

سه تأمل بر «مقاومت در میانه‌ی هیولاها»

یگانه خویی
مهسا اسداله‌نژاد
حسام سلامت



مقدمه‌ی پروبلماتیکا: تجاوز همه‌جانبه‌ی ارتش ترکیه به درون مرزهای شمالی سوریه برای پاکسازی منطقه از کانتون‌های خودگردان منطقه‌ی روژئاوا به انبوهی از مباحث انتقادی در روزها و هفته‌های اخیر دامن زده است. هر یک از سه یادداشت حاضر می‌کوشند به میانجی‌گفتگوی انتقادی صریح یا ضمنی با یادداشت دیگری - «مقاومت در میانه‌ی هیولاها»، به قلم محمد مهدی اردبیلی و سمیرا رشیدپور - که چندی پیش در سایت پروبلماتیکا

انتشار یافت. پای موضوعاتی را وسط بکشند که هر کدام به نوعی در این روزهای عُسرت و تردید محلِ مناقشه و مباحثه بوده‌اند.

...

نگاهی بر «نقدی عاجل»

یگانه خوبی

متن «مقاومت در میانه‌ی هیولاها»، در همان سطر نخست تصریح می‌کند که مخاطبانش «خود جبهه‌ی قربانیان و حامیانشان» یعنی «خود ما» هستیم. متن همچنین داعیه‌ی نقدی را دارد که تاخیر برنمی‌تابد و این امر را درست در همان سطور نخست تصریح می‌کند. متن اما به چه می‌پردازد و چه خودانتقادی عاجلی را پیش می‌نهد؟

- بند نخست نوشته بر سویه‌ی «دفاعی و تبلیغاتی» نمایش تصاویر کودکان بی‌دفاع و در خون آرمیده تاکید می‌ورزد و از فقدان «تاثیر عملی» آن می‌گوید. چرا که این نمایش بیش از ایجاد «میل به تغییر» در «مجرای کاذب اشک‌ریزی و ابراز ترحم» می‌افتد و به «اتلاف نیروها» می‌انجامد. چیزی که در این بند مغفول می‌ماند

اما، این نکته است که چطور همان تأثر نخستین، آگاهی از رنجی که ضرورتی ندارد و نه صرف آگاهی انتزاعی از رنجی در جایی از جهان، بلکه آگاهی‌ای که از قسمی تجربه به میانجی‌گری حواس سرچشمه گرفته، قادر است ما را به مردمی مشخص در جایی مشخص از جهان و به شکلی انضمامی از رنج و درد ببیوندد. در این معنا درست است که تصاویر می‌توانند در تأثر- و ترحم‌آفرینی آسیب‌زا شوند، اما همزمان امکان تماس اولیه با واقعیت موجود را نیز مهیا می‌کنند و به واسطه‌ی برانگیختن همدردی عمومی می‌توانند بسیج نیروها را در حمایت از مقاومتی مردمی در میانه‌ی جنگ و مقابله با «هیولاهای درگیر امکان‌پذیر سازند. در واقع تلاش برای منتزع‌سازی مفهوم از بستر انضمامی رویداد که بر تمام متن سیطره دارد، از همین بند خود را نشان می‌دهد. علاوه بر این، بحث از این که تصاویر با ما چه می‌کنند، می‌تواند یادآور سوزان ساتتاگ و کتاب «نظر به درد دیگران» باشد. به‌زعم ساتتاگ عکس‌ها قادر به ایجاد پاتوس اخلاقی در ما نیستند و اگر چنین باشند نیز، اثرشان گذرا خواهد بود. او در مقابل بر این باور است که پاتوسی که از راه روایت‌ها (ناراتیوها) منتقل می‌شود، آن پاتوسی است که تحلیل نمی‌رود: «روایت‌ها می‌توانند باعث شوند

که بفهمیم: عکس‌ها کار دیگری می‌کنند، روح ما را تسخیر می‌کنند^۱». جودیت باتلر در فصل دوم از کتاب «فریم‌های جنگ» که نام «شکنجه و اخلاق عکاسی» را بر خود دارد، دیدگاه سانتاگ را نقل می‌کند و در ادامه به نقد آن می‌پردازد. به باور باتلر، حس برای سانتاگ نه پیرامونِ رویدادی که از آن عکاسی شده، بلکه پیرامونِ «تصویرِ عکاسی‌شده» تبلور می‌یابد. سانتاگ به‌واقع از این بیم دارد که تصویر جایگزین رویداد شود و تا آن‌جا پیش برود که حافظه را بس موثرتر از ادراک یا روایت شکل دهد. مساله‌ی او به بیان باتلر کمتر از آن که «از دست دادن واقعیت» موجود در عکس باشد، غلبه‌ی احساسی تثبیت‌شده بر ظرفیت‌های ادراکی روشن‌تر و صریح‌تر است. باتلر در ادامه می‌گوید که نه خودِ چیزی که عکاسی می‌شود، بلکه «چگونگی» عکاسی از آن مهم است. «چگونگی» نمایش رویدادی خاص، آن چیزی است که درک و فکر ما را شکل می‌دهد. عکس‌ها تصاویر بصری صرفی که در انتظار تفسیر ما نشسته‌اند، نیستند؛ بلکه آثاری هستند که فعالانه یا به‌اجبار خود در حال تفسیر واقعیت‌اند. در نهایت این که

Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York: Farrer, Stratus¹

and Giroux, 2003, 65.

تصاویر به زعم باتلر نه تنها نمایش داده می‌شوند، که نام برده می‌شوند. نحوه‌ی نمایش، قاب‌بندی (فریم‌بندی) و واژگانی که در توصیف آن‌ها به کار می‌روند، همه در آفرینش شبکه‌ای تفسیری از آنچه به میانجی‌گری عکس برای ما مری می‌شود، نقش بازی می‌کنند. هنجارها و فریم‌ها هستند که به ادراک ما سر و شکل می‌دهند.^۱

- بند دوم و سوم متن این مخاطره را به جان می‌خرد که با دست‌گذاشتن روی بحث فراقومی بودن، مساله‌ی ناسیونالیسم ترک و رویدادی که بسیاری بر آن نام «پاکسازی قومی» می‌گذارند، به حاشیه برود. پوشیده نیست که تمرکزگذاری در نوشتن نقدی که ابژه‌اش جنگی در مجاورت ماست، این که مسایل را چطور قاب‌بندی کنیم، از چه پرسپکتیوی بر آن‌ها نور بتابانیم، کدام نام‌ها و نشانی‌ها را فراخوانیم و کدام‌ها را در سایه باقی گذاریم، «تأثیر عملی» نقد ما را برمی‌سازد: این که نیروهایمان را به نفع چه کسانی بسیج کرده و چه کسانی را به ایستادن در کنار خود فرامی‌خوانیم. کم‌رنگ کردن سیاست هویت ترک-گرد را اگر بتوان در حالتی

¹ Judith Butler, *Frames of War. When Is Life Grievable?* London: Verso,

ایده‌آل دعوی معناداری دانست، این‌جا، در میانه‌ی جنگی نابرابر که طرف مهاجم دولت ترکیه است و طرف مورد هجوم مردم بی‌دولتی که اکثریت آن‌ها کرد هستند، تنها به نادقیق‌سازیِ ترسیم ماجرا و تعلیق مدلول در فضایی کم‌نام‌ونشان می‌انجامد. آن‌جا که کشتاری دولتی بدن‌های مشخص و ملموسِ مردمی معین در جغرافیایی معین را نشانه گرفته، در منطقه‌ای که کردها - و دیگر اقلیت‌ها - در هیچ‌یک از سرزمین‌های مجاور بی‌سرکوب و ستم‌نزیسته‌اند، هویت‌زدایی و بی‌نام‌سازی خواه‌ناخواه زبان را در گفتن از سرکوب و رنج‌گُند و ناتوان می‌کند. هم‌زمان این که نباید از نظر دور داشت که هویت‌سازی‌های «قومیتی»، چنان‌که متن از آن‌ها نام می‌برد، نه موجودیتی منتزع و دلبخواه شکل‌یافته، بلکه محصول برهم‌کنش با سیاست‌های سرکوبگرانه‌ی دولت‌های مرکزی موجود در منطقه بوده‌اند. یعنی هویت‌هایی که در میانه‌ی کشمکش قد برمی‌افرازند، پیشاپیش در میدانی از نیروها شکل گرفته‌اند و صرفِ چشم‌برگرفتن از آن‌ها، از اعتبار و اهمیت ساقطشان نمی‌کند. در واقع شاید رویکرد درست در چنین موقعیتی نه رفعِ جزئیات، چشم‌برگرفتن از اثر حاصل از دیدار بدن‌ها، رفعِ هویت‌ها در کلیتی ایده‌آل و حمایت و مبارزه‌ای به نام

۶ _____

عدالت و آزادی، بلکه تمرکزی پررنگ‌تر بر نگه‌داشتن نام‌هایی است که برای «گویا شدن رنج»^۱ و به‌جا آوردن حق مساله اهمیت دارند. برای این که مساله‌ی مردم کرد و دیگر اقلیت‌ها در شمال سوریه بدل به «مساله‌ای جهانی-بشری» شود، لازم نیست آن را از عناصر ویژه‌اش منتزع کرده، شاخ و برگش را بزنیم تا بتوانیم ارزش‌های آن را ذیل «عدالت و آزادی» بگنجانیم. در واقع با این که عدالت‌جویی و دفاع از آزادی و برابری ما را در کنش‌های اجتماعی-سیاسی‌مان پیش می‌رانند، حفظ امر خاص در برابر امر کلی در واکنش به «رنج» مردمی در میانه‌ی جنگی نابرابر، کماکان مساله‌ای مهم باقی می‌ماند.

- بند چهارم متن از کین‌توزی می‌گوید و ما را از واکنش آن که سرکوب‌شده و امکان تبدیل بالقوه‌ی او به سرکوبگر تحذیر می‌دهد. این‌جا نیز به سیاق قبل باز باید پرسید که چرا در موقعیتی که مردمی در میانه‌ی جنگ و در خطر آوارگی قرار دارند، باید افق دید را تا نقطه‌ی خیالینی که مابه‌ازای بیرونی روشنی ندارد، گسترش داد و در نقدی عاجل از خطر وارونگی

^۱ اشاره به جمله‌ای از دیالکتیک منفی آدورنو که: «این نیاز که بگذاریم رنج گویا شود، شرط هر نوع حقیقتی است»

نسبت ظالم و مظلوم سخن گفت. آیا پشتوانه‌ی ناکافی، ضرورت این تحذیر را زیر سوال نمی‌برد و وزن‌دهی به مسایل را به‌شکلی نامتناسب جابه‌جا نمی‌کند؟ آیا در این‌جا و اکنونی که ایستاده‌ایم، نقدِ «واکنش کین‌توزانهٔ سرکوب‌شدگان بعد از تغییر نقش قربانی به ارباب»، چیزی که شواهد روشنی در فضا ندارد و چشم‌انداز رخدادِ احتمالی‌اش دور و دیر می‌نماید، نقدی ضرورتاً عاجل است؟

- و در بند هشتم، متن در ادامه‌ی همان رویه‌ی انتزاعی پیشین خود از «بزن‌گاه تاریخی» پیش روی نیروهای دموکراتیک سوریه می‌گوید. این بزن‌گاه به بیان نویسندگان از این قرار است: «یا همچنان به مثابهٔ کورسویی از امیدهای دموکراتیک و فراقومی-فرادینی-فرازبانی در میان هیولاها باقی بمانند و مبارزه کنند، یا خود به‌نحوی ارتجاعی با تکیه بر بنیادهای قومی-نژادی-زبانی به هیولایی دیگر بدل شوند.» متن در ادامه به‌تاسی از نیچه از قسمی «هیولا شدن» بیم می‌دهد، هیولاشدنی که محتوایش ارتجاع هویتی قوم-زبان-نژادمحورانه است. بزن‌گاهی که نویسندگان ترسیم می‌کنند اما بزن‌گاهی کاذب است. یعنی اصولاً دوراهی خاصی برای انتخاب راهی که یکی ایستادگی بر ارزش‌های دموکراتیک و

دیگری دست کشیدن از آنها باشد، در میان نیست. اقلیت‌سازی‌های هویتی چیزی نبوده که در این‌جا و اکنون در حال شکل‌گیری بوده باشد و ساختار دموکراتیک موجود که زیر فشار جنگ و هجوم خارجی شکسته است، امکانی برای حفظ خود با تکیه بر ارزش‌ها و امیدهای آزادی- و عدالت‌طلبانه‌ی پیش رو ندارد. به عبارت دیگر ما با صحن آرام انتخاب و دوراهی و بزنگاه مواجه نیستیم. جایی در میانه‌ی کشتاری ایستاده‌ایم که به چیزی منتزع نمی‌شود. بدن‌ها، زخم‌ها، رنج‌ها و آوارگی‌ها خود مساله هستند. رویداد جزئی مشخص پیش چشم، جنگ نابرابری که با اقلیت و اقلیت‌هایی در جریان است که دولتی پشتوانه‌شان نیست، اگر جایی برای انتخاب باز بگذارد، از آن جنسی است که ژنرال مظلوم کوبانی برابر خود گشوده می‌بیند: از جنس ناگزیری انتخاب بین سازشی دردناک با اسد و روسیه برای جلوگیری از نسل‌کشی مردم خود. متأسفانه بس فروتر از آن‌چه متن فراچشم می‌آورد، به سطوحی از رنج، ستم و نابرابری مماس شده‌ایم.

...

رنج اقلیت شدن یا کدام اقلیت؟

مهسا اسداله‌نژاد

در متن «مقاومت» در میانه‌ی هیولاها، گزاره‌ای تحذیردهنده در قبال اقلیت‌گرد وجود دارد: «آن‌کس که با هیولا نبرد می‌کند، می‌تواند به هیولا بدل شود». به زعم متن حاضر این گزاره نه تنها غلظت هیولای اصلی یعنی خود دولت را در انواع و اقسام منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای اش کم‌رنگ می‌کند، بلکه تلویحاً کلیتی را از گرد پیش‌فرض می‌گیرد که در واقع زمینه‌های مختلف تاریخی واجد ایده‌های گوناگون و بنابراین شکل مبارزه‌ای متفاوت بوده‌اند، اما بی‌آنکه تصریح شود در نتیجه‌ی نهایی هم‌سان و هم‌ارز می‌گردند. در این متن بنا بر این خواهد بود که با چرخش تمرکز از گرد به مثابه‌ی اقلیت به گرد به مثابه‌ی انواع اقلیت، صورت‌بندی متفاوتی از درگیری‌گردهای «روژئاوا» با دولت‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای ترسیم شود. در این صورت‌بندی، رانه‌ی اصلی ایده‌ی ضد دولت بودن‌گردهای روژئاواست. گردهایی که با اداره‌ی خودگردان دموکراتیک کانتون‌ها، متکی بر اداره‌ی ضد دولتی و بنابراین ضد گلی، طرح جدیدی از سامان‌دهی به امور زیست‌مشترک در افکندند. اینکه تا چه میزان موفق بوده‌اند، نه محل بحث است و نه متغیری‌ست که بتوان درون‌بود به تحلیل

آن پرداخت. بنابراین حتی اگر فاصله‌ی ایده‌ی خودگردانیِ دموکراتیکِ کانتون‌ها با تحقق‌شان زیاد باشد، مناسباتِ دولت‌محورِ منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای نقشِ تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کنند. آن قدر که به‌دست دادنِ تحلیلی از گذشته، دیروز و آینده‌ی روژئاوا به‌گونه‌ای درون‌بود و بی‌نسبت با مناسباتِ منطقه‌ای، ابتر و گمراه‌کننده است. این متن از حیثِ ایده‌ی سیاسی-اجتماعیِ روژئاوا به ماجرا نگاه می‌کند، نه آنکه در تاریخِ سیاسی-اجتماعی چه شده و چه می‌شود. خلط این دو چه پنهان و چه آشکارا صحیح نیست. در اولی ماجرا درون‌بود(تر) است، در دومی ماجرا رابطه‌محور است. به زعم متن حاضر یکی از گزاره‌های نتیجه‌گرایِ یادداشتِ مذکور بر خلط دو وجه گفته‌شده استوار است و متن حاضر بر همین خلط دست خواهد گذاشت: «این نیروها اکنون در یک بزنگاه تاریخی قرار دارند: یا هم‌چنان به‌مثابه‌ی کورسویی از امیدهایِ دموکراتیک و فراقومی-فراذینی-فرازبانی در میانِ هیولاهایِ باقی‌بمانند و مبارزه‌کنند، یا خود به‌نحوی ارتجاعی با تکیه بر بنیادهایِ قومی-نژادی-زبانی به هیولایی دیگر بدل شوند».

اقلیتِ تعابیرِ متعددی در ادبیات‌هایِ نظریِ گوناگون دارد و قلمروهایِ زیادی را در نور دیده‌است. در بحثِ یادداشتِ حاضر

اقلیت ناظر به اقلیتِ قومی-سرزمینی‌ست. به این معنا هیچ اقلیتی از پیش وجود ندارد. اقلیت حاصلِ سامان‌دهیِ اکثریت به خودش در صورتِ کلیتی‌ست که عده‌ای را به نامِ اقلیت از پرچم‌داریِ آن مبرا می‌سازد. اقلیت‌بودن حتی اگر معنایِ محصلی داشته‌باشد، تنها پس از اقلیت‌«شدن» است که پدید می‌آید. بنابراین بیهوده است که به اقلیت، آن‌هم در معنایِ قومی-سرزمینی‌اش بپردازیم، اما نادیده بگیریم که اقلیت را کدام کلیت، کدام سازوکارهایِ سامان‌دهی به اکثریت تولید کرده‌است؟ اقلیت‌شدن به معنایِ محروم‌ماندن از امتیازاتِ کسانی که «تن» به «کلیت» داده‌اند، ناظر به یک فرایندِ تاریخی-سیاسی‌ست.

این درست است که اقلیت‌شدن خود فضیلت نیست؛ یعنی کسی به سببِ اقلیت‌شدن صاحبِ فضیلتی نمی‌گردد، زیرا بواسطه‌ی اقلیت‌شدن فعلی اخلاقی یا به تعبیرِ سیاسی ترش فعلی رهایی‌بخش از او سر نمی‌زند. اما از آنجایی که اقلیت‌شدن ناظر به وضعیتی‌ست که گروهی از امتیازاتِ غالبِ اکثریت محروم می‌گردند، واجد پتانسیلی رهایی‌بخشی و انجامِ کنشی اخلاقی‌اند. اما این از کجا می‌آید؟

چشم‌اندازهایِ نظری‌ای که دغدغه‌ی آزادی و برابری دارند، غالباً به سه شکل اقلیت را در نسبت با کلیت صورت‌بندی می‌کنند: (۱)

اقلیتی که می‌خواهد وارد ساحتِ کلیتِ موجود شود و خود را درونِ کلیتِ موجود تعریف کند. ۲) اقلیتی که نمی‌خواهد وارد ساحتِ کلیتِ «موجود» شود و سودایِ ساختِ «کلیت» دیگری را در سر می‌پروراند، ۳) اقلیتی که نه‌تنها وارد ساحتِ کلیتِ «موجود» نمی‌شود، بلکه می‌خواهد از هر شکلی از کلیتِ یافتنِ سر باز زند و همان جزیهایِ پراکنده‌ی پرتنش که «رفع» نشده‌اند، باقی بماند. اقلیتِ سوم که ریشه‌هایِ دلوزی دارد، از جانبِ کلیتِ به‌دیده‌ی تحقیر خطاب می‌شود: یا از آن‌جایی که نمی‌تواند چندان بیاید، یا از آن‌جایی که بر اقلیتِ «بودن» خود پافشاری می‌کند. کلیت و نمایندگان‌اش در این دقیقه از یاد می‌برند که موقعیتِ کلی‌شدن نیز یک موقعیتِ پسینی‌ست. هیچ‌کلیتی از پیش وجود ندارد، مگر آن‌که به نامِ «کلیت» و در رابطه‌ی قدرتِ سلسله‌مراتبی و در مناسباتِ میان نیروها بازی را تحتِ لوایِ «ضرورت» برده و خود را به‌مثابه‌ی یک «کلیت» ساخته‌است. به این معنا تخطئه‌ی «پافشاری» بر اقلیتِ «بودن» رویِ دیگر سکه را از یاد می‌برد: تخطئه‌ی «پافشاری» بر کلیتِ «ساختن».

کلیت با اقلیتِ دسته‌ی اول هیچ مشکلی ندارد. آن‌ها را به تمامی به رسمیت می‌شناسد و بازی می‌دهد. این اقلیت نیز کلیت را به رسمیت شناخته و آن را به‌مثابه‌ی «قانون» پاس می‌دارد. اقلیتِ

دسته‌ی اول همان اقلیتِ مطلوبِ کلیت‌اند. این اقلیت برای حاکم مشروعیت نیز دست‌وپا می‌کنند. به این معنا که کلیت می‌تواند همه‌جا جار بزند که ما اقلیت‌ها را پاس می‌داریم و با حضور ایشان است که ما، «ما» شده‌ایم. بنابراین اقلیتِ دسته‌ی اول که در کلیت بازساخته شده و بنابراین «رفع» می‌شود، چهره‌ی انسانی و مشروعی برای کلیت فراهم می‌کند.

دسته‌ی دوم اما درونِ بازیِ کلیت است، حتی اگر «این» یا «آن» کلیت را به رسمیت نشناسد. این اقلیت که خود را در مقام نفی/اپوزیسیونِ وضعیت نمایان می‌کند، در پی آن است که «کلیتی دیگر» بسازد. بنابراین او سازوکارهای کلی‌شدن را دوست دارد، تنها مشکل‌اش این است که کلی موجود به او اجازه نداده که صدای‌اش نماینده‌ی کلیت باشد. این اقلیت از موقعیتِ اقلیت‌شدگیِ خود سکوی پرتابی می‌سازد برای به‌پاک‌کردنِ کلیتی دیگر با محتوایی تازه. آلترناتیوسازیِ اقلیتِ دسته‌ی دوم، یک آلترناتیو شبه دروغین است. گرچه سودایِ آلترناتیو در سر دارد، اما باید به این آلترناتیو مشکوک بود. به نظر می‌رسد که تنها کارِ این آلترناتیو جابه‌جا کردنِ کلیت «ها»ست. این آلترناتیو یک حاکم را جایگزین یک حاکم دیگر می‌کند، یک فاتح را جایگزین فاتح دیگر.

و اما اقلیتِ سوم. اقلیتِ سوم بیشترین در دسر را برایِ کلیت می‌آفریند. کلیت برایِ حمله‌ور شدن به اقلیتِ سوم می‌بایست تقلائی بیشتری به خود دهد و بیشتر خود را به زحمت بیاندازد. اقلیتِ سوم بازیِ رویارویی با کلیت را نه در هیئتِ «این» یا «آن» کلیت، بلکه در فرمِ خود بازی می‌بیند. برایِ اقلیتِ دسته‌ی سوم خودِ کلی‌شدن مسئله است. اقلیتِ دسته‌ی سوم با تأمل بر موقعیتِ اقلیتِ «شدن» و با اندیشیدن درباره‌ی سازوکارهایِ کلیتِ «یافتن»، تجربه‌ی اقلیتِ «شدن» را در فرمِ یکِ کلیِ دیگر مضمحل نمی‌کند. او بازیِ کلیت/اقلیت را برهم می‌زند. اقلیتِ سوم می‌خواهد وضعیتی ابداع کند که در آن کلیت از اهمیت افتاده باشد. اقلیتِ سوم وضعیتِ «اقلیت‌شدگی» را بستری برایِ فضیلتِ نساختنِ کلیت می‌سازد. اقلیتِ سوم رنجِ اقلیت‌شدگی را با تحمیلِ رنجِ ساختِ کلیتی تازه معاوضه نمی‌کند. شبیه آن‌جایی در تورات که یهوه خطاب به بنی‌اسرائیل در صحیفه‌ی خروج باب ۲۲، آیه‌ی ۲۱ می‌گوید: «غریب را آزار مرسان و بر او ستم روا مدار، چه شما خود نیز در سرزمین مصر غریب بودید»^۱.

^۱ بنگرید به عهد عتیق، جلد اول (کتاب‌های شریعت یا تورات)، ترجمه‌ی پیروز سیار، هرمس، تهران: ۱۳۹۴، ص ۳۷۲. هم‌چنین در صحیفه‌ی تشبه، باب ۱۰، آیه‌ی ۱۹ خطاب به موسی می‌گوید: «غریب را دوست بدارید، چه در سرزمین مصر غریب بودید» (همان، ۶۴۴).

چرا درباره‌ی دسته‌ی سوم از اهمیت رنج سخن گفته شد؟ این رنج چه نقشی در ساختِ فضیلتِ کلی‌نشدن دارد؟ اقلیت «شدن» اقلیت، فارغ از اینکه چه نسبتی با کلیت برقرار می‌کند، حاکی از سرگذراندنِ رنج‌هایِ تاریخیِ منحصربه‌فردی‌ست که واجدین این تجربه را دست‌کم در تجربه‌ی رنج‌کشیدن با یک‌دیگر مشترک می‌کند، حتی اگر هیچ رنجی به رنجِ دیگر شبیه نباشد، حتی اگر نشود که رنج بدل به مفهوم گردد. این رنج‌ها مولدِ رفتارِ متعددی در نسبت با عاملِ ایجادِ رنج یا همان کلیتِ موجود اند. بنابراین می‌شود باز گزاره‌ی یادداشتِ مذکور را پرسشی کرد: آیا کردها «خود به نحوی ارتجاعی با تکیه بر بنیادهایِ قومی-نژادی-زبانی به هیولاییِ دیگر بدل (می)شوند»؟

اقلیتِ دسته‌ی اول یا رنجِ چندانی را تجربه نمی‌کنند، یا برای رنجی که تجربه کرده‌اند چندان اهمیتی قائل نیستند. آنها در یک معامله‌ی منفعت‌گرایانه با کلیت، امتیازاتی می‌دهند و امتیازاتی می‌گیرند. حتی اگر به این آگاه باشند که معامله‌شان پایاپای و چندان عادلانه نیست، یا چندان نارضایتی‌ای از خود نشان نمی‌دهند، یا در عوضِ امتیازاتی که از کلیت گرفته‌اند، سکوت را مرجح می‌دانند.

اقلیتِ دسته‌ی دوم رنجِ اقلیت‌شدگیِ خود را به آینده‌ی کلیت‌یافتن می‌دوزند. برای آن‌ها رنج‌هایِ دیروز و امروز تاب‌آوردنی‌اند، اگر دست‌اندرکارِ ساختِ کلیتی دیگر شویم. به نظر می‌رسد ایده‌ی اسرائیل رویِ چنین رنجی استوار است. رنجِ یهودی‌بودن در سده‌هایِ تاریخی، بالاخص سده‌ی بیستم، برای ما یهودیان سودایِ ساختِ کلیتی دیگر را مشروعیت می‌بخشد، کلیتی که رنجی دیگر را بر اقلیتی دیگر هموار سازد، کلیتی که تنها فاتحان را متعدد می‌کند. باتلر زمانی که از هم‌زیستیِ یهودیان و فلسطینیان سخن می‌گوید، به یهودیان رنجِ تاریخیِ اقلیت‌شدگی‌شان را یادآور می‌شود. با تکیه بر سخنِ تورات که آیا از یاد برده‌اند که خود غریبه بوده‌اند؟ بنابراین برایِ باتلر، رنجِ قسمی تجربه‌ی انسانیِ رهایی‌بخش است که می‌تواند از اقلیت یک دستگاهِ اقلیت‌ساز تولید نکند.^۱

اقلیتِ دسته‌ی سوم به پایانِ «تولیدِ» رنجِ اقلیت‌«شدگی» می‌اندیشد. این اقلیت می‌خواهد فرمی ابداع کند که به خودِ فرمِ کلیت مشکوک بماند. برای این اقلیت تاریخِ رنج از یاد نمی‌رود و بر گروهی شایسته و هموار نمی‌گردد. این اقلیت از رنج سکویی

^۱ برای نگرستن به موضع باتلر، بنگرید به: <http://problematicaa.com/is-judaism/>

برای کنشِ رهایی‌بخش و انقلابی می‌سازد. این کنش بر مبنایِ «خود» واقعیتِ قومی-زبانی-نژادی شکل می‌گیرد، اما در آن متوقف نمی‌ماند. این اقلیت نه رنجِ خود را کلی می‌سازد و نه به «فقط-ما» فرومی‌کاهد. به تعبیری او از مختصاتِ چراییِ هموارشدنِ تاریخیِ رنج بر خود آگاه است و سودایِ برهم‌زدنِ بازیِ بازشناسیِ اکثریت/اقلیت را در سر می‌پروراند. او رنجِ خاصِ خود را زنده می‌دارد. به همین علت برای‌اش مهم است که جزئی‌ست، اما نه به این معنا که کُلّیتی از جزئی‌ت‌اش بسازد، بلکه به این دلیل که با ابداعِ «فُرم» دیگری که ناظر به کلیت نباشد، فرایندِ اقلیت/اکثریت‌شدگی را از کار بیاندازد. از کار انداختنِ فُرمِ کلیت، خود شبیهِ کار وقایع‌نگار بنیامینی در داوریِ نهایی‌ست، آن‌جایی که در تز سوم درباره‌ی مفهوم تاریخ می‌نویسد:

«وقایع‌نگاری که رویدادها را بر حسب بزرگی و کوچکی‌شان روایت نمی‌کند، این حقیقت را مد نظر قرار می‌دهد: هیچ کدام از اتفاقاتی که تاکنون رخ داده‌است، در تاریخ، از دست‌رفته نخواهند بود. طبعاً تنها یک جامعه‌ی انسانی که کاملاً رستگار شده‌است، گذشته‌اش را تمام و کمال بازمی‌یابد. چیزی که درصددِ گفتن‌اش هستم، این است: تنها یک جامعه‌ی انسانی که کاملاً رستگار شده، گذشته‌اش در هر لحظه‌ی آن قابلِ نقل قول کردن‌است. هر

لحظه‌ای که زیسته در دستورِ کارش قرار می‌گیرد، و این دستورِ کار دقیقاً همان داورِ نهایی‌ست»^۱.

کیست که نداند خطر کردن به پس‌زدنِ فُرمِ کلیت یا همان دولت- چنان‌که در اولِ متن بیان کردیم- تا چه پایه دست‌خوشِ احتمالِ رویارویی با اقتضائاتِ وضعیتی‌ست که تا بُنِ دندانِ مجهز به سازوکارهایِ عملکردِ کلیت است. دولت‌هایِ منطقه‌ای که یکی پس از دیگری در نابود کردنِ تجربه‌ی کانتون‌هایِ خودگردان گویِ سبقت را از یکدیگر می‌ربایند. از سویِ دیگر چگونه می‌توان کتمان کرد که هر چقدر شرایطِ جغرافیایی-سیاسی و مقتضیاتِ کلیت بیشتر بر اقلیتِ دسته‌ی سوم فشار بیاورد، امکانِ درغلتیدنِ اقلیت به دسته‌ی اول یا دوم بیشتر و بیشتر می‌گردد و بنابراین از نیرویِ رهایی‌بخشیِ خود خالی می‌شود. اما این را نباید به هیچ وجه به معنایِ نوعی انتخابِ ساختاریِ تعبیرِ نیچه‌ای فروکاهید که کین‌توزی و اکنش در کمینِ فرودستان است. هیولاشدنِ

^۱ ترجمه‌ی تِر سوم به جز دو جمله‌ی آخر آن که با متن انگلیسی مطابقت داده شده و تغییر کرده است (بنگرید به:

<https://www.marxists.org/reference/archive/benjamin/history.htm> ۱۹۴۰

، از متن زیر برگرفته شده‌است:

-لووی، میشل (۱۳۹۸)، آژیر حریق (خوانشی از تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، نوشته‌ی

والتر بنیامین)، ترجمه‌ی حمید فرازنده، نشر اینترنتی رادیو زمانه، ص ۷۸

پنجاه‌افکندن با هیولا که واجدِ قدرتِ استعاریِ کم‌نظیری برای ایجاد وحشت است و البته دقتِ مفهومی‌ای درباره‌ی معنای هیولا ندارد، تنها زمانی معنا دارد که اقلیت‌شدگیِ سودایِ ساختِ هیولایی دیگر، کلیتی دیگر را در سرِ پروراند. اقلیتی که می‌خواهد فرمِ هیولاشدن را از کار بیاندازد، تا زمانی که به ایده‌های‌اش، فارغ از اینکه مختصاتِ جغرافیاییِ سیاسی‌ای که در آن می‌زیید چه‌طور پیش می‌رود، وفادار است؛ با امکان هیولاشدن و سودایِ ساختِ آن اکیداً مرز گذاشته‌است.

۲۰

اقلیتِ دسته‌ی سوم اگر از برهم‌زدنِ فرمِ کلیت، به سببِ توش‌وتوانِ همه‌جانبه‌ی آن، ناتوان بماند؛ فرشته‌ی تاریخ هم‌چنان بر ویرانه‌هایِ خود چشم دوخته‌است و هم‌چنان مبارزه‌ای رهایی‌بخش می‌طلبد که او را از چنگِ ضرورتِ پیشرفت و بنابراین ضرورتِ حرکتِ کلیت در مسیرِ رفعِ جزئیت‌ها نجات دهد و قربانیانِ گذشته را بواسطه‌ی تولیدِ فرمِ تازه‌ای که ضرورتِ حرکتِ کلیت و بنابراین تولیدِ اقلیت را از کار می‌اندازد، رستگار کند.

...

روژئاوا در اغما؛ چه کسی کانتون‌های شمال سوریه را به یاد خواهد آورد؟

حسام سلامت

اول. احتمالاً مکررترین تصویری که همه‌ی ما حین جنگ‌ها، و مشخصاً همین جنگ اخیر، با آن طرف شده‌ایم تصویر بدن‌های له‌شده‌ی مردمان بی‌دفاع و سیمای وحشت‌شده‌ی کودکان بلا دیده است. در تأثرزایی این تصاویر در جان و تن بینندگان هیچ‌چیز عجیبی که درخور شماتت یا حتی هشدار باشد، وجود ندارد. بی‌واسطه‌ترین اثری که این دست تصاویر برمی‌انگیزند ترکیبی از حس انزجار و شفقت است که اگر موجب بیداری فعالانه نشود - که عموماً نمی‌شود - دست‌کم حساسیت عاطفی ما را تحریک می‌کند و این، اول‌قدم هر شکلی از مداخله در فاجعه‌ای است که کیلومترها دورتر از ما دستخوش ویرانگری است. اساساً چنانکه نویسندگان نیز بدان اذعان می‌کنند - اما دلالت‌هایش را جدی نمی‌گیرند - هیچ شکلی از تفکر و اقدام حقیقی نیست که زاده‌ی مواجهه‌ای تأثرآفرین با یک زخم، یک رنج، یک مرگ، یک کودک، یک جنگ یا یک ستم نباشد. یادداشت اما از سر قسمی بی‌حسی انتزاعی از خوانندگانش می‌خواهد که تن به

تحریک‌پذیری عاطفی ندهند و عوض خرج کردن عواطف‌شان در حق «کودکان بی‌دفاع و در خون آرمیده» که نهایتاً به ائتلاف نیروها و آسودگی وجدان‌های معذب راه می‌برد، آماده باشند که واقعاً کاری (کدام کار؟) انجام دهند. مسئله دقیقاً همین‌جاست: فقط قسمی حس‌پذیری اخلاقی-عاطفی است که می‌تواند برآستی تلنگری برای تفکر و تکانه‌ای برای عمل باشد. وگرنه، در سایه‌سار طمأنینه‌ی حاصل از حاکمیت عقل انتزاعی که خودش را از تحریک‌پذیری آزاد کرده است، «کودکان بی‌دفاع و در خون آرمیده» صرفاً هزینه‌ی اجتناب‌ناپذیری است که حسابگری استراتژیک دولت ترکیه می‌باید محض پیشبرد پروژه‌ی عقلانی‌اش بپردازد. اجازه دهید صریح باشیم، آنچه خود انسان‌بودن ما در مقام سوژه‌های اخلاقی را ممکن می‌کند هیچ نیست مگر توان همدردی (sympathy). تفکری که به نام تأثیرناپذیری، بلوغ عقلانی، وارستگی عاطفی یا هر چیزی شبیه به اینها، دامن خود را از «احساساتی‌شدن» پاک می‌کند و آن را به تبلیغات رسانه‌ای برای جلب ترحم فرومی‌کاهد «هنوز خبر هولناک را نشنیده است».

دوم. اینکه جنگ اخیر را نباید به مناقشه‌ی قومیتی ترک‌ها و کردها احاله کرد و، از این بدتر، نباید به کلیشه‌ی «ترک بد» در برابر «کرد خوب» دامن زد سخن بیراه‌ی نیست. با اینهمه، جنگ اخیر را جز در متن تکوین تاریخی دولت ترکیه بر وفق قسمی ناسیونالیسم ترک‌گرا که از همان آغاز تا همین امروز مترادف طرد سیستماتیک کردها و دیگر گروه‌های قومی از «ملت یکپارچه‌ی ترک» بوده است، نمی‌توان فهمید. ما با جنگ «انسان با انسان» طرفیم نیستیم، این جنگ «دولت ترکیه» با «کردهای روژئاوا» است که ریشه‌هایش به یک تاریخ درازدامن پُرتنش می‌رسد. نام‌زدایی از سوژه‌های وضعیت و تقلیل آنها به انسان‌های انتزاعی، خود، قسمی خشونت است در ساحت مفهوم. تعارف را کنار بگذاریم، کردهای روژئاوا دقیقاً به علت گُردبودن‌شان، با همه‌ی دلالت‌های سیاسی-تاریخی‌ای که گُردبودن در منطقه‌ی آناتولی دارد، دستخوش سرکوب و ستم‌اند. آنها نه در مقام انسان که به نام گُرد و به اعتبار گُردبودن‌شان انگ «دشمن ملت» خورده‌اند و «تروریست‌های کوه‌نشین» خطاب شده‌اند و درست به همین دلیل باید از خود در مقام یک گُرد دفاع کنند. گُردبودن آنها زائده‌ای بر انسان‌بودن‌شان نیست بلکه شرط انضمامیت خود

انسان بودن‌شان است. هانا آرنهت زمانی گفته بود: «وقتی به کسی در مقام یک یهودی حمله می‌شود باید از خود در مقام یک یهودی دفاع کند، نه در مقام یک آلمانی، نه در مقام شهروند جهان، نه در مقام هواخواه حقوق بشر»^۱. اجازه دهید به قیاسی تاریخی متوسل شویم. چاره‌ی هگلیان جوان، امثال برونو بائر، برای «مسئله‌ی یهود» در آلمانِ نیمه‌ی اول قرن نوزدهم این بود که یهودیان از یهودی‌بودن خود انصراف دهند و در عوض، کسوت «انسان» به تن کنند. یهودیان تنها به شرط رهاکردن جزئیات‌شان در مقام یهودی و رفع انتزاعی خود به مقام انسان کلی می‌توانستند شهروند آلمان باشند. یهودی در مقام یهودی اما هیچ حقی نداشت. راه‌حل مارکس هم بهتر از چاره‌اندیشی کسی چون بائر نبود. او هم در نهایت چاره‌ای جز این نمی‌دید که خودِ یهودیت و فرد یهودی - که برای مارکس در سودجویی کاسبکارانه و پول‌پرستی منفعت‌جویانه خلاصه می‌شد - به میانجی چیزی چون یک انقلاب اجتماعی از اساس ناممکن شود: «در تحلیل نهایی، آزادی یهودیان آزادی نوع بشر از یهودیت است» (مارکس،

^۱ بنگرید به:

Elisabeth Young Bruehl (1982), Hannah Arendt: for the love of the world,

Vail-Ballou Press .P 109

۱۳۸۱: ۴۶)'. در بحث ما نیز موضوع بیش و کم از همین قرار است. توگویی «مسئله‌ی کرد» حل نمی‌شود مگر اینکه کردها رخت کردبودن را از تن درآورند و دیگر کرد نباشند و عوض اینکه بر کردبودن خود اصرار کنند بر انسان‌بودن خود دست بگذارند. انگار کردها - یا هر جزئیت دیگری - اول از هر چیز باید از همان صفت یا مشخصه‌ای که بابت‌اش محکوم می‌شوند یا در مظان اتهام قرار می‌گیرند - یعنی خود کردبودن - اعلام برائت کنند و از مجرای قسمی نام‌زدایی از خود، دیگر آنچه هستند نباشند. این اما تداوم سرکوب است در لباس مبدل. تا زمانی که کردبودن، عرب‌بودن، سنی‌بودن، آتئیست‌بودن، بهایی‌بودن، دگرباش‌بودن یا هر مشخصه‌ی دیگری همچون یک انگ یا اتهام عمل می‌کند مسئله‌ی اصلی بازشناسی یک‌یک این جزئیات‌ها است، آنهم نه در مقام اجزای یک کل درون‌تهی به نام جامعه‌ی بشری یا انسانیت کلی که همچون چتری بزرگ همه‌ی این جزئیات‌ها را زیر بال و پر می‌گیرد بلکه به مثابه‌ی چندگانگی‌های تقلیل‌ناپذیر و تفاوت‌های انحلال‌ناپذیری که به میانجی مناسبات

^۱ بنگرید به: کارل مارکس (۱۳۸۱)، درباره مسئله یهود، ترجمه‌ی مرتضی محیط، تهران: نشر

غیرسلسله‌مراتبی با یکدیگر خودِ کل (کشور، جامعه، میهن، دولت) را برپا می‌کنند. این همان منطقی است که بر خودِ «حقوق بشر» هم حاکم است. «حقوق بشر» حقوقی نیست که به شرط فراغت از قوم، نژاد، زبان، دین، طبقه، عقیده و جنسیت و بدل‌شدن به «انسان انتزاعی» - انسانِ تهی‌شده از تعیین‌های انضمامی‌اش - شاملِ حالِ کسی بشود. مسئله این نیست که همه‌ی ما «فارغ از» دین و زبان و نژاد و چه و چه انسان هستیم، انگار باید این تعیین‌ها را از افراد کسر کنیم تا در نهایت آنچه باقی می‌ماند چیزی نباشد جز انسانیت ناب، بشر کلی. اما قضیه درست عکس این است. «حقوق بشر» حقوقِ انسانِ انضمامی است، انسانی که همه‌ی تعیین‌های وجودی‌اش را حفظ می‌کند - یک زنِ گُردِ آتئیستِ چپ‌گرای چه و چه باقی می‌ماند - و درست به همین اعتبار، یعنی نه «به رغم» بلکه درست «به دلیل» انضمامی‌بودن‌اش که او را از دیگران - از اکثریت - متفاوت می‌کند، به یکی از بسیاران بدل می‌شود، بی هیچ تبعیضی. در چنین وضعیتی تفاوت‌ها هستند ولی کار نمی‌کنند یا اهمیتی ندارند - یکی کرد است، یکی ترک، یکی ارمنی، یک عرب، یکی مسلمان، یکی یهودی، یکی بی‌دین و غیره، بی‌آنکه هیچیک از این چندگانگی‌ها در شهروندبودن این و آن اثری داشته باشد. به

بیان دیگر، تفاوت نه مزیت است نه انگ، نه امتیازی ایجاد می‌کند و نه محرومیتی می‌آورد، فقط هست. تازه در اینجاست - یعنی در مختصاتی که تفاوت‌ها به اقلیت‌سازی‌های تبعیض‌گذارانه بدل نمی‌شوند - که به واقع می‌توان از فراروی از تفاوت‌ها حرف زد، آنهم صرفاً در مقام بستر، زمینه و زمین بازی آزادانه‌ی خود تفاوت‌ها.

سوم. قبل از اینکه به این یا آن اقلیت سرکوب‌شده هشدار داد که نکند روزی از روزها خود به کسوت سرکوبگر درآید باید به خود سازوکارهای اقلیت‌سازی حمله کرد. درست همینجاست که باید باری دیگر به تنش‌های پروژه‌ی دولت‌سازی در خاورمیانه بازگشت و بر رویه‌های انکار نظام‌مند کردها - و دیگر گروه‌های قومی - دست گذاشت. به بیان روشن‌تر، با یک تاریخ سرکوب طرفیم که عمیقاً با منطق یک ناسیونالیسم نژادگرای تهاجمی عجین شده است. تجاوز اخیر ترکیه به مناطق کردنشین شمال سوریه - هرچند کردها در همه‌ی این مناطق از حیث جمعیتی دست‌بالا ندارند - ادامه‌ی این تاریخ است با شدتی از همیشه تکان‌دهنده‌تر به میانجی اتحاد استراتژیک تمامی قدرت‌های جهانی و منطقه‌ای بر سر فیصله‌دادن به آزمون سیاسی کانتون‌های

دموکراتیک روژئاوا. بیش از یک سال پیش، در فروردین ۹۷ (مارس ۲۰۱۸) کانتون عفرین در منطقه‌ی فرات غربی (منتهالیه شمال غربی سوریه) در نتیجه‌ی تهاجم ارتش ترکیه سقوط کرد و به دست «ارتش ملی سوریه» (که متشکل از چندین گروه از اسلام‌گرایان جهادی است) افتاد و امروز به دست همان‌ها اداره می‌شود. نه تنها تشکیلاتِ نوظهورِ کانتونِ عفرین تماماً نابود شد بلکه جمعیت چشمگیری از کردهای منطقه در پی سیطره‌ی اسلام‌گرایانِ متحد ترکیه آواره شدند. تجاوز نظامی اخیر ترکیه عملاً ادامه‌ی رویه‌ی نابودسازی انقلاب روژئاوا، این بار در منطقه‌ی فرات شرقی است. هدف استراتژیک ترکیه از این تجاوز اینک از روز هم روشن‌تر است: الف) عقب‌راندن مبارزان روژئاوا از خط مرزی شمال سوریه از راه تخریب تجربه‌ی سیاسی کانتون‌ها؛ ب) کوچاندن ساکنان شهرها و روستاهای منطقه (به ویژه کردها) به نواحی جنوبی‌تر به قصد دستکاری ترکیب جمعیتی و جابه‌جایی گروه‌های قومیتی منطقه از طریق اسکان آوارگانِ سوریِ مقیم مرزهای جنوبی ترکیه. با این وصف، با چیزی کمتر از یک پاکسازی قومی به دست چهارمین ارتش ناتو طرف نیستیم. در چنین شرایطی روژئاوا عملاً در تنگنای محاصره است و هیچ ابتکار عملی ندارد. اینک «نیروهای دموکراتیک سوریه» (SDF)

هنوز «مقاومت» می‌کنند نباید ما را به این صراف بیاندازد که حجم آتش، گستره‌ی تخریب، عمق پیشروی و گستردگی کشتارهای ارتش ترکیه و متحدان سوریه‌اش را دست‌کم بگیریم. مرثیه‌خوانی‌های غمگنانه – چنانکه انگار کار پیشاپیش فیصله یافته – به همان اندازه بی‌وجه است که مدیحه‌سرایی‌های قهرمانانه‌ای که هنوز جدیت فاجعه را درک نکرده‌اند. اساساً مقاومت پیروزمندانه‌ی سال ۲۰۱۵ روژئاوا در برابر داعش – که چه خوشمان بیاید چه نه، با پشتیبانی تعیین‌کننده‌ی «نیروهای ائتلاف ضد‌داعش» به رهبری آمریکا ممکن شده بود – با مقاومت شکننده‌ی سال ۲۰۱۹ در برابر ارتش حرفه‌ای ترکیه و گروه‌های جهادی قابل قیاس نیست. در این دومی روژئاوا تنهاست و هیچ متحدی ندارد، غیر از اینکه دشمن نیز به غایت مجهزتر و آزموده‌تر است و حمایت صریح و ضمنی همه‌ی قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی را هم پشت سر دارد. بگذریم از اینکه اتحاد آمریکا با «نیروهای دموکراتیک سوریه» از همان آغاز هم یک اتحاد شکننده و موقتی بود که تنها به میانجی خطر داعش در مقام دشمن مشترک ممکن شده بود. در شرایطی که داعش در کار نباشد خود روژئاوا به واسطه‌ی آلت‌رناتیوسازی ضدسرمایه‌دارانه‌اش از مجرای تجربه‌ی خودگردانی‌های دموکراتیک محلی چیزی کمتر

از یک دردرس بزرگ نیست. با این تفصیل، اینکه نویسندگان در بحبوحه‌ی این جنگ غارتگرانه‌ی خانمان‌برانداز پای یک شبه‌مسئله یا یک مسئله‌ی کاذب را وسط می‌کشند که نهایتاً از سطح پند سیاسی-اخلاقی به سرکوب‌شدگان - آن‌هم درست در لحظه‌ای که در دل سرکوب‌اند و در قعر جهنم دست‌وپا می‌زنند - فراتر نمی‌رود، گویای چیزی کمتر از این نیست که از تشخیص موضوعیتِ خودِ موضوع بازمانده‌اند. به تعبیر دیگر، در هشدار انتقادی آنها در قبال مخاطرات بالقوه‌ای که کردها (دقیقاً کدام کردها؟) را از حیث احتمال وارونگی نقش قربانی سرکوب‌شده به ارباب سرکوبگر تهدید می‌کند، «زمان‌مندی نقد» پاک فراموش شده است. تکلیف زمان‌مندی نقد در نسبت با یک پرسش حیاتی روشن می‌شود: در این لحظه‌ی تاریخی مشخص^۱ نقد دقیقاً باید چه چیزی را نشانه بگیرد؟ پاسخ احتمالاً باید چیزی شبیه این باشد: بحرانی‌ترین مسئله را، عاجل‌ترین خطر را. فوری‌ترین تهدید در شرایط حاضر محو^۲ خودِ تجربه‌ی روزثاوا در مقام امیدبخش‌ترین تمرین خودگردانی دموکراتیک بیناقومی در خاورمیانه است، نه خطر تبدیل آن به هیولایی دیگر در میان هیولاها. روزثاوا در هیاهوی جنگ اخیر حق انتخابی از میان وفاداری به دموکراسی یا بدل‌شدن به یک لویاتان قوم‌گرا ندارد، به این دلیل ساده که نفس

موجودیت‌اش در اغماست. از همین روست که عاجل‌ترین وظیفه‌ی سیاسی «ما»، به رغم همه‌ی تردیدها و نقدهایی که ممکن است به آزمونگری انقلاب روژئاوا داشته باشیم، ایستادن در کنار این تجربه است، آنهم در شرایطی که می‌دانیم پشتیبانی ما کم‌زورتر از آن است که به واقع بتواند مختصات بالفعل وضعیت را تغییر دهد.