



مواجهه فردی با مسئله اخلاق و دیگری و فروکاست معمای «ما-آنها» به معمای «من-دیگری» موجب پدید آمدن نگاه‌هایی به مسئله اخلاق و «دیگری» شده است که در نوعی انسان‌گرایی اخلاقی سنگر گرفته‌اند و تلاش دارند با مفهوم‌پردازی مسئله اخلاق همچون امری فردی و شخصی، «من» استعلایی خلق کنند که با فراتر رفتن از هستی متعین تاریخی خویش دست به کنش اخلاقی بزند. چنین «من» خیالی و موهومی نه تنها نمی‌تواند با «دیگری» مواجه شود که در نهایت در سراب فروکاست‌های اراده‌گرایانه از میان می‌رود. اخلاق و پرسش «من-دیگری» را نمی‌توان از منطق قدرت، سیاست و معادله «ما-آنها» جدا کرد و تلاش داشت در سطحی فردی و روان‌شناختی - و البته بارنگ و لعاب فلسفی - بدان پاسخ داد. وضعیت امروز ما وضعیتی است که مسئله اخلاق را دوباره به میان می‌کشد. اخلاق نه همچون مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها، که همچون یک امر درون‌ماندگار و هستی‌شناختی باید تحلیل

کرد. صادر کردن بایدها و نبایدها و گریز از پاسخ هستی شناختی رایج ترین شکل مواجهه علوم انسانی با مسائل متعین است. به جای بدل کردن اخلاق به یک پرسش هستی شناسانه، بهره گیری از بایدها و نبایدها به قالب شعارهای شیک انسان دوستانه و صلح طلبانه به سکه رایج بازار گشته است. تهی کردن گزاره اخلاقی از شرایط وجودی و هستی شناختیش موجب شده است که در زمانه ای که بیشترین شعارهای اخلاقی در حال تلبار شدن روی هم اند شدیدترین و خشونت بارترین اشکال طرد و از میان برداشتن «دیگری» نیز در جریان باشد. شاید مسئله را باید در همدستی این مواجهه اومانستی با خشونت های عربان جستجو کرد. جستار حاضر با مروری بر رویکردهای اصلی مواجهه با پرسش «من-دیگری» تلاش دارد بی اعتبار بودن مواضع معرفت شناسی اومانستی به مسئله اخلاق را نشان دهد.

جایگاه مضمون «دیگری» در تاریخ اندیشه همواره جایگاهی متشنج بوده است. پرسش از «دیگری» مجموعه ای از تنش ها و تشنج های اخلاقی و سیاسی را در تاریخ اندیشه نشان می دهد که خود دلالت بر اهمیت جایگاه «دیگری» در تعیین سامان سوژگی است.

پارادوکس و تشنج موجود در «دیگری» با شاکله تجربه خویشتن و خود آگاهی گره خوردگی دارد. از یک سو، وجود و حضور «من» مقید به «دیگری» است؛ و از دیگر سو، تمایز و تفاوت «من» با «دیگری» است که «خود» را قوام می بخشد؛ به عبارت دیگر، «دیگری» در عین آنکه هستی و وجود «من» را تعیین می کند، توأمان تهدیدی است برای «من». این تشنج در بطن تجربه «دیگری» است که سوژه را در مواجهه با آن دچار بن بست تمام عیار می کند. در مواجهه با همین بن بست است که مجموعه بزرگی از آرا و اندیشه ها صف آرایی می کنند. بدین ترتیب پرسش از «دیگری» در عین اینکه همواره پرسشی است از جایگاه «من»، اما مختصات «دیگری» را نیز در نسبت با «من» به

پرسش می‌گیرد. چشمان خیره «دیگری» محل عشق و نفرت توأمانی است که «من» در مواجهه با «او» تجربه می‌کند.

هگل در بخش چهارم از پدیدارشناسی روح به مضمون خودآگاهی می‌پردازد و معتقد است خودآگاهی رضایت خود را در خودآگاهی «دیگری» به دست می‌آورد؛ به عبارت دیگر، خودآگاهی همواره آگاهی به این امر است که «خود» از جانب «دیگری» بازشناسی شده است و از دیگر سو، «دیگری» را مورد شناخت قرار داده است. تولد خودآگاهی با گذار از یقین حسی و نگرش عینیت‌گرا به هستی آغاز می‌شود. آگاهی پیش از خود-آگاهی با هستی برون‌افتاده، به مثابه چیزی مستقل از «من» مواجه می‌شود. چیزی بیرونی که آگاهی آن را متعلق شناخت خود قرار می‌دهد و در این مرحله هنوز دو گانه سوژه-ابژه منحل نشده است.

اما با وارد شدن «دیگری» به معادله، دو گانه سوژه-ابژه منحل شده و خود-آگاهی متولد می‌شود. در این نقطه «دیگری» در عین اینکه بیرون و مستقل از «من» است، پیشاپیش «من» را متعلق آگاهی خود نیز کرده است؛ به این ترتیب، «من» به خویشانش آگاه می‌شود و این آگاهی در عین اینکه مقید به دیگری بیرونی است امری درونی نیز هست. در اینجا است که نفی و ایجابی توأمان در نسبت با «دیگری» صورت می‌بندد. «دیگری» نیز یک خودآگاهی است که «من» را به درون خود می‌کشد و توأمان «من» نیز دیگری را به درون خود می‌کشد و در عین حال هر دو سطح از آگاهی مقید به بازشناسی از جانب «دیگری» خود هستند. به این معنا آگاهی مدام به بیرون از خود مقید شده و توأمان بر خویشانش استوار می‌شود.

دقیقاً در همان لحظه‌ای که آگاهی خودش را تصدیق می‌کند در حال نفی «دیگری» است و به همین نسبت نفس این تصدیق مقید به تأیید حضور «دیگری» است. در همین نقطه است که می‌توان ادعا کرد «دیگری» بدل به معضلی اساسی می‌شود؛ از این حیث که «من» در سلوکی که برای رسیدن به تأیید خویشتن دارد همواره می‌باید در نفی و ایجابی توأمان باشد و بدون هر یک از آن‌ها امکان رسیدن به خود-آگاهی را ندارد. نفی تام و تمام دیگری شرط

رسیدن به خو-همانستی^۱ است و این نفی در عین حال نفیِ خویشتن نیز هست چرا که بدون «دیگری» آگاهی چیزی ندارد که با غلبه بر آن حضور خود را تأیید کند و در بهترین حالت باید خویشتنِ خود را متعلق میل خویش سازد و بر آن غلبه کند.

این بن بست در منطق میل^۲ و وضوح بیشتری می گیرد. هگل خود از میل سخن گفته است. میل به چیزی تعلق می گیرد که «من» فاقد آن است. به این ترتیب میل به ابژه‌ای تعلق می گیرد و آن را مصرف و نیست و نابود می سازد. حذف ابژه «من» را با خلأیی مواجه می کند که در این نقطه میل دوباره ابژه جدیدی را برمی گزیند و در تلاش برای مصرف آن برمی آید. این تسلسل در کار هگل با وارد کردن «دیگری» خود-آگاه متوقف می شود. دو «من» که می باید یکدیگر را مورد بازشناسی قرار دهند؛ اما دقیقاً در همین نقطه است که می توان به بند قبل بازگشت و دوباره منطق «دیگری» و نسبتش را با میل به پرسشی جدی بدل کرد.

بدون میل سوژه نمی تواند در فرایند آگاهی به چیزی قرار گیرد، منطق میل منطق غلبه و حذف و نفی است، سوژه نیازمند «دیگری» است تا به خود-آگاهی برسد و در نهایت «دیگری» نیز در منطق میل موضوعیت خواهد یافت و تقلاً برای حذف آن دوباره از سر گرفته خواهد شد.

این جدال در سنت های فلسفی بعدی صورت های متعددی به خود می گیرد. برای مثال می توان به صورت بندی پدیدارشناسانه ای که امانوئل لویناس طرح می کند اشاره داشت. برای لویناس در لحظه تأسیس اخلاق است که مواجهه رعب آور با «دیگری» مقید می شود و هیچ کس به اندازه لویناس در جهت تأسیس چنین اخلاقی تلاش نکرده است. لویناس اخلاق را لحظه زیر سؤال بردن خودانگیختگی و خود-همسانی «من» می داند. لحظه اخلاق برای لویناس لحظه ای است که «دیگری» تحویل ناپذیر می شود به مایملک «من». معارضه «دیگری» با من و تجربه

^۱. Self-Identity
^۲. Desire

او به‌مثابه غیر-من^۳ (که مضمونی هوسرلی است) هما لحظه تجربه اخلاق است. اگرچه هوسرل ساحت «دیگری» را به رسمیت می‌شناسد، اما دسترسی بلا واسطه به دیگری را ممکن نمی‌داند، لذا در وهله نهایی با طرح مضمون همدلی^۴ «دیگری» را در سطحی ارتباطی تأسیس می‌کند که باید با او همدلی کرد چراکه به «من» شباهت دارد و در سطح فلسفی «دیگری» را در من استعلایی تقویم می‌کند.

لویناس در این نقطه در مقابل هوسرل می‌ایستد و معتقد است تقویم دیگری در من استعلایی حق «دیگری» را ادا نمی‌کند. مواجه‌شدن با «دیگری» همواره معارضه آمیز است و نمی‌تواند گونه‌ای استعلا باشد چراکه تصادم با «دیگری» به گونه‌ای نیست که «من» در مواجهه با «او» «خود» را تجربه کنم، بلکه یک غیر را تجربه می‌کنم، یک غریبه را که تن به میل «من» نمی‌دهد و در برابر من می‌ایستد. در این نقطه است که لویناس به سوی هگل گرایش بیشتری نشان می‌دهد. لویناس به رسمیت شناختن دیگری را لحظه اخلاق می‌داند. باید توجه داشت که این اخلاق به معنی علم‌الاخلاق^۴ نیست، بلکه یک لحظه وجودی است که محصول منطق مواجهه است. در این صورت‌بندی نیز «دیگری» همان غیریتی است که به واسطه تأسیس اخلاق می‌توان او را نفی نکرد؛ به عبارت دیگر خصیصه درونی «دیگری» همان غیریت رعب‌آوری است که در برابر «من» می‌ایستد و با حائل اخلاق است که نفی دیگری به زنجیر کشیده می‌شود.

تا اینجا بحران موجود در «من» اندیشنده هنوز پاسخی درخور نیافته است، چراکه غالباً بر مبنای یک «من» تقریباً یکدست استوار شده است؛ اما اگر این «من» را به سطوح درهم‌تنیده‌اش فروپاشانیم، آنگاه شاید بتوان بحران و تشنج موجود در مواجهه با «دیگری» را پاسخی درخورتر بدسیم.

جایی که هگل فرایند سیر روح را به سوی مطلقیت ترسیم می‌کند، این امر مطلق و یکی شدن سوژه-ابژه در روانکاوی بدل به سرابی فانتاستیک می‌گردد. تشنج موجود در مواجهه دو خود-آگاهی و منطق میل مضمون ایگویی

^۳. Alter-ego

^۴. Ethics

چندپاره را در آرای فروید به میان می‌آورد. ایگو هیچ‌گاه نمی‌تواند تام و تمام باشد و خود-آگاهی همواره با نقیصه درونی خود دست‌وپنجه نرم می‌کند.

جایی که هگل، با طرح مفهوم امر مطلق، برای غلبه بر فقدان و چندپارگی در سوژه تقلا می‌کند، در روانکاوی، خود این فقدان شرط وجودی سوژه است و حل ناشدنی. فروید با پیش کشیدن مضمون ناخودآگاه و طرح مضمون غرایز ایگو صورت‌بندی ویژه‌ای برای تأمل بر مضمون «دیگری» فراهم می‌کند که در آرای لاکان پخته‌تر می‌شوند. ایگو در سطح خیالی با خود همسان است اما در سطح نمادین شکاف خورده است «دیگری» در ساحت دیگربودگی خودش (به‌مثابه ابژه‌ای رازآلود و فتح‌ناشدنی)، همچون امر واقعی، به‌مثابه تهدیدی جدی خودنمایی می‌کند.

«دیگری» متعلق میل است و محل لذت فتح کردن، ساحتی انحرافی در بطن میل که همواره در نفی «دیگری» رضایت خویش را حاصل می‌کند. این نفی، لذتی خلق می‌کند که در مضمون رانه مرگ توضیح داده می‌شود: لحظه فتح «دیگری»، حذف و نیست نابود کردنش و کیف ناشی از تائید خود بنیادی ایگو.

اما دقیقاً در همان لحظه نفی است که فقدان درونی میل رخ می‌نماید و سوژه را تا مرز انهدام پیش می‌برد. منطق درونی رانه در همین نقطه بحرانی می‌شود که طبق همان منطق هگلی خود همواره مقید به دیگری است؛ حذف «دیگری» یعنی مواجه‌شدن با فقدان درونی خود، یعنی حذف و مصرف توأمان خود و دیگری یعنی نفی خویشتن. در این نقطه پاره‌ای از ایگو دست‌به‌کار می‌شود، پاره‌ای که غریزه اصلیش صیانت از نفس است. صیانت از خود یعنی حفظ و مصرف توأمان «دیگری»، یعنی منطق سادیسیم، منطق بقای توأمان لذت و «دیگری». میل حیاتش به «دیگری» گره‌خورده است و پایان «دیگری» یعنی پایان لذت، به نهایت رسیدنش، حرکت و رای اصل لذت و رسیدن به رنج بی‌انتهای فقدان و نیستی، رسیدن به منطق ملانکولیا و مواجهه با جهانی خالی از لذت، برآمدن هیولایی که از خود می‌کند و می‌بلعد تا تمام شود.

به این تعبیر، «دیگری» همیشه باید حضور داشته باشد تا میل بتواند حول آن بچرخد و عشق‌بازی کند، تکرار شود، در دور جهانی و سواس خود را باز تولید کند. تا آستانه‌های تکه‌تکه کردن «دیگری» خیز بردارد و با نهیب ایگو به پس بنشیند، کدهای اخلاقی خلق کند، «دیگری» را دوست بدارد و در عین حال خیال حذف و نفی‌اش را در سر پیوردد. در این منطقی است که ایگو چندپاره است و «دیگری» باید سر جای خودش حفظ شود نه خیلی دور شود و نه خیلی نزدیک، او را باید مدیریت کرد در چارچوب اصلِ واقعیت تا اصل لذت بقا یابد.

محور عمده‌ای که در فهم رابطه «من-دیگری» باید به تحلیل اضافه کرد محور قدرت است و حیات اجتماعی. جایی که به تعبیر پدیدارشناسان دیگری‌ها در عرصه بین‌الذهانی وارد تعامل با یکدیگر می‌شوند و از سطح افراد به سطح گروه‌ها بسط می‌یابند. در این لحظه است که منطقی تحلیل بن‌بست‌های بیشتری نیز پیدا می‌کند چراکه واحد تحلیل نه رابطه‌ای دوتایی که کلونی درهم‌تنیده‌ای است از خود-آگاهی‌ها. لحظه‌ای که مجموعه‌ای درهم‌تنیده از خود-آگاهی‌ها (که لزوماً جمع جبری مجموعه‌ای از افراد نیست) یک خود-آگاهی انتزاعی را ترسیم می‌کنند و «ما» خلق می‌شود. در این نقطه است که «آن‌ها» در مقابلش صف‌آرایی می‌کند و لحظه سیاست خلق می‌شود.

در لحظه لویناسی اخلاق حائلی می‌شود مابین «من» و «دیگری» برای به رسمیت شناختن دیگری، یا همدلی هوسرلی حضور دیگری را تأیید می‌کند، در لحظه سیاست مسئله بر سر تأیید حضور و به رسمیت شناختن «دیگری» نیست بلکه مسئله بر سر مدیریت کردن و حکومت کردن بر «دیگری» است. مسئله در اینجا است که چگونه «آن‌ها» را سر جای خود نگه‌داریم، چگونه مدیریت‌شان کنیم؟ چگونه خطراتشان را کاهش دهیم و در نهایت چگونه «آن‌ها» را در خود ادغام کرده و بهنجار کنیم. اینجا است که بحران سطحی خوف‌بارتر به خود می‌گیرد و به باور نویسنده مسئله راستین در همین جا است. مسئله را به ارتباط «من» و «او» فرو کاستن و یافتن بنیان‌های تضاد و تعارض در رابطه‌ای دوتایی دیدن چیزی نیست جز ساده‌سازی مسئله‌ای چند سطحی.

آغازیدن از همین نقطه است که پاسخی در خورد به مسئله «دیگری» می‌دهد چرا که عرصه راستین کنش بشری در همین عرصه است. لذا بحران اگرچه در سطح میل «من» و ایگو تجلی می‌کند اما منطبق بحران در درون منطق قدرت ریشه دارد نه در اعماق سوژه؛ به عبارت دیگر سوژه خود یک جعل است نه یک وضعیت پیشینی که بتوانیم «دیگری» را در نسبت با این وضعیت جوهرین بررسی کنیم. مسئله در اینجا است که چگونه در نظم درهم تنیده دانش-قدرت سوژه به مثابه یک هستی خود بنیاد جعل می‌شود. سوژه‌ای که در نسبت با دیگر سوژه‌ها موضوعیت می‌یابد. این قدرت است که «دیگری» را خلق می‌کند نه خصیصه جوهرین درون سوژه.

اگر این چنین باشد آنگاه مکانیسم‌های تولید سوژه و خلق سیاست در مرکز تحلیل قرار می‌گیرند که چگونه در تأسیس گونه‌ای از آگاهی، نفی «دیگری» را جستجو می‌کند. حکومت بر «دیگری» محور تحلیل قرار می‌گیرد و سوژه‌های خود را به کار حکومت‌پذیری یا حکومت کردن می‌گمارد. مسئله در اینجا بر سر نهادهای دیگری ساز، دانش‌های دیگری ساز و گفتمان‌های دیگری ساز است. مسئله بر سر خلق تکنیک‌های نفس و خود است که «خود» را از «دیگری» منفک و متمایز می‌کند و در سطح دیگر بر کلیتش حکم می‌رانند؛ تکنیک‌هایی که محوری برای تمایز خلق می‌کنند و در محور دیگر شباهت را برمی‌سازند، عقل را تولید می‌کنند و شاکله‌ای از آگاهی را به مثابه حقیقت صورت‌بندی می‌کنند و در نهایت در درون این رژیم حقیقت «دیگری» را به مثابه غیرتی که باید با منطق حقیقت هم‌خوانش کرد وجود می‌بخشند.

رژیمی از کردارها و تکنیک‌های نفس که خود بهنجار را از خود نابهنجار تفکیک می‌کند در وهله اول «دیگری» را نام‌گذاری می‌کند، آن‌هم بر مبنای حقیقتی که «ما» را بر ساخته است و در وهله بعد به کارگزاری «من» های بهنجار به دست کاری و بهنجارسازی «دیگری» ها دست می‌زند؛ یا حذفش می‌کند یا در خود ادغامش می‌کند، اما در هر دو حال «دیگری» را به سکوت وامی‌دارد. این «دیگری» می‌تواند مجرم، بزهکار، مجنون و بیمار باشد و یا می‌تواند مردمان سرزمینی رازآلود باشد در آن سوی آب‌ها که باید به وادبی حقیقت «ما» رهنمونش کرد. این

«دیگری» ذیل نگاه خیره «ما» بازسازی می‌شود، استعمار می‌شود و صورت‌بندی جدیدی می‌گیرد. اگر سرب‌راه شود یک «دیگری» سرب‌راه شده است و اگر سرب‌راه نشود یک «دیگری» سرب‌راه نشده، آنچه ثابت معادله است همان دیگربودگی است. او همیشه یک بیگانه است، او فرودستی است که نمی‌تواند سخن بگوید چرا که سخنش در منطق رابطه قدرت نا-حقیقت است. او سوژه است و نا-سوژه، او نگاه می‌کند، حرف می‌زند، پرخاش می‌کند اما در نهایت قدرت «ما» را ساخته است تا آن «دیگری» را بازشناسیم و بر او حکم برانیم.

این صورت‌بندی از مضمون «دیگری» نه بر مبنای بنیان‌های درونی و پیشینی سوژه که بر مبنای منطق رابطه قدرت در بستری اجتماعی و تاریخی است. این نوع نگاه، صورت مسئله مواجهه با مسئله «دیگری» را دگرگون می‌کند و همین جا است که صورت‌بندی‌های مبتنی بر اومانیزم (در وجه معرفت‌شناختی و هستی‌شناسیش که انسان و من اندیشنده را محور تحلیل می‌گیرد) را می‌توان به نقدی رادیکال سپرد.

منادیان اخلاق «دیگری» که در صورت‌بندی‌هایی اومانستی می‌اندیشند با در پراتزگذاری چندین مسئله به لحظه تأسیس اخلاقی می‌رسند که در وهله نهایی به سادیسمی ظریف ختم به شر می‌شود. مسئله در اینجا است که بنیان‌گذاری فهم «دیگری» بر مبنای من اندیشنده، انسان اراده ورز و تمامی اساطیر انسان‌مدارانه، در مواجهه کردن لحظه اخلاق بین فردی با سیاست، به معنایی که از آن دفاع شد، ناکامی ویژه‌ای دارند. این ناکامی محصول یک بن‌بست جدی است در فهم جهان بین‌الذهانی. جهان اجتماعی را حاصل جمع تک‌تک افراد دانستن، یعنی فرو کاستن منطق قدرت و ساختار به ذاتی جوهرینی سوژه و این حرکتی یکسر ایدئولوژیک است چرا که با تاریخ-زدایی سروکار دارد. این ایدئولوژی با تحلیل سوژه تک افتاده و یا در بهترین حالت با ترسیم رابطه دو سوژه منفرد، تلاش می‌کند منطق مواجهه با «دیگری» را در درون آدمی به مثابه یک هستی فرا تاریخی جستجو کند. این نوع نگاه راهی ندارد مگر اینکه در جوهری درونی در سوژه خود را بیاویزد تا بتواند لحظه اخلاق را تأسیس کند. این

اخلاق به سوی مجموعه‌ای از تکنیک‌ها و راهکارها در مواجهه با «دیگری» راه می‌برد و صورتِ سخیف آن در روانشناسی مثبت نگر عامیانه به گِل می‌نشیند.

مسئله در اینجا است که خودِ سوژه محصولی اجتماعی است و اجتماع فرعی بر خصیصه‌های ذاتی و درونی سوژه نیست. نمی‌توان انسان و اخلاق و «دیگری» را تصویر کرد بدون اینکه منطقِ حیات تاریخی، رابطهٔ قدرت و امر سیاسی را مطمح نظر نداشت. چرا که تصور انسان اجتماع زدوده و تاریخ زدوده خود نوعی ایدئولوژی است که دست به تحریفِ رابطهٔ راستینِ آدمی با حیاتِ مادی‌اش می‌زند.

در این معنا، اخلاق مواجهه با «دیگری» نمی‌تواند از سیاست جدا باشد. از دیگر سو اگر این فرض را بپذیریم که سوژه خودش جعل قدرت است، پس مسئله را در مواجههٔ انسان‌ها با یکدیگر خلاصه کردن و ارائهٔ راهکارهایی برای ارتقا و کمال پیشاپیش در درون شکلی از ایدئولوژی اسیر است که تلاش می‌کند با در پراتزگذاریِ مکانیسم‌های خلقِ سوژه و الگوهای سیاستِ «دیگری» اخلاقی فردی تأسیس کند.

این شکل و شمایل از راز ورزی جدید که می‌توان آن را *اومانسیسم تکفیری* نام نهاد، شاکله‌ای از معنویت‌گراییِ جدید را پی‌ریزی می‌کند که آخرین سطوح تماسِ آدمی با منطقِ «دیگری» ساز و غیرت پرداز قدرت را نیز از میان ببرد و «جان زیبا» بی خلق کند که در مهرورزی با دیگران، خود و طبیعت کمال خود را جستجو کند. صورتِ زیبای این نگاهِ اخلاقی در وهلهٔ نهایی با همان قدرتِ خشونت‌باری همدستی دارد که «دیگری» را در میدان نبرد تکه‌تکه می‌کند و در سطحِ مزین به شعار صلح و دوستی، «دیگری» را به دست ارتوپدهای اخلاق می‌دهد تا سربه‌راهش کنند. مکانیسم‌های سربه‌راه‌سازیِ «دیگری» به مواجهه‌ای سادیستی با «دیگری» می‌انجامد که دیگربودگیش را با سازوکاری بهنجارسازی به پرسش می‌گیرد؛ اما مسئله اینجا است که این راز ورزیِ اخلاقی و معنویت‌گراییِ خودشیفته جعل قدرت است. به این معنا که سوژه‌هایی سربه‌راه خلق می‌کند که در وهلهٔ نهایی «دیگری» را نه به‌مثابهٔ گونه‌ای طرد از کلیت که به‌مثابهٔ یک ابزار اخلاقی خلق می‌کنند که در مواجهه با او می‌توانند

با خود-همسانی خویش را در لحظه‌ای اخلاقی تأسیس کنند؛ به عبارت دیگر مواجهه با «دیگری» با حذف منطق قدرت، تاریخ و مکانیسم‌های جعلِ «ما» و «آنها» و تمرکز بر پتانسیل‌های درونی و پیشینی سوژه، در بهترین حالت به گونه‌ای خوف بار از حذفِ «دیگری» می‌انجامد. «دیگری» در این منطق اخلاقی خودش موضوع مداخله و دست‌کاریِ «من» بهنجار است. «من» ی که به اصطلاح در راه کمال گام برمی‌دارد اما در عمل در حال بازتولید همان مکانیسم‌های قدرتی است که «دیگری» را به مثابه غیریتی محذوف جعل کرده است.

مسئله بر سر بازگرداندن جعلِ «من» و «دیگری» یا «ما» و «آنها» به منطق قدرت و امر سیاسی است که جز با نقد مکانیسم‌های دانش-قدرت ممکن نمی‌گردد. فروکاست این بن‌بست به تعارضات اخلاق فردی و شخصی و ارائه تکنیک‌های ارتقای نفس، یعنی خلق حقیقتی همسو با منطق قدرتِ غیریت‌ساز و هم‌دستیِ مخاطره‌آمیز با وضعیتِ خشونت‌بار.

اوج این بحران را در فروکاستنِ بحران‌ها و آسیب‌های اجتماعی به اراده‌های فردی و یا حلِ این بحران‌ها در دلِ منطقِ خیریه‌گرایی می‌توان دید. نقطه شروع فرایندهای غیریت‌پرداز و «دیگری» ساز نه در منطقِ سوژه‌ها که در بطن رابطه قدرت است در درون تاریخ.^۵

^۵ ایمیل نویسنده: