باتلر، و به تبعیت از فوکو، آدمی فقط وقتی به مقام خودآیینی می‌رسد که منقاد یک قدرت شود. اصطلاح «سوژه-شدن» خود حامل این پارادوکس است: *assujestimen* هم دال بر شدن سوژه است و هم دال بر فرآیند انقیاد^۴ (باتلر، ۱۳۹۲: ۲۷۷). به گفته‌ی فوکو زندانی از یک رابطه‌ی بیرونی قدرت نظم نمی‌پذیرد، یعنی به همان‌گونه که یک نهاد، فردی از پیش حاضر را هدف مقاصد سلطه‌گرایانه‌ی خود قرار می‌دهد. برعکس، فرد از رهگذر «هویت‌اش» در مقام زندانی، هویتی که به شکلی گفتاری برساخته می‌شود، فرم می‌گیرد. انقیاد همان ساختن یک سوژه است، همان اصل سامان‌بخشی که سوژه بر طبق آن صورت‌بندی یا تولید می‌شود. لذا انقیاد نه به سادگی سلطه بر یک سوژه است و نه تولید آن، بلکه مبین نوع خاصی از محدودیت در تولید است، محدودیتی که بدون آن تولید سوژه امکان‌پذیر نیست. به زعم باتلر استعاره‌ی زندان برای فوکو از آن حیث مد نظر است تا نشان دهد در حقیقت، عمیق‌تر از زندانی‌شدن بیرونی، این بدن است که درون روح مخصوص‌اش

^۳ Subject formation

^۴ subjection

گیر افتاده است. درحقیقت یک جان درون یک بدن سوژه‌شده زندانی گشته است: «از دربندکردن و تسخیر به‌مثابه‌ی تمثیل‌های ویژه‌ای که فوکو به کار می‌گیرد تا فرایند سوژه‌شدن، تولید گفتاری هویت‌ها را مفصل‌بندی کند؟ اگر گفتار از طریق تأمین و اعمال یک اصل سامان‌بخش که فرد را سراپا تسخیر می‌کند، تمامیت می‌بخشد و و انسجام می‌دهد، هویت تولید می‌کند، پس به نظر می‌رسد که هر «هویت» تا جایی که تمامیت‌بخش است، دقیقاً به سان «روحی که بدن را زندانی می‌کند»، عمل می‌کند. این روح به چه معنایی بسیار عمیق‌تر از خود زندانی است؟» (همان، ۲۸۰) در اینجا باتلر برای گشودن فضای مقاومت و تخطی برای فرد به تقابل روان فروپیدی و سوژه می‌پردازد. او می‌نویسد: «روان دقیقاً همان چیزی است که از آثار دربندکننده‌ی مقتضیات گفتاری مبنی بر جای‌گرفتن در قالب یک هویت منسجم و تبدیل‌شدن به یک سوژه‌ی منسجم تخطی می‌کند. روان چیزی است که دربرابر سامان‌بخشی‌ای که فوکو به گفتارهای عادی‌ساز منتسب می‌کند، مقاومت می‌ورزد» (همان). اما باتلر به همین محدود نمی‌ماند، او می‌کوشد تا فوکو را علیه خودش به کار بگیرد و با جستجو در چرایی توان مقاومت کردن سوژه، وجهی از «ناخودآگاه فرهنگی» را فعال کند که هم‌زمان هم فوکو در بسیاری از دقایق به آن توسل می‌جوید و هم می‌توان به‌مثابه‌ی نقدی به روان‌کاوی آن را برجسته نمود. در حقیقت باتلر با تأکید بر دو بدن در فوکو، صورت‌بندی خود از سوژه و بدن را روشن می‌کند. یک بدن، همان بدن توصیف‌شده در مراقبت و تنبیه است که به واسطه‌ی روح منقادکننده و اثرگذار جای‌گذاری می‌شود؛ اما یک بدن همانی است که در نیچه، تبارشناسی و تاریخ دیده می‌شود؛ بدنی که به‌واسطه‌ی تخریب‌اش «ایگو» سر بر می‌آورد. در اینجا است که باتلر دنبال مقاومتی در خود بدن می‌گردد: «اگر بدن با سربرآوردن خود ناپیوسته، منقاد و تاحدی تخریب می‌شود، و اگر بتوان آن سربرآوردن را در حکم والایش بدن، و خود را در حکم شکل روح‌وار بدن تعبیر کرد، در این صورت آیا جزئی از بدن که تحت والایش قرار نگرفته باشد وجود دارد، جزئی از بدن که والایش نشده باقی می‌ماند. این باقی‌مانده‌ی جسمانی به زعم باتلر، در قالب امری که پیشاپیش، اگر نه همیشه، نابودشده بر جای می‌ماند، یعنی در قالب نوعی فقدان برساننده» (همان، ۲۸۶). بدن پایگاهی نیست که روی آن چیزی ساخته شود؛ بدن یک نابودی است که به موجب‌اش سوژه شکل می‌گیرد. شکل‌گیری این سوژه هم‌زمان قاب‌گیری، منقادسازی و سامان‌بخشی بدن است؛ شیوه‌ای که براساس‌اش این نابودی در عادی‌سازی حفظ می‌شود. بدین ترتیب به زعم باتلر سوژه‌ی فوکویی به‌واسطه‌ی تکرار شدن، هرگز دچار عادی‌سازی نمی‌شود. خطر عادی‌سازی مجدد همیشه حاضر است.

در این موضع فوکو به امکان دلالت‌گری مجدد اشاره می‌کند و آن را مورد بازبینی قرار می‌دهد، امکان بسیج کردن سیاسی آن چیزی که نیچه، در تبارشناسی اخلاق، «زنجیره‌های نشانه» نامید. آن‌جا نیچه استدلال می‌کند که میان کاربردهای اولیه‌ی یک نشانه و کاربردهایی که آن نشانه بعداً پیدا می‌کند «دنیایی فاصله» وجود دارد. این شکاف زمانی میان کاربردها، نوعی وارونه‌شدن دلالت را ممکن می‌سازد، و البته راه را برای گشایش امکانات دلالت‌گری باز می‌کند، امکاناتی فراتر از آنانی که اصطلاح پیشتر بدان‌ها محصور بود. بدین ترتیب سوژه‌ی فوکویی هرگز از طریق سوژه‌شدن / انقیاد، به‌طور

کامل برساخته نمی‌شود؛ این سوژه مکرراً در سوژه-شدن / انقیاد برساخته می‌شود، منشأ آن قدرت توان‌بخشی را ردیابی کنیم که سوژه‌شدن / انقیاد به‌طور اتفاقی کسب می‌کند. این منشأ برای فوکو همان بدن و همان روان روان‌کاوی است.

مقاومت برای فوکو نه برخلاف لاکان که در حیطه‌ی امر خیالی در تقابل با امر نمادین، بلکه در خود امر نمادین رخ می‌دهد. باتلر می‌نویسد: «به زعم فوکو، امر نمادین امکان شکل‌های گوناگون واژگونی خویش را تولید می‌کند، و این واژگونی‌ها اثرات نامنتظره‌ی خطاب‌های نمادین هستند... زیرا قدرت برای فوکو نه تنها دستکاری و تعریف دوباره‌ی هنجارها یا مطالبات مبتنی بر استیضاح را شامل می‌شود، بلکه می‌تواند نیرویی سازنده یا مولد، انعطاف‌پذیر، متکثر، منتشر و آمیخته به ستیز باشد. علاوه بر این، قانون خود در دلالت‌های مجددش به آن چیزی تحول می‌یابد که با اهداف اولیه‌ی خود به ضدیت برمی‌خیزد یا از آن‌ها فراتر می‌رود. بدین معنا برای فوکو گفتار انضباطی به‌طور یک‌جانبه برسازنده‌ی سوژه نیست، و اگر هم هست، این گفتار به‌طور همزمان شرط واساختن (deconstruction) سوژه را نیز برمی‌سازد. آنچه به‌واسطه‌ی اثر اجرایی مطالبه‌ی استیضاحی پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد، بس بیشتر از یک سوژه است، زیرا سوژه‌ای که بدین شکل آفریده شده ضرورتاً به همین دلیل ثابت و بی‌حرکت نیست: این سوژه مناسبتی می‌شود برای ساختن بازهم بیشتر». (همان، ۲۹۴). به زعم باتلر فوکو خواستار نوعی بازسازی سوژکتیویته در ورای قیدوبندهای قانون حقوقی است. بدین معنا، آنچه ما سیاست هویتی می‌نامیم، توسط دولتی تولید می‌شود که تنها می‌تواند حقوق و وجود سوژه‌هایی را به رسمیت شناسد که توسط یک امر خاص کلیت یافته‌اند، امر خاصی که مقام آنان را به عنوان مدعی یا شاکی شکل می‌بخشد. فراخوان فوکو برای سرنگونی چنین آرایشی، معدل فراخوانی برای آزادی یک سوژکتیویته‌ی پنهان و یا سرکوب‌شده نیست، بلکه در خواستی است برای نوعی ساخته شدن رادیکال سوژکتیویته، که در متن هژمونی تاریخی سوژه‌ی حقوقی و نیز در تقابل با آن شکل می‌گیرد (فوکو، ۱۳۷۹: ۳۱۲). در ادامه چنان که خواهیم دید این سرنگونی، به‌واسطه‌ی «نقد» میسر می‌شود.

دفاع از «نقد» در برابر «نقادی»

باتلر هنگام ورودش به بحث اسد و صبا محمود، ابتدا نقدهای خود را به بحث هر دو بیان می‌کند و سپس در راستای اندیشه‌ی کلی‌اش، طرفداری از سیاست‌های جنسیتی، می‌کوشد تا نگاه خود را درباره‌ی «آیا نقد سکولار است» بازگو کند. این مناظره همانطوری که پیشتر بیان شد، برآمده از سمپوزیومی بود که در سال ۲۰۰۷ و به دنبال اعتراضات گسترده‌ی مسلمانان به چاپ کاریکاتورهای پیامبر اسلام در نشریه‌ی دانمارکی و برچسب‌خوردن دگماتیک بر آن‌ها به‌واسطه‌ی زیر سوال بردن آزادی بیان، برگزار شد. در این مناظره پای مفاهیم متعددی از قبیل بحث درباره‌ی «آزادی بیان» غربی، «امر سکولار»، «نقد» و چپستی سنت اسلامی، به میان آمد. در حقیقت موضع اسد و محمود به شدت به یکدیگر نزدیک بود، ایشان با نشان دادن نسبت «آزادی بیان» با امر سکولار غربی پیوندخورده با لیبرال‌دموکراسی غربی، می‌کوشیدند تا به خود «نقد» نیز بدین شوند و آن را از اساس میراثی غربی بدانند که وجهی خشونت‌آمیز نسبت به جوامع غیر غربی دارد، به این ترتیب که ایشان را به بهانه‌ی ناتوانی از «نقدکردن» تحقیر می‌کند. باتلر در این میان، ضمن آنکه با مواضع اسد و محمود تا

آنجایی که آزادی بیان را مرتبط با امر سکولار غربی درگیر با لیبرال دموکراسی می‌دانند، هم‌سو است؛ تلاش می‌کند تا از اعتبار جهان‌شمول «نقد» در برابر نقادی- آنچه که به زعم وی غرب در قبال دیگری‌های خود انجام داده است- دفاع کند و بدین طریق قرائت دیگری از فرایند سکولاریزاسیون بدهد که خود می‌بایست مورد نقادی قرار گیرد و این امکان، چه نقادی غرب و چه نقادی سکولاریزاسیون، خود از امکان پیش‌فرض گرفتن «نقد» به‌مثابه‌ی یک نگرش، یک ایستار ناشی می‌شود.^۵ به همین ترتیب ما هم نخست ورود وی را به بحث اسد و محمود صورت‌بندی می‌کنیم، سپس به بیان دیدگاه او درباره‌ی «نقد» و سکولاریزم می‌پردازیم و مداخلات نظری‌اش را شرح می‌دهیم.

به زعم باتلر باید میان «معنای» اتفاقات و «تکامل هنجاری» آن‌ها تفاوت قائل شد. در نگاه وی طلال اسد و صبا محمود این دو را با یکدیگر خلط می‌کنند و یا در بهترین حالت اولی را متذکر شده و دومی را معلق نگاه می‌دارند. اما در دید وی اگر به چهارچوب هنجاری متعین‌کننده‌ی معنای وقایع معطوف شویم، پدیده‌ی مورد نظر وارد مرحله‌ی تازه‌ای از بحث می‌گردد. درحقیقت باید دقت داشت که ماجرای اعتراضات بر سر «کاریکاتورهای دانمارکی» در چارچوب‌های هنجاری متفاوت، متفاوت فهمیده می‌شود. در چارچوب هنجاری غربی ما با حق «آزادی بیان» روبه‌رو هستیم و در چارچوب هنجاری مسلمانان با «توهین» و «جراحت». اما فراتر از این داورهای اخلاقی، می‌بایست به لحظه‌ای معطوف شد که پیش از «داوری» اتفاق می‌افتد، و این دقیقه به زعم باتلر دقیقه‌ی «نقد» است. این جا همان جایی است که باتلر با تفکیک میان «داوری» و «نقد» مسیر خود را از طلال اسد جدا می‌کند. اسد با این‌همان کردن نقد و داوری، آن را محصول دموکراسی لیبرال غربی خوانده؛ در حالی که باتلر با جدایی مفهوم «نقد»^۶ از «نقادی»^۷ می‌کوشد تا «نقادی» غربی را هم‌ارز «داوری» و قضاوت غربی مورد نظر اسد قرار دهد و در این حین شأنی مستقل برای «نقد» پیدا کند و به‌واسطه‌ی آن اعتباری عام و جهان‌شمول برای «نقد» بیابد و آن را از زمینه‌ی غربی‌اش جدا سازد.

با بخشیدن اعتبار به «نقد» باتلر چالش بزرگ‌اش را در برابر اسد می‌افکند. در نگاه وی، اسد با از دست‌دادن اهمیت نقد، تنها به توصیف این امر فروغلتید که در چه چارچوب هنجاری‌ای قضیه‌ای داوری می‌شود و ارزشیابی بر مبنای چه چارچوبی صورت می‌گیرد، در حالی که باتلر با تأکید بر اهمیت «نقد» می‌خواهد نشان دهد، می‌توان خود آن چارچوب را نیز به داوری نشست. اهمیت این نوع نقد برای باتلر از آن روست که او نمی‌خواهد مانند اسد، هر شکلی از سکولاریزم غربی را طرد کند، بلکه می‌کوشد تا وجوه مختلف سکولاریزاسیون- به مثابه‌ی چارچوب هنجاری داوری‌کننده- را وااشکافد و در نهایت تفاوت فرهنگی اجتناب‌ناپذیر را درون آن بگنجانند. باتلر می‌نویسد: «در نگاه من، مسئله‌ی دستیابی به فهم پیچیده‌تر و تطبیقی‌تر از گفتارهای مختلف اخلاقی است؛ نه تنها به این علت که بپرسیم برای چه بر مبنای برخی هنجارهای مشخص داوری می‌کنیم؛ بلکه به این علت که خود روند شکل‌گیری این هنجارها را ارزیابی کنیم. ما هرگز از موقعیت یک ارزیابی‌کننده به

^۵ به این ترتیب می‌توان گفت او به «سکولاریزم واقعاً موجود غربی» بسیار انتقاد وارد می‌داند.

^۶ Critique
^۷ Criticism

موقعیت یک توصیف‌گر نمی‌چرخیم، بلکه داشتن چارچوبی هنجاری ضروری است؛ چارچوبی که به نسبت هر توصیفی پیشینی و نسبت به هر داوری‌ای پسینی است» (Butler, ۲۰۰۹: ۱۰۵).

باتلر با مسئله‌ی «نقادی»، «نقد» و برساخت‌های سوژه آغاز می‌کند. او به وندی براون ارجاع می‌دهد که میان «نقادی» و «نقد» تمایزی جدی برقرار می‌سازد. در نگاه وندی براون: «نقادی یک ابژه را لحاظ می‌کند و نقد معطوف به واکاوی شرایطی است که یک ابژه در آن پدیدار می‌شود». از این حیث باتلر با براون موافق است. او برای آنکه به اسد ثابت کند که نقد با داوری متفاوت است، از کسان مختلفی، بالأخص در سنت مارکسیسم، مثال می‌آورد. پس از این تفارق، او ایده‌ی اسد را مبنی بر اینکه در خود فوکو نیز نقادی با روشنگری و بنابراین با ایده‌ی تکامل پیوند دارد را مورد نقادی قرار می‌دهد. به زعم باتلر: «نقد می‌تواند پیش‌فرض‌های سکولارِ نقادی مدرن را نیز مورد واکاوی قرار دهد». از این نظر او در نقد وجه‌هایی بخشی می‌بیند. چنان‌که از زبان گایاتری اسپیواک، از برجسته‌ترین پسااستعمارگرایان، بیان می‌کند: «شالوده‌شکنی و واسازی، به‌معنای افشای خطاها و اشتباهات، مخصوصاً اشتباهات مردم نیست. مهم‌ترین نقدِ ملحوظ در شالوده‌شکنی، نقد چیزهایی است که پیرامون ما بسیار مفید و به‌دردبخور حاضرند؛ چیزهایی که بدون آن‌ها نمی‌توانیم زندگی کنیم» (Spivak, ۱۹۹۳: ۲۴-۳۰).

همان‌گونه که بیان کردیم، نقد باتلر به اسد بیشتر به برداشتِ اسد از معنای نقد در فوکو برمی‌گردد. باتلر موافق نظر اسد نیست که بیان می‌دارد نقد فوکویی یکسان با معنای روشنگری نزد کانت است، گرچه دمی فوکو را از سنت کانتی‌اش جدا نمی‌کند. باتلر می‌نویسد: «برای فوکو برخلاف کانت، روشنگری یک زمان و یا یک مکان نیست. روشنگری «یک خروج» است. اما برای فوکو این خروج چیست؟ برای کانت این خروج، خروج از نابالگی برای رسیدن به بلوغ خردورزانه است. اما برای فوکو این خروج، همانا خروج از معنای «عقل» مورد نظر کانتی است» (Butler, ۲۰۰۹: ۱۱۲). در حقیقت به زعم باتلر، فوکو ایده‌ی کانتی را علیه خود کانت به کار می‌بندد و بنابراین می‌کوشد تا میان وابستگی «نقد» به «عقل» خط تفارقی برقرار کند و به‌واسطه‌ی نقد، این‌بار مشخص کند که برآمدن «عقل» غربی در طول تاریخ چگونه ممکن شده است؟ پیشتر کانت دایره‌ی امکانات شناخت یک عقل پیشینی را مشخص و نقد را سلاح شناخت عقل معرفی کرده بود، فوکو پرسش از امکان را به خود سربرآوردن عقل در طول تاریخ به‌واسطه‌ی پیش‌فرض‌گرفتن نقد کشاند؛ چگونه پیدایی عقل در یک دوره‌ی خاص از تاریخ غربی ممکن شد؟ فارغ از آنکه پاسخ فوکو ناظر بر «طرده» و «نفی» اشکال بدیل عقل است، مهم تفکیکی است که او میان نقد و عقل برقرار می‌سازد؛ بدین ترتیب که نقد دیگر یکی از کارویژه‌های اختصاصی عقل - در تعریف کانتی‌اش - نیست، بلکه خود شرایط امکان پدیدآمدن عقل را برمی‌رسد.^۱ در واقع برای فوکو برخلاف کانت یک عقل وجود ندارد که به قوانین دولتی و حکومتی تن درمی‌دهد، بلکه نظم‌های مختلف عقلانیت حاکم است و رژیم‌های مختلف حقیقت. در این معنا کار نقد، خود پرتوافکنی بر این رژیم‌های حقیقت است. زمانی که بتوان ثابت کرد که فوکو باور

^۱ البته از دید خود کانت نیز نقد و داوری یکی نیست. باید دقت کرد که در کانت نیز نقد جستجویی در حیطه‌ی شرایط امکانی است که داوری را ممکن می‌سازد. (بنگرید به آرت، ۱۳۹۱)

به «عقل» کانتی ندارد، روشن می‌شود که نقد در نگاه او پیوندی با «تکامل» و «پیشرفت» نیز ندارد. از این حیث باتلر مسیر بحث‌اش را روشن می‌کند: «نقد برای فوکو یک ایستار (attitude) است» (همان، ۱۱۳).

بنابراین نقد، به معنای فوکویی که باتلر از آن دفاع می‌کند، پروسه‌ای را راهبری می‌کند که می‌کوشد تا محدوده‌های دانش را روشن و مسیرهای مختلف ساماندهی دانش را توصیف کند که به مثابه‌ی پیش‌شرط‌های کنش‌های گوناگون علمی عمل می‌کنند. این تلاش همیشه ناکافی برای روشن نمودن محدوده‌ها و شناسایی شرایط امکان، خودش داوری نیست؛ بلکه تلاشی است برای آن معرفی و شناسایی بنیادهایی که ما بر مبنای آن‌ها ادعا می‌کنیم چیزی را می‌دانیم. مسیرهای چنین تلاشی، چنین نقدی، برای باتلر متفاوت اند: «نقد به واسطه‌ی دنبال کردن تناقضات درونی، از خلال مقایسه و ایجاد سایه‌روشن میان معادل‌گذاری‌های فرهنگی جایگزین برای مفاهیم، از طریق ارائه‌ی گزارشی تاریخی از اینکه چگونه پیش‌فرض‌های فرهنگی مشخصی به مثابه‌ی اموری جهان‌شمول و پسا فرهنگی تعریف می‌شوند؛ عمل می‌کند» (همان، ۱۱۶). باتلر با تعریف این چینی نقد، کار اسد را هم نوعی «نقد» می‌خواند، بی‌آنکه اسد به آن معترف باشد.

باتلر بیان می‌دارد که در نگاه محمود دولت‌مدرن سکولار هرگز «خنثی» نبوده است و بنابراین همواره تصور ما را از امر دینی شکل می‌داده است. به طور مثال می‌توان از تفکیک امر خصوصی و امر عمومی نام برد. به زعم محمود این تفکیک یک تفکیک سکولار است و بنابراین به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر می‌کوشد تا به واسطه‌ی برقرار سازی این تفکیک دین را در حوزه‌ی خصوصی و قانون را در حوزه‌ی عمومی بنشانند. در حالی که چنین تفکیکی برای دین رسمیت ندارد. امر دینی، تمایزی میان حوزه‌ی خصوصی و عمومی قائل نیست و این دو را هم‌بسته با هم پیش می‌برد. باتلر مسئله‌ی محمود را این گونه بازگو می‌کند که با وجود این تفاوت آیا امکان آشتی دادن آزادی دین و آزادی بیان وجود دارد؟ در مسیر پاسخگویی به چنین پرسشی، محمود دو دسته استدلال مجزا عرضه می‌کند. در دسته‌ی اول محمود از این صحبت می‌کند که تا زمانی که مسلمانان به مثابه‌ی «تهدید» نگریسته شوند، محل نظم عمومی‌اند و بنابراین شیوه‌ی زیست‌شان در جامعه پیشاپیش مورد مخاطره قرار گرفته است. (همان، ۱۲۳)

به زعم باتلر، محمود نمی‌بایست به سبب آنکه قانون با دولت سکولار گره خورده است، نظریه‌ی خود را به نوعی دادن تصویر از «جراحت اخلاقی» محدود کند؛ زیرا چنین فهم انسان‌شناختی‌ای از ماجرای کشیدن کاریکاتورهای پیامبر اسلام (ص) و اعتراض مسلمانان نسبت به آن، از ورود به عرصه‌ی سیاست‌گذاری و تغییر قوانین ضد مهاجرتی عاجز است، چرا که در نهایت آنچه به زعم باتلر اهمیت دارد تلاش برای تغییر قوانین مهاجرتی است؛ قوانین نژادپرستانه‌ای که ذیل روکوشی هنجاری به نام «آزادی بیان» دست مسلمانان را به مثابه‌ی جامعه‌ای در اقلیت از منابع قانون‌گذاری کوتاه می‌کند. در حقیقت به زعم باتلر، بحث محمود با بیان اینکه برخورد جامعه‌ی غربی با مسئله‌ی شمایل در میان مسلمانان مانند برخوردی است که با بومیان داشته‌اند و بنابراین از فرط غیرآشنا بودن با سنت ایشان، ایشان را دگماتیک قلمداد می‌کنند، در نهایت راه به

«کنش سیاسی» نمی‌برد و در واقع برنامه‌ای استراتژیک برای اثرگذاری در قانون ندارد. به زعم باتلر بیان اینکه تلاش‌ها برای تغییر قوانین ضد مهاجرتی تا کنون موفق نبوده است، نمی‌تواند ما را از ادامه‌ی فکر کردن به کنش سیاسی باز دارد.

در مقاله‌ی «سیاست جنسیتی، شکنجه و زمان سکولار» باتلر بیان می‌دارد که در نظرگیری تفاوت‌های فرهنگی به معنای کشیدن خط فارغ میان این دو و از دست دادن موقعیت هنجاری نیست. در حقیقت او نمی‌خواهد که در دام نسبی‌اندیشی فرهنگی بیفتد و درصدد است تا سیاست خود را پیش ببرد. از همین‌روی تلاش می‌کند تا با قطع پیوند فهمی از سیاست جنسیتی به مثابه‌ی سیاست مبتنی بر زمان «پیشرفت» سکولار، قرائت از زمان «حال» را دچار چالش کند و به عبارتی بتواند نوعی موضع مشترک میان اقلیت‌های جنسی با اقلیت‌های دینی به واسطه‌ی پروبلماتیک کردن فهم پیشرفت‌گرایانه از زمان سکولار بیابد. (Butler, 2008: 3) اما او در نظر می‌گیرد که این پروبلماتیزه کردن به مقصود رسیدن به این‌همانی فهم دو اقلیت از زمان حال نیست، بلکه صورت‌بندی بهتر آن است که گفته شود: «درست است که سیاست جنسیتی «حال» را در نظر می‌گیرد، اما شاید باید گفت هیچ فهمی از سیاست جنسیتی جز با بحرانی کردن خود زمان حال ممکن نیست» (همان). باتلر در ادامه بیان می‌دارد که از این پروبلماتیک کردن می‌خواهد راهی برای فهم یک‌دیگر و رویکردی نوین به تفاوت فرهنگی بیابد.

باتلر در این مقاله تا حدودی پیوند میان موقعیت پیشرفت‌گرایانه‌ی زمان و آزادی بیان را پذیرفته است. به زعم او این پیوند زمانی روشن می‌شود که سیاست عمومی به مدرنیسم و سکولاریزم برای توجیه سیاست‌گذاری‌های خود ارجاع می‌دهد. در حقیقت باتلر می‌خواهد خود را از تصور قبول داشتن چنین «آزادی بیانی» برهانند، چرا که این آزادی در نهایت چیزی جز ابزاری برای کنش‌های مختلف سرکوب نیست. بنابراین هرچقدر که در *آیا نقد سکولار است*، او می‌کوشید تا از معنای «نقد» دفاع کند و روی سخن‌اش بیشتر با پسااستعمارگرایان بود، در این‌جا می‌کوشد تا «آزادی بیان» را امری دولتی نشان بدهد و روی سخن‌اش با جامعه‌ی غربی است. او می‌گوید به دنبال نقاط مشخصی از بحث سیاسی می‌گردد که هم بر سیاست جنسیتی تأکید می‌کند و هم بر کنشی ضد-اسلامی تا نشان دهد که بر ایده‌های مشخصی از ایده‌ی پیشروانه‌ی «آزادی» تأکید دارد که تقاطع سیاسی‌ای میان سیاست‌های جنسیتی پیشرو و مبارزه علیه نژادپرستی و تبعیض علیه اقلیت‌های مذهبی برقرار می‌کند. تمایزی که به زعم باتلر می‌بایست بین اشکال مختلف سرکوب برداشته شود. در واقع باید گفت باتلر به دنبال شیوه‌های تازه‌ای از انسجام فرهنگی می‌گردد که این بار تحت لوای «آزادی بیان» و به شکل «خشونت‌آمیز» اقلیت‌های دینی را وادار به پذیرش سیاست‌های جنسیتی نکند، بلکه این انسجام به شیوه‌ای آموزشی و فرهنگی و به گونه‌ای دموکراتیک‌تر باشد. این شیوه البته دیگر نمی‌تواند به نام انسجام فرهنگی شناخته شود. زیرا هر تصویری از انسجام فرهنگی به زعم باتلر، شکلی از هم‌گونی فرهنگی را پیش فرض می‌گیرد. این مدرنیته‌ای نیست که به زعم باتلر باید از آن دفاع کرد. این مدرنیته بیشتر بدل به دگما شده است که به یک فرم مشخص از ساخت سکولار وابسته است. در حقیقت ایده‌ی «هم‌گونی فرهنگی» برای باتلر یک ایده‌ی دولت-ملتی است و این با آزادی‌های لیبرال در پیوند است. در حقیقت دولت-

ملت سکولار بر زمینه‌ی همگونی فرهنگی استوار است که ابزار عقلانی‌سازی و موجه جلوه‌دادن مشروعیت‌اش «آزادی بیان» می‌گردد.

در حقیقت او به دنبال مسیر دموکراتیک‌تری می‌گردد که از مسیر آزادی بیان محافظت‌شده توسط دولت-ملت جدا باشد. او می‌نویسد: «بی‌شک من باید بتوانم دیگری را در ملأ عام درآغوش بگیرم، اما نمی‌خواهم هر کسی پیش از نیاز کسب حقوق شهروندی آن را ببیند و تصدیق کند» (Butler, ۲۰۰۸: ۵). جداسازی پیگیری سیاست‌های جنسیتی و آزادی در تعیین روابط زن و مرد، نباید از مجرای دولت بگذرد. او به همین منظور بیان می‌کند: «هدف من این نیست که آزادی‌های جنسیتی را با آزادی‌های دینی معاوضه کنم، بلکه می‌خواهم پرسش تازه‌ای بیفکنم و آن اینکه آیا می‌توان چارچوبی را مورد پرسش قرار داد که تحلیل سیاسی تلاش برای تحلیل هموفوبیا و نژادپرستی را از مجرای به جز این دوگانه‌ی لیبرالیستی ناممکن می‌داند؟» (همان، ۶). درواقع او می‌خواهد ببیند آیا امکان این هست که ترس از هم‌جنس‌خواهی با تمایلات نژادپرستانه یکی نشود و طرفداری از سیاست‌های جنسیتی روپوشی برای مخفی نگه‌داشتن تمایلات نژادپرستانه نگردد؟ آیا امکان این وجود دارد که پیوند به‌ظاهر نامشخص اما واقعی نژادپرستی و سیاست‌های ضد هم‌جنس‌خواهی را از هم گسست؟ بنابراین دیده می‌شود که باتلر در نهایت حکم به آزادی‌های جنسی می‌دهد اما نمی‌خواهد در دام تبعات سیاسی لیبرالیستی این سیاست‌ها بیفتد که تاریخ نشان داده همواره چماقی بر سر اقلیت‌های دینی، بالأخص مسلمانان، گردد. او نمی‌خواهد طرفداری از سیاست‌های جنسیتی منجر به طرد پیشاپیش مهاجرین شود و می‌کوشد تا این خواسته را تئوریزه کند. اما چگونه؟ باتلر ادامه می‌دهد: «اگر از منظر ایده‌ی تنگ و محصورکننده‌ی آزادی (Liberty) شخصی در پیوند با مفهوم محصورکننده‌ی دیگری به نام پیشرفت نگاه کنیم، هیچ تماس فرهنگی‌ای میان کسانی که به آزادی‌های جنسی معتقدند و اقلیت‌های دینی به‌عنوان کسانی که قرار است مورد آماج خشونت و طرد قرار بگیرند، برقرار نمی‌شود؛ دربرابر به جای مفهوم لیبرال آزادی شخصی می‌توانیم بر نقد خشونت دولت و شرح مکانیزم‌های سرکوب‌اش متمرکز شویم. در این حالت ممکن است که به چارچوب سیاسی آلترناتیوی ورود کنیم که نه تنها معنای دیگری از مدرنیته مراد می‌کند، بلکه معنای دیگری از «زمان» و از «اکنون» مراد می‌شود که در آن زندگی می‌کنیم» (همان، ۷).^۹

^۹ در اینجا می‌توان اهمیت سوژه‌ی «نو» را با زمان «حال» و با «شورش» دربرابر انقلاب به‌معنای هگلی آن، که ناظر به زمان تکاملی و پیش‌رونده‌ی عقل است- در نظر فوکو درباره‌ی انقلاب ایران نیز نشان داد. در حقیقت با تأکید بر این مثال، پیوند وثیق مفاهیم فوق در اندیشه‌ی فوکو و باتلر روشن می‌شود. آرنت انقلاب را از شورش درست از این جهت متمایز می‌کند که عمل رهایی‌بخش در انقلاب فقط به رهایی بخشیدن محدود نمی‌ماند و در ادامه به بنیانگذاری آزادی می‌انجامد یا آن را نیز بخشی از هدف خود قرار می‌دهد. اما آن چه فوکو را مجذوب انقلاب ایران می‌کند، به نظر می‌رسد که نه خود انقلاب کردن، که بیش و پیش از آن توان مقاومت، شورش و داعیه‌ی مردم بر یک سوئزکنیواسیون نو باشد. در مقاله‌ی *آیا شورش بی‌فایده است؟* فوکو در بیانی کلی از شورش‌ها می‌نویسد: آن‌ها هم متعلق به تاریخ‌اند و هم نیستند: «حرکتی که از خلال آن انسانی تنها، گروهی، اقلیتی، یا کل ملتی می‌گویند، «دیگر نمی‌خواهم اطاعت کنم»، و حاضرند زندگی‌شان را در برابر قدرتی که باور بر ناعادلانه بودن‌اش دارند، به مخاطره بیاندازند، برای من تقلیل‌ناپذیر می‌نماید. این از آن روست که هیچ قدرتی قادر نیست آن را مطلقاً ناممکن سازد». (بنگرید به Afary: ۲۰۰۵) و تمام اشکال آزادی که در شورش طلب می‌شوند یا به دست می‌آیند، کلیه‌ی حقوق مطالبه‌شده، از نظر فوکو قابل اطمینان‌تر و تجربی‌تر از حقوق طبیعی هستند. همچنین از آن‌جا که هر فرد زندگی‌اش را به مخاطره می‌اندازد و در مرز مرگ و زندگی می‌ایستد، شورش راهی است هم در درون و هم در بیرون تاریخ.^۹ این برای فوکو خود دلیل این پدیده است، که چرا شورش‌های تاریخ خود را غالباً در اشکال مذهبی بیان کرده‌اند. اما با وجود نقش و تاثیر مذهب، شورش‌ها به‌پندار فوکو با شل ایدئولوژیک پوشانده نشده‌اند؛ وعده‌ی جهان پس از مرگ و نوشدنی دوباره، بیشتر برسازنده‌ی روندی است که یک شورش زیسته می‌شود

باتلر سعی می‌دارد تا با نقد نگاه دگرجنس‌خواه نسبت به «رشد» و «تکامل» مردانگی فرزندان پسر در ازدواج هم‌جنس‌خواهان، رد پای از نگاه تکامل‌گرایانه به اسلام را نیز بیابد. در واقع او می‌کوشد هم‌زمان دو باور مبتنی بر تکامل و پیشرفت را نقد کند که هم به زیان سیاست‌های جنسیتی عمل می‌کند و هم در راستای سیاست‌های ضد مهاجرتی. چنان‌که پیش‌تر بیان کردیم، نقطه‌ی اتکای او در نقد فهم خطی و تکامل‌گرایانه‌ی سکولاریزم غربی، دفاع از سیاست‌گذاری‌ای است که به نفع مهاجرین باشد. به زعم وی، این مسئله که غرب و مدرنیته‌ی سکولار غربی اسلام را تکامل‌نیافته و رشدنکرده و مانده در مراحل ابتدایی پیشرفت بشری می‌داند، نمی‌تواند بی‌ربط به ماجرای توجیه‌چرایی عدم ازدواج هم‌جنس‌خواهان باشد. هر دو ریشه در نگاه پیشرفت‌گرایانه‌ی مردم‌محور سکولار- برآمده از دوره‌ی خاصی از شکل‌گیری دولت-ملت- دارند: «همان چارچوب هنجاری دگرجنس‌خواهانه است که به مفهوم نژادپرستانه از فرهنگ می‌انجامد» (Butler, 2008: 10). از سوی دیگر و از وجه غیرنظری نیز باتلر میان این دو شباهتی برقرار می‌کند. بدین ترتیب که اگر درفرانسه قانون مادر-مادری و پدر-پدری به رسمیت شناخته نشده است، بدین خاطر است که اکثر مهاجرین مشکل والدین پدر و مادری دارند. یعنی از نبود مادر و یا نبود پدر رنج می‌برند. باتلر میان مخالفت دولت فرانسه با ازدواج هم‌جنس‌گرایان و طرد و عدم اعطای حقوق شهروندی به مهاجران هم‌گرایی می‌بیند. از آن‌جایی که وی در پروژه‌ی سکولارشدن دولت مدرن، مسیحیت را نیز سهیم می‌داند، در میانه‌ی بحث خود به سخنان پاپ شانزدهم ارجاع می‌دهد که اسلام را به‌واسطه‌ی حکم جهاد، که به زعم وی برآمده از تفسیری یک‌جانبه است، عقب‌افتاده‌تر از مسیحیت برمی‌شمرد.^{۱۰}

۱۰

باتلر هم‌سوئی معناداری میان فرم کنونی ساختار خانواده و ارزش‌های شهروندی‌ای که می‌کوشد ذیل تصویر پدر، قوانین شهروندی را عقلانی جلوه دهد، می‌بیند. به زعم او این هم‌گرایی نوعی «فتیش فرهنگی است که معنابخش مفهوم بلوغ است که برمبنای خشونت ممکن می‌شود» (Butler, 2008: 11). نقد او حول مفهوم زمان «حال» با این عبارات روشن‌تر می‌گردد. او بیان می‌دارد: «اگر جمعیت‌های اسلامی و مردم مسلمان «بیرون» از شرایط فرهنگی ظهور انسان مدرن قرار بگیرند، آنگاه سهل خواهد بود که به زمان کودکی فرهنگ و به زمانی بیرون از زمانی که ما می‌شناسیم تعلق داشته باشند. در هردوی این حالت‌ها مسلمانان هنوز وارد ایده‌ی انسان عقلانی نگشته‌اند». (همان، ۱۴). باید دربرابر این ایده ایستاد و بی‌تردید باتلر در نقد این انسان عقلانی چنان‌که بیان کردیم متأثر از فوکو است. رفتاری که غرب دربرابر اسلام و مسلمانان پیش می‌گیرد، سخت مورد انتقاد باتلر است. او بیان می‌دارد که شکنجه تنها سرکوب و شکنجه‌ی زندانیان ابوغریب و گوانتانامو نیست، بلکه تولید چیزی به نام «سوژه‌ی عرب» و «ذهن عرب» که عقب‌مانده‌تر، دگماتیک‌تر و فروتر از انسان غربی است، خود نوعی شکنجه محسوب می‌شود.

^{۱۰} پیوند خوردن ایده‌ی طرد مسلمانان و «دیگری»‌های غیرغربی با طرد هر آنچه به جز عقل غربی است، ریشه در آرای ژاک دریدا دارد. در حقیقت از زمانی که «عقل» غربی معیار و مقراض سنجش هر چیزی قرار گرفت، دیگری‌های طردشده از مجانبین گرفته تا غیرغربی‌ها پدید آمدند. این روند مورد بررسی هم فوکو و هم دریدا قرار گرفته است. اما مشخصاً کسانی که عقل طردکننده‌ی غربی را همان عقل طردکننده‌ی اشکال غیر فالوس‌محورانه‌ی روابط انسانی دانسته‌اند متأثر از دریدا و اصطلاح «فالو لوگوستریم»^{۱۱} غربی بوده‌اند. حتی بعداً فمینیست‌های پسا‌ساختارگرا، که بی‌تردید باتلر نیز یکی از آنان است، کوشیدند تا نسبتی میان reason غربی و نگاه مردسالارانه و فالوس‌محورانه‌ی روابط انسانی برقرار کنند. (بنگرید به نیکلاس رویل، ۱۳۸۸).

ضروت تعريف ديگري از آزادي

در نگاه باتلر آزادي را بايد از دو چيز جدا کرد: «دولت»، «فرديت ليبراليستي». آزادي مشروعيت‌اش را از چه نهادي مي‌گيرد؟ در واقع سوال درست اين است که بپرسيم نسبت ميان آزادي و خشونت چيست؟ تا چه زماني به نام آزادي از خشونت مي‌پرهيزيم و در چه برهه‌اي مي‌توانيم بيان کنيم که آزادي، خود منجر به خشونت مي‌شود، گويي که ما آزادي تا نفرت بورزيم؟ (Butler, ۲۰۰۹: ۱۲۷). براي باتلر زماني که در چارچوب دولت-ملت از آزادي صحبت مي‌کنيم، به ناگزير قدم به قلمروي «فرد» مالک آزاد ليبرال مي‌گذاريم که کسي نبايد حيطة آزادي‌هاي شخصي‌اش را محدود کند. در پيوند تاريخي سربرآوردن دولت، در مقام نهادي که مي‌بايست از آزادي فرد-جان و مال او- محافظت کند، آنچه که نادیده انگاشته مي‌شود؛ تنش اين فرد با «ديگري» است. در حقيقت آزادي فرد مي‌تواند توجيه خوبي براي سرکوب ديگري باشد. اين سنت ليبرالي به زعم باتلر تا زمان حال نيز کشيده شده است. او بيان مي‌دارد در عين آنکه مدافع حقوق اقليت‌هاي جنسي است، نگران است تا آزادي يک اقليت به سرکوب و انزوای اقليت ديگر، در اينجا مهاجرين مسلمان، نيانجامد. براي باتلر نخستين راه عبور از اين خشونت، عبور از «دولت» است؛ دولتي که مي‌بايست محافظ آزادي باشد. او در نوامبر ۲۰۱۵ طی حملات تروريستي پاریس نگرانی خود را به نظامی‌شدن دولت، به بهانه‌ی محافظت از آزادی شهروندان فرانسه، به شدت بیان می‌کند؛ دولت نظامی‌ای که می‌کوشد حضور مهاجران را هر چه بیشتر محدود سازد: «نامزدهای ریاست‌جمهوری هم‌صدا شده‌اند: سارکوزی پیشنهاد می‌کند کمپ‌های بازداشت برقرار شود، با این توضیح که لازم است کسانی که مظنون به ارتباط با جهادپون هستند، دستگیر شوند. و لوپن که اخیراً مهاجران تازه‌وارد را «باکتری» نامید از «اخراج» سخن می‌گوید. اینکه یکی از قاتلان سوری تبار آشکارا از راه یونان وارد فرانسه شده است، می‌تواند برای فرانسه دلیل خوبی باشد تا جنگ ناسیونالیستی‌اش علیه مهاجران را تشدید کند. شک ندارم پیگیری گفتار درباره‌ی آزادی در روزها و هفته‌های آینده مهم خواهد بود، و اینکه این گفتار برای دولت/وضعیت امنیتی و نیز برای صورت‌های نحیف‌شده‌ی دموکراسی پیش روی ما عواقبی خواهد داشت. یک صورت از آزادی مورد حمله‌ی دشمن واقع شده و صورت دیگری از آن به دست دولت محدود شده است. دولت از صورت آزادی مورد حمله به‌مثابه‌ی قلب فرانسه دفاع می‌کند، ولی آزادی تجمع («حق برگزاری تظاهرات») را حین عزاداری برای آن به حال تعلیق در می‌آورد و حتی برای نظامی‌سازی گسترده‌تر پلیس تدارک می‌بیند. به نظر می‌رسد پرسش سیاسی این است که کدام نسخه از جناح راست در انتخابات آتی حاکم خواهد شد؟ و زمانی که لوپن به «میان» بدل شود چه چیزی به جناح راست مجاز تبدیل می‌شود؟ زمانه‌ی وحشتناک، غمبار و شومی است، اما خوشبختانه هنوز می‌توان اندیشید و سخن گفت و در قلب آن عمل کرد. به نظر می‌رسد سوگواری تماماً درون چارچوب‌های ملی محصور شده است. به نزدیک به ۵۰ نفر کشته در بیروت، درست یک روز پیش از حادثه‌ی فرانسه، به ندرت اشاره می‌شود، و به همین ترتیب از ۱۱۱ نفری که در فلسطین، تنها چند هفته قبل، به قتل رسیدند یا از آمار کشته‌شدگان آنکارا خبر چندان نمی‌شنویم. اکثر مردمی که می‌شناسم خود را «در بن‌بست» توصیف می‌کنند، ناتوان از اندیشیدن به موقعیت در کلیت آن. یک راه اندیشیدن به موقعیت شاید مطرح‌شدن مفهوم سوگواری سراسری باشد، توجه به اینکه معیارهای ناظر بر توانایی

سوگواری کردن چگونه عمل می‌کنند، و اینکه چرا حمله به یک کافه به گونه‌ای قلب مرا متأثر می‌کند که دیگر موارد نمی‌توانند چنان تأثیری بر من بگذارند. به نظر می‌رسد ترس و خشم به سهولت به پذیرش بی‌امان یک دولت پلیسی بدل می‌شوند».^{۱۱}

بنابراین می‌توان دید که او حتی در شرایطی که خطر داعش را برای آزادی در فرانسه جدی می‌بیند، هم‌چنان از افتادن گفتار آزادی به دست دولت فرانسه نیز مضطرب است. در حقیقت چنان که دیدیم خطر این دو در دید باتلر به یک میزان است. اما راه حل دوم وی برای عبور از خشونت چیست؟ باید گفت به دست‌دادن تعریفی از آزادی که با «فرد» گره نخورده باشد، آزادی‌ای که در نسبت وثیق با «جمع» ممکن است. چنین آزادی‌ای هم‌زمان خود را از قید دولت و اهمیت فرد رها کرده و در پی بازتعریف خود در اجتماع انسانی با وجود تمام اقلیت‌های دینی و غیردینی است.

باتلر دنبال سوژه‌ی تازه‌ای می‌گردد؛ سوژه‌ای که در مناسبات قدرت، که گریزی از آن وجود ندارد، به‌واسطه‌ی بنیادهای هر دم تازه‌شونده‌اش شکل دیگری از سوژگی‌تئو و مداخله در عرصه‌ی سیاسی بیافریند، و تا آنجایی که به بحث مهاجرین در جامعه‌ی غربی برمی‌گردد، در پی سیاست‌گذاری‌های دیگری برای مهاجرین مسلمان است که بر مبنای تعریف تازه‌ای از «آزادی» برپا شده باشد؛ آزادی‌ای که به اجتماع همگون فرهنگی دولت-ملت و آزادی فرد درون چنین همگونی‌ای گره نخورده باشد و در عین اهمیت همبستگی جمعی، آزادی قربانی نشود. آیا این مستلزم بازتعریف فرد درون چارچوبی غیر از چارچوب لیبرالیستی است؟ بی‌شک همین است. اهمیت بازتعریف آزادی برای باتلر، مجرای عبوری از سیاست‌های ضد مهاجرتی درون سکولاریته‌ی موجود، برای رسیدن به سوژه‌ای تازه است. این سوژه‌ی تازه (شبکه‌ی مفهومی تازه‌ای از آزادی فردی و همبستگی جمعی)، همانطور که بیان گردید، به‌واسطه‌ی اعتباربخشی به بنیادهای پیشینی نقد به دست می‌آید.

منابع:

-آرنت، هانا (۱۳۹۱) *حیات ذهن*، تهران: نشر ققنوس

-باتلر، جودیت (۱۳۹۲) «سوژه‌شدن، مقاومت، دلالت مجدد» در نام‌های سیاست، تهران: نشر بیدگل

-فوکو، میشل (۱۳۷۹) «قدرت و حقیقت» در فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، تهران: نشر نی

^{۱۱} <http://www.versobooks.com/blogs/۲۳۳۷-mourning-becomes-the-law-judith-butler-from-paris>

-رویل، نیکلاس (۱۳۸۸) *ژاک دریدا*، ترجمه‌ی پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز

-Afary and Kevin B. Anderson (۲۰۰۵). *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism* The University of Chicago Press

-Butler. Judith (۲۰۰۹) *is critique secular? Blasphemy, Injury, and free Speech*, university of California, London

-Butler. Judith (۲۰۰۸) Sexual Politics, Torture, and Secular time. *The British Journal of Sociology*. Vol. ۵۹

-Spivak. Gayatri (۱۹۹۳) “an interview with Gayatri Chakravorty Spivak”, *Boundary ۲*, No. ۲

-Salih. Sara (۲۰۰۲) *The Judith Butler Reader*, Blackwell Publishers