



## محافظت کردن از زندگی دیگری



### جو دیت باتلر

ترجمه‌ی مهسا اسداله‌نژاد

مقدمه: متن پیش‌رو ترجمه‌ای است از فصل «to preserve the other life» از کتاب *The Force of Nonviolence (An Ethico-Political Bind)* که در فوریه ۲۰۲۰ توسط Verso منتشر شد. پیش‌تر باتلر در متن *When is Life Grievable?* در سال ۲۰۰۹، مفصلاً به بررسی معنای «دادخواهی‌پذیر» (the grievable) پرداخته بود. در این متن این مفهوم پیوند گسترده‌تری با دلالت‌های روان‌کاوانه‌ی چرایی لزوم محافظت از زندگی دیگران می‌یابد. به تعبیری باتلر در پی آن است تا نشان دهد چگونه در حیاتِ روانی به‌گونه‌ای بالقوه و بنابراین به‌گونه‌ای پیشینی حفاظت از زندگی دیگری وجود دارد؛ بالقوه‌گی‌ای که البته می‌تواند در هیئتِ خشونت‌آمیزترین رفتارها بالفعل شود. به همین دلیل بحثِ باتلر وارد ساحتی هنجارین می‌گردد: می‌بایست از زندگی دیگری محافظت کرد.

آنچه در این ساحتِ هنجارین حائز اهمیت است، تلاش باتلر برای فاصله‌گیری از دستوراتِ سوپرایگو مبتنی بر خشونت‌پرهیزی و آسیب‌رساندن به زندگی دیگری است. او با کمک بحثِ ملانی کلاین تلاش می‌کند تا نشان بدهد چگونه ما به محافظت از زندگی دیگری، پیش از

آنکه آسیبی به او وارد شود، دست می‌زنیم؛ در حالی که آگاهیم که مرز میان «من» و «دیگری» نامعین است و بنابر ماهیتِ تقابلیِ کنش، هر خشونت‌تی می‌تواند خشونت علیه من نیز باشد. در عین حال باتلر سودایِ یک طرح خیالیِ دیگری از برابری در ذهن دارد: برابریِ دادخواهی‌پذیری. هر زندگی، فارغ از آنکه از آن کیست و چه غایتی را دنبال می‌کند، ارزشِ محافظت‌کردن و بنابراین اگر از دست رفت، دادخواهی‌پذیری دارد. اما این دادخواهی‌پذیری فقط معطوف به ازدست‌رفتنِ زندگی نیست که برای خود امکاناتِ بالقوه‌ی زندگی، آینده‌ی نامتعین یک زندگی واجد اهمیت است.

آشنایی با این متن دست‌کم از دو حیث تأمل‌انگیز است: (۱) ما مدت‌هاست که در پی دادخواهی هستیم؛ برای همه‌ی جان‌هایی که نباید از دست می‌رفتند؛ برای زندگی‌هایی که می‌بایست دادخواهی‌پذیر می‌بودند. ما نه تنها برای آن‌هایی که از دست داده‌ایم به دادخواهی نیاز داریم، که می‌بایست برای کسانی که زندگی‌شان در معرض شدیدترین خشونت‌ها قرار دارد، شرایطِ دادخواهی فراهم کنیم. (۲) دیگری خواهی از مجرایِ حفظِ خود می‌گذرد. دیگری بیش از آن چیزی که گمان می‌کنیم در این‌گونه «من» من شده‌ام، سهم ایفا کرده‌است. به این ترتیب لزومِ محافظت از زندگیِ دیگری نه صرفاً یک «دستور» اخلاقی که امکان‌بخشِ پایداریِ زندگیِ من و در گام بعد محافظت از خودِ زندگیِ زیستنی‌ست.

\*\*\*

سوال نسبتاً ساده‌ای می‌پرسم. سوالی که ما آن را بلافاصله متعلق به روان‌شناسی اخلاق یا فلسفه‌ی اخلاق می‌دانیم: چه چیز هر یک از ما را به محافظت از زندگی دیگری وامی‌دارد؟ البته اکنون بحث درباره‌ی محافظت از زندگی نشان از بحث‌ها در اخلاقیات پزشکی<sup>۱</sup> دارد، هم آن دسته بحث‌هایی

که دغدغه‌ی آزادیِ بارآوری و تکنولوژی دارند و هم بحث‌هایی که در حوزه‌ی مراقبت از سلامت، تقویتِ قانون و زندان‌ها درمی‌گیرد. اگرچه من وارد جزئیات این بحث‌ها در اینجا نمی‌شوم، اما امیدوارم که جوهی از آنچه استدلال می‌کنم دلالت‌هایی برای آنکه چگونه وارد این بحث‌ها می‌شویم، داشته باشد. در عوض می‌خواهم در این باره بحث کنم که چه زمانی و کجا محافظت از زندگی فرا خوانده می‌شود؟ به عبارتی دیگر از این بگویم که ما به‌گونه‌ای تغییرناپذیر پیش‌فرض‌هایی را درباره‌ی آنچه زندگی به شمار می‌آوریم، فراهم کرده‌ایم. این پیش‌فرض‌ها نه تنها شامل این است که زندگی چه زمانی و از کجا آغاز می‌شود و چگونه می‌بایست پایان یابد، بلکه شاید به شیوه‌ای دیگر در بردارنده‌ی این پرسش است که زندگی چه کسی زیستی<sup>۱</sup> به‌شمار می‌آید؟

بنابراین زمانی که می‌پرسیم: «چرا دنبال محافظت از زندگی دیگری هستیم؟»، می‌توانیم بپرسیم که چه چیز ما را به این پرسش برانگیخته است؟ چه چیز کنش‌های در این راستا را توجیه می‌کند و در واقع چه چیز از حیث اخلاقی در رد و یا شکست در محافظت از یک زندگی ناپسند است؟ پرسش اول روان‌شناختی است، اگرچه مرتبط با روان‌شناسی اخلاق. پرسش دوم به فلسفه اخلاق<sup>۲</sup> یا به اخلاقیات<sup>۳</sup> مرتبط است؛ حوزه‌هایی که گاهی برای طرح

---

living<sup>۱</sup>

Moral philosophy<sup>۲</sup>

ethics<sup>۳</sup>

ادعاهای‌شان به روان‌شناسی اخلاق متکی‌اند. اما آیا این پرسش‌ها با نظریه اجتماعی و فلسفه سیاسی هم هم‌پوشان می‌شوند؟

پاسخ به این سوال بستگی به این دارد که چگونه پرسش را طرح می‌کنیم و چه پیش‌فرض‌هایی را در نظر داریم وقتی پرسش را طرح می‌افکنیم؟ به‌طور مثال، تفاوت می‌کند که ما پرسش را درباره‌ی یک شخص خاص می‌پرسیم: چه چیزی هر یک از ما را به محافظت از زندگی این شخص دیگری وامی‌دارد، یا اینکه می‌پرسیم چه می‌شود که ما به محافظت از زندگی دیگر گروه‌های مشخص می‌پردازیم که قویاً می‌شناسیم، یا زندگی کسانی که به گروهی آسیب‌پذیر متعلق‌اند و به نظر می‌رسد که در خطر خشونت یا نابودی قرار دارند و یا زندگی همه‌ی کسانی که زنده‌اند. پرسش از اینکه چه چیز ما را به محافظت از زندگی شخص دیگری وامی‌دارد، یک رابطه‌ی دوفره را در نظر می‌گیرد: تو ممکن است شخصی باشی که من می‌شناسم یا نمی‌شناسم، در هر حالت ممکن است در شرایط مشخصی در موقعیتی باشم که خطر را از تو دور کنم یا نیروی نابودکننده‌ای که زندگی تو را تهدید می‌کند، متوقف کنم. در حال انجام چه کاری هستیم و چرا این کار را می‌کنم؟ و چه چیز کنشی را که نهایتاً اتخاذ می‌کنم، توجیه می‌کند؟ به نظر می‌رسد این پرسش‌ها به حوزه‌ی فلسفه اخلاق و روان‌شناسی اخلاق متعلق‌اند، بدون آنکه دیگر پرسش‌ها در این حوزه‌ها را از کار بیاندازند. پرسش از اینکه به محافظت از زندگی برخی گروه‌های مشخص می‌پردازیم یا نه و اینکه چه چیز کنش‌های ما را توجیه می‌کند، یک ملاحظه‌ی «زیست-سیاسی»<sup>۱</sup> در خود دارد: نه تنها باید پرسید که ما چه چیزی

<sup>۱</sup> Biopolitical consideration

را یک زندگی به شمار می‌آوریم، بلکه باید پرسید زندگی چه کسانی ارزش محافظت دارد؟ در شرایط مشخص، معنادار است که بپرسیم زندگی چه کسانی یک زندگی به شمار می‌رود، حتی زمانی که این صورت‌بندی به نظر دچار این همانی شده است: اگر یک زندگی شمارده نمی‌شود، هنوز هم یک زندگی‌ست؟

من به این پرسش زیست-سیاسی در فصل بعد خواهم پرداخت. اکنون بگذارید که به پرسش اولی که با آن شروع کردم برگردم: چه چیز ما را به سمت محافظت از زندگی دیگری می‌کشاند؟ این پرسشی‌ست که نه تنها از افراد که می‌بایست از برنامه‌ریزی‌های نهادی، سیستم‌های اقتصادی و اشکال اداره کردن امور پرسید: چه ساختارها و نهادهایی تعبیه شده‌اند تا از زندگی یک جمعیت یا در واقع زندگی هر جمعیتی محافظت کنند؟ ما سراغ تحلیلی روان‌کاوانه خواهیم رفت تا ببینیم چه زمینه‌هایی از پیش معین است تا یک زندگی را در نظر نگیریم و از زندگی دیگر محافظت کنیم. اما این مسئله‌ی اندیشیدن به رابطه‌ی روان‌شناسی فرد با روان‌شناسی گروه نیست، به دلیل هم‌پوشانی لایتغیر این دو و حتی دوره‌های‌های ذهنی و فردی مشترک‌مان درون دنیای سیاسی وسیع‌تری قرار داریم و جزوی از تحولات آن هستیم. «من» و «تو»، «آنها» و «ما» در هم تنیده‌ایم و این درهم‌تنیدگی صرفاً منطقی نیست: این در هم‌تنیدگی به‌مثابه‌ی پیوند اجتماعی دوسویه همیشگی‌ست، پیوندی که مطالبه‌ی اخلاقی را پیوسته برای به بحث گذاشتن پرخاشگری مطرح می‌کند. بنابراین اگر ما تحقیق اخلاقی را با کاربرد غیرانتقادی «من» و یا در واقع «ما» شروع کنیم، تحقیق اولیه و حیاتی‌ای را درباره‌ی این موضوع مسدود کرده‌ایم که چگونه هم

سوژه‌ی فردی و هم جمعی به واسطه‌ی روابطی که جستجو می‌کنند تا از خلال تأمل اخلاقی با یک‌دیگر مذاکره کنند، شکل می‌گیرند و با هم به منازعه می‌پردازند.

به طریقی که این پرسش طرح شد، پرسش دیگری سر بر می‌آورد: پرسش قیم‌مآبی<sup>۱</sup>. چه کسی به گروهی تعلق دارد که محافظت می‌کند و چه کسی به‌مثابه‌ی صاحبِ زندگی‌ای که می‌بایست محافظت شود، تصویر می‌گردد؟ آیا «ما» نیز نیاز نداریم که از زندگی مان محافظت شود؟ آیا زندگی کسانی که این پرسش را می‌پرسند شبیه زندگی کسانی است که این سوال درباره‌ی آن‌ها پرسیده می‌شود؟ اگر ما آن دسته از افرادی هستیم پرسش را طرح می‌کند، آیا باید در نظر بگیریم که زندگی‌های خود ما نیز ارزش محافظت شدن دارد؟ و اگر چنین است، چه کسی مسئول محافظت از آن است؟ یا آیا ماجرا به این ترتیب است که اگر ارزش زندگی‌های ما فرض است، مفروض است که همه چیزی در راستای حفاظت از زندگی‌های ماست؟ به گونه‌ای که ما این پرسش را درباره‌ی «دیگرانی» می‌پرسیم که با این مفروضات زندگی نمی‌کنند. آیا «ما» واقعاً از «دیگر» زندگی‌هایی که در پی محافظت از آنان هستیم، جدا هستیم؟ اگر «مایه» وجود دارد که به دنبال حل این مسئله می‌گردد، و بنابراین آنهایی وجود دارند که پذیرای بررسی‌های ما هستند، آیا دوگانه‌ای حتمی را در نظر نگرفته‌ایم که به‌طور بحث‌برانگیزی قیم‌مآبانه است؟ {دوگانه‌ی قیم‌مآبانه‌ای} بین آن‌هایی که قدرت حفاظت از زندگی را دارند (یا برای آن کسانی از ما که قدرتی دارند تا بتوانند از زندگی‌های مان محافظت کنند) و آن‌هایی که زندگی‌های‌شان در

---

paternalism<sup>۱</sup>

خطر محافظت‌شدن قرار دارد؛ زندگی‌هایی که تحت محاصره‌ی فرمی از خشونت، چه آشکار و چه پنهان، واقع شده‌اند و بقای‌شان می‌تواند تنها به اتکای قسمی قدرت مقابله به مثل (دربرابر خشونت) پایدار بماند.

این امر به‌طور مثال زمانی به وقوع می‌پیوندد که «گروه‌های آسیب‌پذیر» شناسایی می‌شوند. از سویی، گفتار درباره‌ی «گروه‌های آسیب‌پذیر» یا «جمعیت‌های آسیب‌پذیر» هم برای کار فمینیستی حقوق بشر محور مهم شده است و هم برای اخلاق مراقبت<sup>۱</sup>. زمانی که یک گروه آسیب‌پذیر خوانده می‌شود، جایگاهی به دست می‌آورد که آن را قادر به طرح ادعایی برای محافظت‌شدن می‌سازد. آنگاه پرسش پدیدار می‌شود: این ادعا چه کسی را خطاب قرار می‌دهد و کدام گروه مسئول محافظت از آسیب‌دیده می‌گردد؟ از سوی دیگر آیا کسانی که به عنوان مسئولان گروه‌های آسیب‌پذیر مطرح می‌شوند، خودشان در این کردار طراحی شده از آسیب‌پذیری تهي شده‌اند؟ البته که مسئله برجسته‌سازی توزیع نابرابر آسیب‌پذیری است، اما اگر چنین طرحی تلویحاً میان گروه‌های آسیب‌پذیر و غیرآسیب‌پذیر تمایز قائل شود و گروه دوم را ملزم به محافظت از گروه اول نمایند، آنگه دو فرض پروبلماتیک سربرمی‌آورند: اول؛ این طرح به‌گونه‌ای با گروه‌های مختلف روبه‌رو می‌شود

<sup>۱</sup> بنگرید به "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition,"

*Yale Journal of Law and Feminism* ۲۰:۱, ۲۰۰۸; and Lourdes Peroni and Alexandra Timmer,

"Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention

Law," *International Journal of Constitutional Law* ۱۱:۴, ۲۰۱۳, ۱۰۵۶-۸۵. See also Joan C. Tronto,

*Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge, ۱۹۹۴; Tronto,

*Caring Democracy: Markets, Equality, Justice*, New York: New York University Press, ۲۰۱۳; Daniel

Engster, "Care Ethics, Dependency, and Vulnerability," *Ethics and Social Welfare* ۱۳:۲, ۲۰۱۹; and

Fabienne Brugère, *Care Ethics: The Introduction of Care as Political Category*, Leuven: Peeters, ۲۰۱۹

که انگار تاکنون به مثابه‌ی آسیب‌پذیر یا غیرآسیب‌پذیر بر ساخته شده‌اند. دوم؛ این طرح شکلِ قیّم‌مآبانه‌ای از قدرت را در لحظه‌ای که بیشترین نیاز به الزاماتِ اجتماعی متقابل وجود دارد، تغذیه می‌کند.

کسانی از ما که خودمان را پاسخ‌گو به دعویِ اخلاقی محافظت از زندگی یا حتی حمایت از آن می‌دانیم، ممکن است خودمان را به سلسله‌مراتبِ اجتماعی‌ای واگذاریم که به دلایلی ظاهراً اخلاقی می‌گوید آسیب‌پذیرها از توانگرانِ پدرسالار متمایز هستند. البته که می‌توان ادعا کرد چنین تمیزی از حیث توصیفی درست است، اما زمانی که بدل به مبنایِ تأملی اخلاقی می‌شود، آن‌گاه سلسله‌مراتبِ اجتماعی قسمی عقلانیت‌یابی اخلاقی فراهم می‌آورد و استدلالِ اخلاقی در برابر هنجارِ الهام‌بخشِ قسمی وضعِ متقابل و اشتراکیِ برابری قرار می‌گیرد. اگر نه تماماً متناقض اما می‌تواند ناخوشایند باشد که سیاستی مبنی بر آسیب‌پذیری به تقویتِ سلسله‌مراتب‌هایی بیانجامد که می‌بایست متزلزل شوند.

من با پرسش از انگیزه‌های روان‌شناختی حفاظت از زندگی دیگری یا زندگی‌های دیگران شروع کردم و تلاشم بر آن بود تا نشان دهم چنین پرسشی، شاید جدای از خودش، مسئله‌ی سیاسی‌ای را وسط می‌کشد که با مدیریتِ ویژگی‌های مختلف جمعیتی و ترفندهای اخلاقی صورت‌های قیّم‌مآبانه‌ی قدرت درگیر است. تا اینجا، تحقیقِ من این نبوده که اصطلاحاتی چون «زندگی» و «زیستن» چه معنایی «برای محافظت‌شدن و حمایت‌شدن» دارند و ایضاً به این نپرداخته‌ام که زندگی و زیستن می‌توانند به مثابه‌ی کنش‌های متقابلی فهمیده شوند، به این معنا که کسانی که بالقوه از زندگی دیگران



محافظت می‌کنند، خود بالقوه به محافظت نیاز دارند و هم‌چنین بیان نکردم که این امر چه دلالت‌های تعیین‌کننده‌ای برای وضعیت‌های بالقوه مشترک آسیب‌پذیری و در معرض بودن دارد، برای الزاماتی که شکل می‌گیرند و گونه‌های خاصی از سازمان‌یابی اجتماعی و سیاسی که مورد نیاز است.

تحقیق من از امکان محافظت از زندگی علیه شیوه‌های نابودگری می‌پرسد، انواعی از نابودگری که خود ما دست به آن می‌زنیم. ادعای من این است که نه تنها ما شیوه‌هایی را می‌یابیم که از زندگی‌هایی محافظت کنیم که خودمان قدرت نابودی‌شان را داریم، که این محافظت از زندگی به زیرساخت‌هایی نیاز دارد که به این قصد در ذهن سامان داده شده باشند (البته زیرساخت‌هایی وجود دارند که دقیقاً در پی محافظت از زندگی‌ها نیستند، بنابراین زیرساخت به‌تثبیلی شرط کافی چنین محافظتی نیست). پرسش من تنها این نیست که ما به‌مثابه‌ی سوژه‌هایی از حیث اخلاقی کیستیم که به محافظت از زندگی دیگری یا مجموعه‌ای از زندگی‌ها می‌پردازیم یا از انجام آن خود داری می‌کنیم، بلکه این است که جهان چگونه چنین ساخته شده است که شرایط زیرساختی برای محافظت از زندگی بازتولید شده و تقویت می‌گردند. البته که از جهتی ما خودمان این جهان را ساخته‌ایم، اما از جهت دیگر خودمان را در معرض یک فضای زیستی می‌یابیم که شامل جهانی ساخته شده است، چیزی که ما آن را شخصاً پدید نیاوردیم. به‌علاوه، در مواجهه با فوریت افزایش‌یابنده‌ی تغییرات اقلیمی، تغییرات محیط زیستی در نتیجه‌ی مداخله‌ی بشری، با قدرت‌های خودمان در راستای نابودی شرایط زیست‌پذیری زندگی انسان و غیرانسان طرف شدیم. این امر دلیل دیگری است که چرا نقد فردگرایی انسان‌محور برای

پیشرفت منشِ خشونت‌پرهیزی در بستر نوعی خیالِ برابری خواهانه مهم خواهد بود.

منشِ خشونت‌پرهیزی، به هر طریقی که اثبات شود، از خلالِ تحقیقی اخلاقی که ما را به موقعیتی می‌برد که هم درهایِ حوزه‌های سیاسی و هم روان‌کاوی را می‌گشاید، هم از معنایِ خود در فلسفه‌ی اخلاق و هم از روان‌شناسیِ اخلاق متفاوت می‌شود. زمانی که از روان‌شناسیِ اخلاقی آغاز کنیم، چنانکه فروید زمانی که از ریشه‌های نابودگری و پرخاشگری<sup>۱</sup> صحبت می‌کرد، چنین کرده بود؛ استدلالِ ما در پرتو ساختارهایِ سیاسیِ بنیادین معنادار است. این ساختارها در بردارنده‌ی پیش‌فرض‌هایی هستند درباره‌ی اینکه چگونه بالقوه‌گی نابودگری در هر پیوندِ اجتماعی ذاتی است. البته که زندگی‌ها از چشم‌اندازهای تاریخی مشخص معانیِ مشخص دارند؛ بسته به اینکه در کدام چارچوب نظری-تاریخی به آنها نگاه شود، ارزش به دست می‌آورند و از دست می‌دهند، اما این به این معنا نیست که هر چارچوب نظری معینی قدرتِ تام دارد که درباره‌ی ارزش یک زندگی تصمیم بگیرد. شیوه‌های مختلفی که زندگی واجد ارزش می‌گردد از طریق طرح‌واره‌هایِ ضمنیِ ارزش‌گذاری<sup>۲</sup> شکل می‌گیرند؛ طرح‌واره‌هایی که مطابق با آنها زندگی‌هایی کم‌تر یا بیشتر دادخواهی‌پذیر<sup>۳</sup> تصویر می‌شوند: برخی ابعادی نمادین<sup>۴</sup> می‌یابند-اینان همان زندگی به تمامی

aggression<sup>۱</sup>

Tacit schemes of valuation<sup>۲</sup>

<sup>۳</sup>The grievable: این واژه در متن باتلر با دلالتِ حقوقی‌اش به کار می‌رود. در حقوقِ زمانی از این واژه استفاده می‌شود که دلایل کافی برای اقامه‌ی دعوی و شکایت‌کردن وجود داشته باشد. معادل این واژه امر دادخواهی‌پذیر گذشته شده‌است و به تبع آن اسمِ grievability: دادخواهی‌پذیری.

iconic<sup>۴</sup>

و به روشنی دادخواهی پذیرند- و برخی عاری از هرگونه نشانه‌گذاری اند- اینان همان زندگی تماماً دادخواهی ناپذیرند، ازدست‌دانی که ازدست‌دادن نیست- . زندگی‌های بی‌شماری هستند که ارزش‌شان درون یک چارچوب نظری تضمین شده و درون چارچوب نظری دیگر بی‌ارزش‌اند یا در بهترین حالت چون شمعی سوسو می‌زند. در پاسخ به ادعای تداوم امر دادخواهی‌پذیر، باید بگوییم یک چارچوب مانع از فهم موقعیت‌هایی شود که هم‌زمان دادخواهی برای یک زندگی درون یک اجتماع، درون قاب مسلط ملی یا بین‌المللی خبری از هیچ نوع برجسته‌شدن آن زندگی نیست. و تاکنون این اتفاق همواره افتاده‌است. به همین دلیل اجتماعی که برای یک زندگی سوگواری می‌کند، در عین حال به این واقعیت معترض است که این زندگی هم برای کسانی که مسئول محافظت از این زندگی در نظر گرفته شده‌بودند، دادخواهی‌پذیر نیست و هم برای کسانی که در جهانی با این پیش‌فرض زندگی می‌کنند که چنین زندگی‌هایی همیشه ناپود می‌شوند و این رویه‌ی عادی امور است. به همین دلیل است که سوگواری می‌تواند اعتراض باشد و هر دو می‌بایست با هم پیش روند وقتی ازدست‌دادن‌ها هنوز به‌گونه‌ای عمومی تصدیق نشده و سوگواری بریانگیخته‌اند. اعتراض سوگوار- در اینجا می‌توان به زنان سیاه‌پوش<sup>۲</sup> یا مادران

---

mourn<sup>۱</sup>

<sup>۲</sup> Women in Black: زنان سیاه‌پوش شیلی کسانی هستند که در نوامبر ۲۰۱۹ در اعتراض به کشته‌شدگان تظاهرات مردم شیلی در میدان پلازا ایتالیا جمع شدند و خواستار اجرای عدالت درباره‌ی افراد کشته و زخمی شدند. م

دو پلازو دو مایو<sup>۱</sup> در آرژانتین یا خانواده‌ها و دوستانِ آیوتزیناپای ۴۳<sup>۲</sup> اشاره کرد<sup>۳</sup> - این دعوی را طرح می‌کند که زندگیِ ازدست‌رفته نمی‌بایست از دست می‌رفت، بنابراین به این معنا دادخواهی‌پذیر است و اگر صدمه‌ای نمی‌دید، طولانی می‌بود. زندگی مذکور طالبِ تشکیل یک پرونده‌ی حقوقی‌ست که داستان مرگ را روشن کند و بگوید چه کسی مسئول است. شکست در یافتنِ مسئولِ مرگی خسونت‌آمیز دادخواهی را ناممکن می‌کند. بدین ترتیب اگرچه دانسته شود که زندگی‌ای از دست رفته است، اما اگر توضیحی داده نشود که چگونه این مرگ اتفاق افتاده، ازدست‌دادن به‌تمامی ثبت نمی‌گردد و مرده دادخواهی‌ناپذیر باقی می‌ماند.

یکی از انگیزه‌های هنجارینِ این اثر این است که در صورت‌بندیِ قسمی خیالیِ سیاسیِ مبتنی بر برابریِ ریشه‌ایِ دادخواهی‌پذیری مشارکت کند، نه فقط به این دلیل که همه‌ی ما حقِ سوگواری برای مرده داریم، یا اینکه مرده حق دارد که برایش سوگواری شود، هرچند که هر دو اینها بی‌شک درست است اما همه‌ی

<sup>۱</sup>Abuelas de Plaza do Mayo: انجمنی‌ست از مادران آرژانتینی که فرزندان‌شان را در زمان دیکتاتوری نظامی بین سال‌های ۱۹۷۶ تا ۱۹۸۳ از دست دادند. دادخواهی این مادران تاکنون ادامه دارد. در سال‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۱۲ چندین تن از مقامات دولتی وقت به جرم جنایت علیه بشریت در دادگاهی در آرژانتین محاکمه و به حبس ابد محکوم شدند. م

<sup>۲</sup>Ayotzinapa forty-three در سپتامبر ۲۰۱۴ ۴۳ دانش‌جوی دانشکده تربیت معلم روستایی در شهر آیوتزیناپا در فرایند هم‌دستی دولت با کارتل‌های مواد مخدر به قتل می‌رسند که پس از مدتی مقفودبودن جنازه‌های‌شان پیدا می‌شود. با پی‌گیری گروه‌های مردمی خلاف ادعای دادستان دولت مکزیک که کل جنایت را بر دوش کارتل‌های مواد مخدر می‌اندازد، رد پای مسئولین دولتی نیز به این جنایت باز می‌شود. جدای از این حادثه، دادخواهی‌های مکرر شهروندان مکزیک برای ۱۵ هزار جوان ناپدیدشده بر اثر مافیای هم‌دستانه‌ی کارتل‌های مواد مخدر و دولت صور گوناگونی داشته

است. م

<sup>۳</sup> بنگرید به

Christy Thornton, "Chasing the Murderers of Ayotzinapa's ۴۳," NACLA, September 1۷,

منظور مرا نمی‌رساند. بین توانِ دادخواهی برای مردگان با ویژگیِ دادخواهی‌پذیری زیستن‌شان تفاوتی هست. دومی دلالت بر شرایط زیستی دارد: برای کسانی که دادخواهی‌پذیرند، تنها در صورتی که زندگی‌شان از دست رفته باشد، سوگواری به وقوع می‌پیوندد. دادخواهی‌ناپذیران کسانی‌اند که از دست‌دادن‌شان هیچ ردی بر جا نمی‌گذارد یا به زحمت ردی پیدا می‌شود. بنابراین اگر در پی فراخوان «برابری ریشه‌ای برای همه‌ی کسانی که دادخواهی‌پذیر هستند» باشم، نمی‌توانم به این بپردازم که دادخواهی‌پذیری به‌گونه‌ای واقع شده که برخی به سطحِ دادخواه‌پذیر شدن برکشیده نمی‌شوند و زندگی‌شان ارزشِ سوگواری ندارد. به همین ترتیبی که از توزیع نابرابر کالاها و منابع حرف می‌زنیم، باورمندم که می‌توانیم از توزیع عمیقاً نابرابر دادخواهی‌پذیری صحبت کنیم. این به این معنا نیست که مرکز قدرتی وجود دارد که بنابر جدولی محاسباتی دادخواهی‌پذیری را توزیع می‌کند، بلکه به این معناست که قسمی محاسبه‌ی میزان دادخواهی‌پذیری در رژیم‌های قدرت آشکار یا پنهان نفوذ یافته‌است. ممکن است عده‌ای گمان کنند که من در پی آنم تا هر کس را در مواجهه‌ی با مرگ دیگری به‌گریه فراخوانم یا از او بخواهم که چگونه می‌شود برای کسانی که حتی نمی‌شناسیم زاری کرد، اما من می‌خواهم این موضوع را طرح کنم که دادخواهی‌پذیری زمانی که از دست‌دادن نزدیک نیست، در فاصله است و یا در واقع بی‌نام است، شکلِ متفاوت یا حتی می‌شود گفت شکلِ غیرشخصی‌ای دارد. می‌خواهم بگویم اینکه یک زندگی دادخواهی‌پذیر است، به این معناست که یک زندگی، حتی پیش از آنکه از دست بروند، ارزش دادخواهی‌پذیری در موقعیتِ از دست‌رفتن‌اش دارد یا می‌بایست داشته باشد؛

زندگی در رابطه با فناپذیری اش ارزشمند است. آدمی با یک شخص متفاوت رفتار می‌کند، اگر معنای دادخواهی پذیری دیگری به سطح سلوک اخلاقی در قبال او برکشیده شود. اگر ازدست دادن دیگری به مثابه‌ی قسمی ازدست دادن ثبت شود، برجسته می‌گردد و برای اش سوگواری صورت می‌پذیرد و اگر چشم انداز ازدست دادن ترس برانگیزد و تدابیر لازم جهت حفاظت از زندگی در برابر آسیب و نابودی اتخاذ شود، آنگاه توانایی ارزش دهی ما به یک زندگی و حفاظت از آن به معنایی که از دادخواهی پذیری اش داریم، بستگی پیدا می‌کند؛ آینده‌ی تخمین زده شده<sup>۱</sup> برای یک زندگی به مثابه‌ی بالقوه‌گی نامحدود که اگر کوتاه باشد یا ازدست برود، برای اش سوگواری می‌کنیم.

سناریویی که پیشنهاد کردم، به نظر می‌رسد که به مناسبات اخلاقیِ دونفره تعلق دارد. من شما را ارزشمند و دادخواهی پذیر در نظر می‌گیرم و شما نیز احتمالاً همینطور با من رفتار می‌کنید. با این وجود، مسئله فراتر از یک رابطه‌ی دونفره است و در پی بازاندیشی در برنامه‌ریزی اجتماعی، نهادها و سامان‌یابی حیات سیاسی‌ست. در واقع، اگر نهادها مطابق با اصلِ برابری ریشه‌ای دادخواهی پذیری ساخت یافته باشند، به این معنی‌ست که در دستورالعمل‌های نهادی هر زندگی‌ای ارزش محافظت شدن دارد و از دست دادنش، برجسته می‌شود و تأثر برمی‌انگیزد و این امر نه فقط درباره‌ی این یا آن زندگی که در قبال هر زندگی‌ای صحت دارد. این اصل به پیشنهاد من دلالت‌های مشخصی برای چگونگی اندیشیدن به برنامه‌ریزی سلامت، زندانی کردن، جنگ، اشغال

---

<sup>1</sup> Conjectured future

و شهروندی پیش می‌کشد؛ اموری که تمایزات مشخصی میان جمعیت‌های کم‌تر یا بیشتر دادخواهی‌پذیر برقرار می‌کنند.

و هم‌چنان پرسش فریبدهی زندگی چیست، زندگی از کجا آغاز می‌شود و چه نوعی از زیستن را مراد می‌کنم وقتی درباره‌ی زندگی‌های زیستی حرف می‌زنم، باقی‌ست: آیا منظورم زندگی‌های نوع بشر است؟ آیا این زندگی شامل ناقص‌الخلقه‌ها<sup>۱</sup> نیز می‌شود؟ شامل کسانی که هرگز «آنها» نمی‌شوند چطور؟ درباره‌ی زندگی حشرات، حیوانات و دیگر ارگانیزم‌های زیستی چی؟ آیا همه‌ی اینها اشکالی از زیستن نیستند که شایسته‌ی محافظت‌شدن از نابودی‌اند؟ آیا انواع روشنی از بودن وجود دارد یا ما به فرایندها و مناسبات زیستی ارجاع می‌دهیم؟ دریاچه‌ها، یخچال‌ها و درختان چطور؟ حتما می‌شود برای آنها سوگوار شد<sup>۲</sup>.

ارزش تکرار دارد که اخلاقی که در حال صورت‌بندی‌اش هستم، با خیال سیاسی مشخصی گره خورده است، قسمی خیال برابری‌خواهانه که نیازمند اقدام‌کردنی پیش‌دستانه و تخمینی ست، قسمی آزمودن با درنظرگیری وضعیت: تنها آن زندگی‌هایی دادخواهی‌پذیرند که کیفیت زندگی‌شان را به‌مثابه‌ی زندگی‌ای دادخواهی‌پذیر از دست داده‌اند و این‌ها زندگی‌هایی هستند که فعالانه و ساختاری در برابر خشونت و نابودی حمایت شده‌اند. کاربست

---

<sup>۱</sup> The embryonic

<sup>۲</sup> بنگرید به:

Karen Barad, "Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable," *New Formations* ۹۲, ۲۰۱۷

قاعده‌محور خیال سیاسی‌ای که وضعیت را در نظر می‌گیرد، راهی برای آزمودن بادرنگریِ بالقوه‌گی و با این فرض منطقی‌ست که چه پیش می‌آید اگر همه‌ی زندگی‌ها دادخواهی‌پذیر می‌بودند. به این معنا ممکن می‌شود که بینیم چگونه افقی یوتوپیک در دلِ ملاحظات ما در قبالِ زندگی‌هایی که ارزشمندند و زندگی‌هایی که ارزشمند نیستند، زندگی‌هایی که می‌بایست از آنها محافظت کرد و زندگی‌هایی که محافظت نمی‌شوند؛ پدیدار می‌آید. به تعبیر دیگر، ممکن می‌شود که تأملاتِ اخلاقی‌مان را درونِ قسمی خیالِ برابری‌خواهانه بگنجانیم. حیاتِ خیالی سهم مهمی در این تأمل دارد، حتی می‌توان گفت شرطِ کردارِ خشونت‌پرهیزی‌ست.

در اغلب مواقع، زمانی که ما با دوراهی‌های اخلاقی روبه‌رو می‌شویم، شرایطی را لحاظ می‌کنیم که تحتِ آن می‌بایست از زندگی محافظت شود، فرضیه‌هایی را صورت‌بندی می‌کنیم و سپس آن‌ها را با سناریوهای خیالی مختلفی می‌آزماییم. اگر یک کانتی بودم، می‌پرسیدم: اگر به شیوه‌ی خاصی عمل می‌کنم، می‌توانم بدون تناقض اراده‌کنم که دیگری نیز به همان شیوه عمل کند یا دست‌کم در تطابق با ادارکِ اخلاقیِ مشابه؟ برای کانت مسئله این است که آیا شخص به تناقض می‌خورد یا با اراده‌ای معقول به گونه‌ای رفتار می‌کند که دیگری هم رفتار می‌کند. او صورت‌بندی‌ای مثبت و منفی ارائه می‌دهد: «من نباید رفتاری کنم مگر به شیوه‌ای که می‌توانم اراده‌کنم قاعده‌ی رفتاری‌ام



یک قانون جهان‌شمول شود»<sup>۱</sup> و سپس «همیشه بر طبق آن قاعده‌ای رفتار کن که می‌توانی جهان‌شمولی‌اش را به‌مثابه‌ی یک قانون اراده کنی»<sup>۲</sup>. مثالی که کانت می‌زند، مثال اراده‌ی سخن‌کذب است تا فرد از موقعیت دشوار آسوده شود. به نظر نمی‌رسد مسیر گفته‌شده جواب دهد، زیرا «من آگاه می‌شوم زمانی که واقعاً می‌خواهم دروغ بگویم، نمی‌توانم قانون جهان‌شمولِ دروغ‌گویی را اراده کنم»<sup>۳</sup>. دیگران «همان سکه را به من برگردانند» و «قاعده‌ی رفتاری، به محض آنکه در هیئت یک قانون جهان‌شمول درمی‌آید، باسخ‌اش گره‌خورده است»<sup>۴</sup>. من در می‌یابم که نمی‌توانم به‌گونه‌ای معقول اراده کنم که سخن‌کذب کرداری جهان‌شمول شود، به این دلیل ساده که نمی‌خواهم در معرض دروغ‌گویی واقع شوم. با این حال، اگر بخواهم خصلت متناقض هر قاعده‌ای که دروغ‌گفتن را مجاز می‌پندارد بفهمم، می‌بایست امکان مشابهی را تخیل کنم.

البته برای نتیجه‌گرایان لزوم تخیل نتایج زیستن در دنیایی که هرکس به‌گونه‌ای رفتار خواهد کرد که تو انتخاب کردی رفتار کنی، به این منجر می‌شود که بسیاری از کردارها مطلقاً توجیه‌ناپذیر شوند؛ نه به این خاطر که غیرعقلانی‌اند بلکه به این دلیل که آسیب در نتیجه به بار می‌آید که ناخواسته است. در هر دو

---

Immanuel Kant, *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. J. <sup>۱</sup>

Paton,

New York: Routledge, ۱۹۹۱, ۷۳.

<sup>۲</sup> همان، ۱۱۶

<sup>۳</sup> همان، ۷۵

<sup>۴</sup> همان

مورد، می‌خواهم از قسمی کنش بالقوه صحبت کنم که فرضاً متقابل<sup>۱</sup> است: رفتارِ کسی در شکلِ متصور/متخیلِ رفتارِ دیگری برمی‌گردد؛ کسی ممکن است با من همان رفتاری را کند که من با او خواهم کرد و نتایج پذیرفتنی نیست زیرا آسیب به بار می‌آورند (البته کانت به آسیب می‌پردازد، هرچند بسیاری از فلاسفه‌ی اخلاق که با فرضیه‌های اخلاقی سروکار دارند، به آن توجهی ندارند). پرسش گسترده‌تر این است که آیا کسی می‌خواهد در جهانی زندگی کند که دیگران به‌گونه‌ای عمل کنند که من وقتی مجموعه‌ای از کنش‌های خشونت‌آمیز را وضع کنم، پیشنهاد می‌کنم به آن عمل کنیم. دوباره می‌توانیم نتیجه بگیریم که غیرعقلانی‌ست که چیزی را برای خود اراده کنم که از حیث امکانی نمی‌توانم برای دیگری اراده کنم. یا می‌توانیم نتیجه بگیریم جهان خودش نمی‌تواند زیست‌پذیر باشد اگر دیگران به‌گونه‌ای رفتار کنند که من پیشنهاد می‌کنم عمل کنند. بنابراین ما آستانه‌ی زیست‌پذیری را معین می‌کنیم.

در آزمون اخلاقی نیز فرد تخیل می‌کند که به‌گونه‌ای که خودش رفتار کرده، دیگری هم رفتار می‌کند. رفتاری بالقوه نابودگر، برگشته و متقابلاً عمل کرده‌است. این تخیل دشوار است و آرامش خیال را بر هم می‌زند که من اختیار مالکیت بر رفتار خودم را ندارم. رفتاری که تخیل می‌کنم مطمئناً دیگر همانی نیست که تخیل می‌کنم انجام بدهم به‌گونه‌ای که چیزی از من در آن است. اما من این ماجرا را در قبال فردی ممکن یا شمار نامحدودی از افراد در نظر گرفتم و بنابراین بیش از کمی از خود رفتار فاصله گرفتم. زمانی که رفتار باز می‌گردد، و بر من به‌مثابه‌ی رفتار بالقوه‌ی دیگری اثر می‌گذارد، نباید واقعاً متعجب شوم،

---

reciprocal<sup>1</sup>

چرا که من آن را آغاز کردم آن هنگام که خودم را از رفتاری که در قبالِ دیگری در نظر داشتیم، در فاصله قرار دادم. اگر رفتار، رفتار هر نفر، در آنجا قرار دارد و بنابراین از آن من نیست، در نهایت به چه کسی تعلق دارد؟ اینجا پارانو یا آغاز می‌شود. فرض منطقی من این است که چنین صورت‌بندی‌ای از تخیل با گزارشِ روان‌کاوی از فانتزی به طُرُقِ مختلفی برخورد می‌کند: کنش فرد به خودش برمی‌گردد در شکلِ کنشِ دیگری. ممکن است این کنش هم‌تاسازی شود و در مورد پرخاشگری چون رفتاری که از دیگری نشأت گرفته و بر علیه شخص جهت یافته، مجسم شود. در صحنه‌های فانتزی ایزدگری<sup>۱</sup> تصور بازگشت پرخاشگری شخص به‌میانجی یک فیگور بیرونی موقعیت قابل زندگی‌کردنی نیست. اگر بپرسیم تصور رفتاری که ماهیتِ متقابل دارد، چه ارتباطی با فلسفه‌ی اخلاق (چه خواهد شد اگر دیگران آنگونه عمل کنند که من عمل می‌کنم؟) و با وارونگی‌هایی که در فانتزی اتفاق می‌افتد، برقرار می‌کند (پرخاشگری‌ای که در هیئت بیرونی به سمت من برمی‌گردد، می‌توانست از خود من باشد؟)؛ آنگاه ممکن است دریابیم تصورکردنِ رفتار متقابل برای فهم شیوه‌هایی که پرخاشگریِ خود شخص با پرخاشگریِ دیگری پیوستگی پیدا می‌کند، حیاتی‌ست. این تصور ربطی به خصلتِ آینه‌وار فرافکنی‌ها یا عمل‌کردِ بدِ شناختی ندارد، بلکه راهی برای فکرکردن به پرخاشگری به‌مثابه‌ی بخشی از هر پیوند اجتماعی‌ست. اگر کنشی که تصور می‌کنم در حالِ انجامش هستم، بتواند در اصل همانی باشد که از آن رنج نیز می‌برم؛ دیگر راهی برای جداکردنِ تأمل درباره‌ی اخلاق فردی از مناسبات

---

Persecutory fantasy<sup>۱</sup>

متقابلی نیست که زندگی اجتماعی را می‌سازد. این انگاره برای استدلالی که امیدوارم درباره‌ی دادخواهی‌پذیری برابر زندگی‌ها ارائه کنم، مهم است.

پیشنهاد من این است که مَقَر فلسفه‌ی اخلاق در اندیشه‌ی روان‌کاوانه، بُعد تصویری شبح‌وارِ موهومی<sup>۱</sup> جایگزین‌پذیری‌ست: ایده‌ی اینکه یک نفر می‌تواند جای شخص دیگری باشد و این اغلب در زندگی روانی ما اتفاق می‌افتد. به من اجازه دهید مختصراً چشم‌اندازی نتیجه‌گرایانه را در پرتو این تز دوباره بچینم: اگر من برای کنش نابودگرایانه‌ای برنامه‌ریزی کنم و تصور کنم که دیگران نیز ممکن است برای همین کار برنامه‌ریزند، ممکن است به این تصور پایان دهم که نقش‌پذیرنده/منفعل کنش را بازی کنم. این تصور ممکن است منجر به شکل‌گیری فانتزی ایزدگری شود (یا فانتزی در روایت کلاین که به آن خصلتی ناخودآگاه می‌بخشد). این فانتزی به قدری قوی‌ست که من را متقاعد می‌کند انجام آن چیزی را که فکر می‌کردم می‌توانم انجام دهم (یا می‌خواستم انجام دهم)، متوقف کنم. مدیریت‌پذیر نیست که دیگران ممکن است آن‌گونه که من می‌خواهم رفتار کنم، رفتار کنند یا همان کاری را با من بکنند که من می‌خواهم با آنها بکنم. البته اگر متقاعد بشم که مورد ایزد و ستم واقع می‌شوم، در حالتی که کنش متصورم بخشی از تصور من که خواست من را حمل می‌کند نباشد، آنگاه ممکن است دستاویزی عقلانی بیابم تا به‌گونه‌ای پرخاشگرایانه علیه پرخاشی که از بیرون به سمت من می‌آید، عمل کنم. من

---

<sup>۱</sup> Phantasmatic dimension: فانتازم معمولاً در فارسی در متونی که دلالت‌های روانکاوانه دارند، به همان شکل فانتزم (فانتاسم) گذاشته شده و به همان قیاس صفت آن نیز فانتازماتیک (فانتاسماتیک) گذاشته شده است. با این حال در این متن از آنجایی که فانتازم هم ماهیتی تصویری هم شبح‌وار و هم موهومی دارد با هر سه این دلالت‌ها بسته به زمینه‌ی معنایی متن، ترکیب اسمی/وصفی گذاشته شده است. م

می‌توانم تصویرِ شبح‌وارِ موهومیِ ایذاگری<sup>۱</sup> را به‌مثابه‌ی توجیهی برای کنش‌های ایذاگریِ خودم به کار بندم، یا این تصویرِ شبح‌وارِ وهمی می‌تواند در بهترین حالت متعاقدم کند که این کار را نکنم. اما این متقاعدشدن تنها در صورتی رخ می‌دهد که کنش بالقوه‌ی خودم را در تصویرِ شبح‌وارِ وهمی‌ای که به من فشار می‌آورد، بازشناسی کنم.

همه‌ی وجه تراژیک یا کمیک ماجرا زمانی‌ست که فرد تشخیص می‌دهد که این پرخاشِ خودش بوده که به سمتش آمده‌است، منتها در هیئت کنش دیگری و علیه تلاشِ اکنونِ پرخاش‌گرایانه‌ی خودش در دفاع از خود. این کنش من است، اما من آن را به دیگری نسبت می‌دهم و جایگزینی هرچقدر هم گمراه‌کننده باشد، مرا ملزم می‌کنم که در نظر بگیرم آنچه من انجام می‌دهم می‌تواند در قبالِ من نیز انجام شود. من از «در نظر گرفتن» استفاده کردم، اما این امر همیشه رویه‌ای تأملی نیست. به محض اینکه قسمی جایگزینی پس از فانتزی به‌وقوع می‌پیوندد، تداعی‌های<sup>۲</sup> ناخواسته‌ای به دنبالش وجود دارد. بنابراین اگر چه آزمون کاملاً هوشیار آغاز می‌شود، اما جایگزینی‌های من با دیگری و برعکس، من را در مجموعه‌ای ناخواسته از پیشنهادات این فرایند می‌نشانند که تلویحاً نشان می‌دهد جایگزینی، تأثیرپذیریِ روانی از جایگزین‌پذیری، قسمی محاکات اولیه و انتقال‌دهنده، نمی‌تواند به‌تمامی به‌دستِ کنشِ عامدانه‌ی ذهن محدود شود یا به چنگ آید<sup>۳</sup>. از برخی جهات،

---

Persecutory phantasm<sup>۱</sup>  
associations<sup>۲</sup>

<sup>۳</sup> درباره‌ی تقلید اولیه بنگرید به:

جایگزینی پیش از ظهور «من» آن‌گونه که هستیم، قرار داد و پیش از هر بیان آگاهانه‌ای عمل می‌کند<sup>۱</sup>. بنابراین زمانی که آگاهانه خودمان را در فرایند جایگزینی قرار می‌دهم، هم‌زمان در معرض قلمرو ناخودآگاهی که ویژگی تعمدیِ آزمودنم را زیر سوال می‌برد، قرار می‌گیرم. بنابراین در میانه‌ی آزمودنم چیزی در حال آزمودن من است که به‌تمامی در کنترل من قرار ندارد. چنین نقطه‌نظری برای پرسش از اینکه چرا هر یک از ما می‌بایست از زندگی دیگری حفاظت کنیم، مهم خواهد بود. پرسش من در مسیر صورت‌بندی‌اش گسترش می‌یابد و تغییر می‌کند و نهایتاً به‌مثابه‌ی قسمی فعالیتِ کنش متقابل عمل می‌کند. در نتیجه، با مشاهده‌ی اینکه چگونه زندگی من و زندگی دیگری می‌تواند جایگزین یکدیگر شود، به نظر می‌رسد که آن‌ها از هم جدا نیستند. ارتباط‌ها میان ما از هر آنچه که آگاهانه انتخاب می‌کنم، فراتر می‌رود. جایگزینی فرضی زندگی من به جای دیگری و برعکس تصویر وسیع‌تری از آسیب متقابل پیش روی ما می‌گذارد؛ آسیبی که خشونت موجود در مناسبات

---

Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, Stanford, CA:

Stanford University Press, ۱۹۹۲; and François Roustang, *Qu'est-ce que l'hypnose?*, Paris:

Éditions de

Minuit, ۱۹۹۴.

<sup>۱</sup> بحث‌های مختلف درباره‌ی این ایده را می‌توانید در آثار ساندر فرنزی (Sándor Ferenczi)، فرانسوا روستانگ (François Roustang) و سایمون کریچلی، کسی که ارتباط میان لویناس و روان‌کاوی را شاخص ارزیابی می‌کند،

دنبال کنید. بنگرید به:

Adrienne Harris and Lewis Aron, eds., *The Legacy of Sándor Ferenczi: From Ghost to Ancestor*,

New York: Routledge, ۲۰۱۵; and Simon Critchley, "The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis," in Richard Kearney and Mark Dooley, eds., *Questioning Ethics*, New York:

Routledge, ۱۹۹۹

اجتماعیِ متقابلِ پدید آورده است. با این وجود در برخی مواقع تواناییِ چینی در جایگزینیِ زندگیِ خود به جایِ دیگری و برعکس، می‌تواند جهانی با خشونتِ عظیم‌تر به بار آورد. چگونه و چرا چنین می‌شود؟

یک دلیل که چرا نمی‌توانیم زندگیِ کسانی را که ترجیح می‌دهیم نباشند، از بین ببریم این است که نمی‌توانیم به‌گونه‌ای پایدار در جهانی زندگی کنیم که هر کس چنین کاری در آن انجام دهد. در نظرگیری این معیار برای کنش‌هایمان به این معناست که می‌بایست دنیایی را تصور کنیم که در آن با در نظرگیریِ اهمیت «تقابل» عمل کنیم، کنش‌هایمان را سامان دهیم و بپرسیم که چه زمینه‌هایی برای توقف ما وجود دارد. ما می‌بایست به نتایجِ کنشِ کشنده‌مان فکر کنیم و این به معنای عبور از قسمی فانتزی نابودگری‌ست، چیزی که بنا بر گفته‌ی من به‌تمامی آگاهانه به‌چنگ آوردنی نیست. به همین دلیل، تصور اینکه دیگری ممکن است به خاطر من بمیرد، تلویحاً بر این دلالت می‌کند که عکسِ این گزاره صادق است: من نیز ممکن است به دستِ دیگری کشته شوم. با این حال ممکن است من به‌خوبی باورهایمان را به‌گونه‌ای سامان دهم تا تصور کنم کنش من یک‌جانبه و غیرتقابلی است و به این معنا من از پرداختن به امکانِ مردن به دستِ دیگری جدا می‌شوم. اگر باورهای کسی بر چنین انکار و شکافی استوار شود، چه پیامدهایی برای چگونگیِ ادراکِ شخص از خودش دارد؟

در اجرایِ آزمونِ فکر، ممکن است نتیجه بگیریم دیگران در پیِ نابودیِ من هستند یا یقیناً این کار را خواهند کرد و در آن زمان من احمق هستم اگر آنها

را پیش‌تر نابود نکرده باشم. به محض اینکه امکاناتِ وجهی<sup>۱</sup> آزارگری جایِ  
آزمون فکر را می‌گیرد، استدلال می‌تواند از تصمیم به کشتن حمایت کند. اما  
مبنای چنین ادراکی که دیگران قصدِ نابودکردن من را دارند، چیست؟

فروید ابداً متقاعد نبود که عقل به‌تنهایی قدرتِ بازدارندگی درقبالِ آرزوهای  
کشنده دارد و این موضوع را زمانی بیان کرد که جهان در آستانه‌ی جنگ دیگری  
قرار داشت. می‌توانیم ببینیم که چگونه صورتی از استدلال‌کردنِ متقابل  
می‌تواند ابزاری برای پرخاشگری گردد، خواه این پرخاشگری دلخواه باشد  
خواه نه. با توجه به واقعیتِ تمایلات شدید نابودگری، فروید استدلال می‌کند  
که حتماً سخت‌گیری اخلاقی نیاز است. اما هم‌زمان نمی‌داند که سخت‌گیری  
اخلاقی می‌تواند کاری انجام دهد یا نه. در تمدن و ناخرسندی‌های آن، فروید  
این موضوع را دست می‌اندازد که سخت‌گیری اخلاقی سوپرایگو «خودش  
به‌اندازه‌ی کافی برای واقعیت‌های ساختِ ذهنی موجودات انسانی در دسر  
نمی‌آفریند» چرا که به بیان او «اگو سروری نامحدودی بر اید ندارد»<sup>۲</sup>. فروید  
باور دارد که دستور «به همسایه‌ات چون خودت عشق بورزد» قوی‌ترین دفاع  
علیه پرخاشگری انسانی است و مثالی عالی از اقداماتِ غیرروان‌شناختی  
سوپرایگوی فرهنگی<sup>۳</sup>. پیش‌تر در کتاب «اندیشه‌هایی برای زمان‌های جنگ و

---

Modal possibilities<sup>1</sup>

Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, in *The Standard Edition of the Complete<sup>2</sup>*  
*Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey, vol. ۲۱, London: Hogarth  
Press, ۱۹۱۵,

۱۰۸-۹

<sup>۳</sup> همان، ۱۰۹



مرگ»<sup>۱</sup> (۱۹۱۵) می نویسد مهم نیست که تا چه اندازه تعهدات عقلانی ما می تواند مبسوط باشد، «تأکید چینی بر دستور «تو نباید بکشی» ما را مطمئن می کند که از نسل های بی پایان قاتلانی برمی آیم که شهوت ریختن خون خود را داشتند، همان گونه که شاید تا امروز ما داریم». بعد از مناقشه درباره ی مسیر روبه پیشرفت تمدن، به میزان پرداختن به تعهد اخلاقی کاذب حاکمیت سفید<sup>۲</sup>، او بر بعد ناخودآگاه زندگی هایی تأکید می کند که در همه ی فرهنگ ها وجود دارد: «اگر در تکانش های ناخودآگاهمان روزانه و ساعتی از دست کسی که بر سر راه ما ایستاده خلاص شویم، ... ناخودآگاه من حتی برای چیزهای کوچک خواهد آدم خواهد کُشت»<sup>۳</sup>. فروید خاطر نشان می کند که «ما ممکن است واقعاً تعجب کنیم که شیطان دوباره به گونه ای فعالانه درون شخصی که آموزش اخلاقی دیده است، حلول می کند». گاهی تکانش خواهان کشتن تا اندازه ی آموزش ناپذیر باقی می ماند و این خصوصاً زمانی اتفاق می افتد که افراد در گروه ها ذوب می شوند.

ما نباید قدرت این بعد «تصرف ناپذیر» واقعیت روانی را دست کم بگیریم، آنچه که فروید آن را با رانه ی مرگ پیوند می داد. اگرچه مختصراً به میل به کُشتن و حتی آنچه که ما را از آن باز می دارد، پرداخته ایم؛ می شود دید که رانه ی مرگ در اظهار نظر های سیاسی جریان دارد در حالی که کاملاً به آسیبی که به گونه ای بالفعل به زندگی انسان می رسانند، بی تفاوت اند. می شود به «صدمات

---

Thoughts for the Times on War and Death<sup>1</sup>

False moral promise of white rule<sup>2</sup>

Sigmund Freud, "Thoughts for the Times on War and Death," SE vol. 14, 1914-16, 296-7<sup>3</sup>

جانبی‌ای<sup>۱</sup>» فکر کرد که واقعیت اولیه‌ی چنین اظهارنظرهایی ست. اظهارنظرهایی که بر قسمی انکار سوارند که ابزار موثر وقوع نابودی ست.

می‌توان شواهد بسیاری در راستای قسمی مقاومت در برابر اشکال سیاسی و قانونی مبتنی بر تقابل رفتار یافت: پافشاری بر توجیه حاکمیت استعماری؛ تمایلی مبنی بر اینکه بگذاریم از بیماری یا کمبود غذا بمیرند و یا با بستن بنادر اروپا رو به تازه‌واردان بگذاریم فله‌ای درون آب بیفتند و بدن‌های‌شان را خواستنی‌ترین استراحت‌گاه‌های موجود در سواحل اروپا شستشو دهد. هم‌چنین گاهی معنای فراگیری از رضایت‌ناشی از سادیسیم وجود دارد. این فراگیری را در برخورد‌های پلیس آمریکا در برابر اجتماعات سیاه‌پوستان در ایالات متحده می‌بینیم. به‌گونه‌ای که مردان سیاه‌پوست غیرمسلمی که از دست پلیس فرار می‌کنند به راحتی و با مصونیت اخلاقی پلیس کشته می‌شوند؛ انگار که از اول طعمه‌ی شکار بوده‌اند. یا ایضاً این حس را در استدلال‌های لجوجانه علیه تغییرات اقلیمی می‌بینیم. استدلال‌های کسانی که می‌دانند با پذیرش واقعیت تغییرات اقلیمی می‌بایست گسترش صنعت و اقتصاد بازار را محدود کنند. آنها می‌دانند نابودی دارد اتفاق می‌افتد اما ترجیح می‌دهند که ندانند و واکنشی در برابر آن نشان ندهند تا زمانی که می‌توانند کسب سود کنند. در چنین موردی، نابودی با کوتاهی کردن اتفاق می‌افتد؛ حتی اگر هرگز گفته نشود و درباره‌اش اندیشیده نشود، قسمی «من خشمی درقبال نابودی ندارم» وجود دارد که به نابودکردن مجوز می‌دهد و شاید حتی حس آزادی رضایت‌بخشی در مخالفت با کنترل آلودگی صنعتی و گسترش بازار به دست

---

<sup>1</sup>Collateral damage

دهد. هم‌چنین ما در حیاتِ سیاسیِ کنونی‌مان می‌بینیم که چگونه بسیاری از مردم شوق بسیاری در قبالِ تلاشِ ترامپ برای رفع ممنوعیت‌ها علیه سیاست‌هایِ نژادی، علیه خشونت به خرج می‌دهند، درحالی‌که به‌نظر می‌رسد از سوی چپ‌ها اعم از فمینیست، کوئیر و طرفداران ضدنژادپرستِ خشونت‌پرهیزی، ایستادگی بر آزادسازی مردم از سوپرایگویِ ظالم و تضعیف‌کننده وجود دارد.

هیچ موضع‌گیری‌ای بر علیه خشونت نمی‌تواند ساده باشد، بلکه می‌بایست قوه‌ی بالقوه نابودگری را در نظر گرفت که بخشِ سازنده‌ای از مناسبات اجتماعی (پیوند اجتماعی)ست. اما اگر رانه‌ی مرگ و یا نسخه‌ی متأخر آن یعنی پرخاشگری و نابودکردن را جدی بگیریم، آنگاه می‌بایست برای دوره‌ی‌ای که قسمی ادراک اخلاقی علیه نابودکردن برای حیاتِ روانی وضع می‌کند، جا باز کنیم. آیا این ادراک اخلاقی‌ست که دنبالِ راهی برای ازبین‌بردن بُعد سازنده‌ای از روان است؟ و اگر نتواند چنین کند، آیا گزینه‌ی دیگری علاوه بر تقویتِ سوپرایگو و مطالباتِ سخت‌گیرانه‌ی مبتنی بر ترک و چشم‌پوشی از نابودگری وجود دارد؟ پاسخ یک فرویدی به این سوال چنین است که ترک و چشم‌پوشی از چنین تکانه‌هایی بهترین چیزی‌ست که می‌توانیم امیدوار وقوعش در قالبی اخلاقی باشیم که سخت‌گیریِ خشنی در قبالِ تکانه‌هایِ ما آزاد می‌کند و ما هزینه‌ی روانی‌اش را می‌پردازیم. دستور آن چنین چیزی‌ست: «تکانه‌ی خواهانِ کشتن‌ات را بکش». فروید ایده‌ی آگاهی/وجدان را در تمدن و ناخرسندی‌هایِ آن به همین معنا بسط می‌دهد؛ با نشان دادن اینکه نابودکردن اکنون علیه خودِ نابودکردن جهت می‌یابد و از آن جایی که نمی‌تواند به‌تمامی

نابودگری خود را نابود کند، می‌تواند با شدت بیشتری، چون یک سوپرایگوی آزادشده عمل کند. هر چقدر سوپرایگو با شدت بیشتری در پی ترکِ تکانه‌ی خواهانِ کشتن می‌گردد، مکانیزم روانی خشن‌تر می‌شود. در چنین دقیقه‌ای، پرخاشگری، حتی خشونت، منع می‌شود؛ اما یقیناً نه از بین رفته و نه نابود شده‌است، بلکه حیاتِ فعالی را حفظ کرده که به نقدِ سخت‌گیرانه‌ی اگو می‌پردازد. همان‌گونه که در فصل چهارم زمانی که به این می‌پردازیم که چگونه دوسویه‌گی<sup>۱</sup> مسیری برای جدال اخلاقی پیشنهاد می‌دهد، خواهیم دید که این تنها راه مدیریتِ نابودگری نزد فروید نیست.

به یک معنا، فروید سوالی مشابه سوال من می‌پرسد، چه چیز ما را به جستجوی راهی برای محافظت از زندگی دیگری وا می‌دارد؟ اما او سوال را منفی طرح می‌کند: چه چیزی در حیاتِ روانی، اگر چیزی هست، ما را از رساندن آسیب برحذر می‌دارد درست زمانی که در مغاک آرزوی کشتن گیر افتاده‌ایم؟ اما آلترناتیوی درون تفکر روان‌کاوانه وجود دارد که به طریق دیگری سوال را صورت‌بندی می‌کند: چه نوع انگیزه‌ای درون حیاتِ روانی ما جان می‌گیرد وقتی فعالانه در پی حفاظت از زندگی دیگری هستیم؟ با رجوع به مسئله‌ی جایگزینی می‌توانیم بررسییم: چگونه اشکال آگاهانه‌ی جایگزینی آنچه را که می‌شود «احساسات اخلاقی»<sup>۲</sup> نامید، تغذیه می‌کنند؟ چه چیزی شرط امکان گذاشتن خود جای دیگری است بدون آنکه دقیقاً جای او را اتخاذ کنیم؟ و چه چیز ممکن می‌گرداند دیگری را جای شخص دیگری بنشانیم بی‌آنکه دقیقاً

<sup>۱</sup> ambivalence

<sup>۲</sup> Moral sentiments

محاط بر آن گردد؟ چنین اشکالی از جایگزینی شیوه‌هایی را آشکار می‌سازد که زندگی‌ها از همان آغاز به یک‌دیگر متصل‌اند و این بینش راهی پیش پای ما می‌گذارد تا بفهمیم هر چارچوب اخلاقی‌ای که پیشه کنیم تفاوتی در اینکه از کدام زندگی محافظت کنیم، ایجاد نمی‌شود.

ملانی کلاین<sup>۱</sup> بحثی روان‌کاوانه به فلسفه‌ی اخلاق در رساله‌اش تحت عنوان «عشق، گناه و ترمیم»<sup>۲</sup> می‌افزاید. او به‌طور دقیقی در دینامیک عشق و نفرت موقعیتی را می‌یابد که بین روان‌کاوی اجتماعی و فردی هم‌گرایی ایجاد می‌شود. کلاین بیان می‌کند که میل به شادکردن دیگران با «احساسات قوی مسئولیت و دل‌نگرانی» گره خورده‌است و «هم‌دردی اصیل با دیگران» به معنای «گذاشتن خودمان در جای آن‌ها» به شمار می‌رود. در چنین حالتی، «این همان‌انگاری»<sup>۳</sup> ما را چنان به یک‌دیگر نزدیک می‌کند که می‌توانیم به امکان دیگرخواهی نزدیک شویم. او می‌نویسد: «اگر گنجایش آن را داشته باشیم که خودمان را با فردی که دوست داریم این‌همان کنیم، می‌توانیم از احساسات و تمایلات خودمان بگذریم و بنابراین برای زمانی احساسات و تمایل او را در اولویت قرار دهیم». این حالت نادیده‌گیری تام‌وتمام خود

---

Melanie Klein<sup>۱</sup>

Love, Guilt and Reparation<sup>۲</sup>

معادل reparation از متون روان‌کاوی، جبران گذاشته شده‌است. در این متن به دو دلیل واژه‌ی ترمیم انتخاب شده‌است: (۱) جبران برآمده از نوعی گناه منفی‌ست. درحالی‌که مراد کلاین رسیدن به معنایی ریشه‌ای تر از گناه است که وجه سازنده دارد و موجب برانگیختن کنشی اخلاقی می‌شود. (۲) جبران ماهیتی دفعی دارد اما ترمیم در این متن فرآیندی همیشگی‌ست و نه تنها در قبال دیگری که پیش از آن در قبال خود. از سوی دیگر ترمیم در این متن با ایده‌ی جایگزین‌پذیری در نسبت است. به این معنا نیازی نیست تا حتماً خود من آسیبی زده باشم تا در پی جبران آن برایم، من به ترمیم همه‌ی الگوهای نهادی، رفتاری خواهم پرداخت که بالقوه آسیب‌رسان است.

identification<sup>۳</sup>

نیست، زیرا هنگام جستجوی خوشحالی دیگری ای که دوست داریم، خود را در رضایت او نیز سهیم می‌دانیم. در کنش اولویت‌دهی به دیگری قسمی نیابت شکل می‌گیرد: «ما آنچه (خواست خود) را از طریقی از دست دادیم، از طریق دیگر (تماشای رضایت دیگری) به دست می‌آوریم»<sup>۱</sup>.

در این قسمت از متن، کلاین پانوشتی می‌نویسد که با چنین تأکیدی همراه است: «همان‌گونه که در آغاز گفتم تعامل همیشگی ای میان عشق و نفرت درون هر یک از ما وجود دارد»<sup>۲</sup>. بحث از زندگی نیابتی چنین تأملی به همراه آورد یا شاید برای آنکه جداگانه درباره‌ی گفتار عشق سخن بگوید، نیاز بوده‌است تا از حیث شکلی آن را از صفحه‌ی مربوط به گفتار پرخاشگری جدا سازد. در هر صورت، هر دو گفتار به سمت همگراشدن در چند پارگراف بعد دوباره باز می‌گردند. در پانوشت او تأکید می‌کند که اگرچه اکنون بر عشق متمرکز شده‌است، اما می‌خواهد روشن سازد که پرخاشگری هم‌زمان حاضر است و هم پرخاشگری هم نفرت می‌توانند مولد باشند و نباید تعجب کنیم که مردم قابلیت مشابهی در بروز دیگر احساسات خود دارند. او به روشنی بیان می‌کند که در بخشیدن به دیگران و حتی حمایت از آنها، شیوه‌هایی را اتخاذ می‌کنیم که والدین‌مان آنگونه با ما رفتار کرده‌اند یا فانتزی‌ای را در پیش می‌گیریم حاوی اینکه دوست داشتیم چگونه با ما رفتار شود. او هر دو گزینه را باز نگه می‌دارد و می‌نویسد: «نهایتاً با گذشت از خود برای دیگری

---

Melanie Klein and Joan Riviere, "Love, Guilt, and Reparation," in Melanie Klein and Joan Riviere, *Love, Hate, and Reparation*, New York: Norton, ۱۹۶۴, ۶۶

<sup>۲</sup> همان، ۶۶، پانوشت ۱

دوست‌داشتنی مان و با این همان‌کردنِ خودمان با او، نقش والدین خوب را بازی می‌کنیم و با فرد مورد علاقه‌ی خود به‌گونه‌ای رفتار می‌کنیم که در آن زمان احساس می‌کردیم والدین مان آن‌گونه رفتار می‌کنند یا ما می‌خواستیم که آن‌گونه رفتار کنند».

بنابراین اگرچه او به ما گفته است که «هم‌دردیِ اصیل<sup>۱</sup>» با دیگری ممکن است و این به معنای آن است که «توانایی درک دیگری را همان‌گونه که هست و احساس می‌کند، داریم»؛ این هم‌دردی از خلال این همان‌کردن برقرار می‌شود. به این معنا ما نقشی را درون صحنه‌ای خیالی، شب‌وار و وهمی<sup>۲</sup> بازی یا دوباره بازی می‌کنیم که نقش کودک یا والد است به آن‌گونه‌ای که بودند یا به آن‌گونه‌ای که باید می‌بوده‌اند و این تمایلِ شخص بوده است. در واقع کلاین بیان می‌کند که «هم‌زمان، ما هم‌چنین نقش کودک خوبی را برای والدین‌اش بازی می‌کنیم، چیزی که دوست‌داشتیم در گذشته باشیم و اکنون در حالِ اجرایش هستیم»<sup>۳</sup>. بنابراین اجازه دهید یادآور شویم که در دقیقه‌ای که کلاین آن را به مثابه‌ی این همان‌کردن نیابتی<sup>۴</sup> معرفی می‌کند و این همانی ضروری است تا موفق شویم دیگری را خوشحال کنیم یا به او در برابرِ خودمان اولویت اخلاقی ببخشیم؛ ما مشغول بازی و دوباره برقرارکردنِ برخی از دست‌دادن‌های برای‌شان سوگواری نکرده هستیم؛ برخی آرزوهای به اتمام نرسیده. او این بحث را این‌گونه به پایان می‌برد: «با وارونه‌کردن یک موقعیت،

---

Genuine sympathy<sup>۱</sup>

phantasmatic<sup>۲</sup>

همان، ۶۷<sup>۳</sup>

Vicarious identifying<sup>۴</sup>

با دیگری به مثابه‌ی والدینی خوب رفتار می‌کنیم و در فانتزی آرزوی عشق و نیکی والدین مان را خلق می‌کنیم و از آن لذت می‌بریم».

در این مرحله روشن نیست که ما این عشق را داشته‌ایم و وقتی بزرگ‌تر شده‌ایم از دست داده‌ایم یا اینکه صرفاً در سودای این عشق بوده‌ایم درحالی‌که واقعاً آن را نداشته‌ایم (یا حداقل همه‌ی آرزوهای ما اطفاننده است). به نظر می‌رسد که اکنون این مسئله است که آیا در وضعیت‌های نیابتی و بخشش ما در حال سوگواری برای آن چیزی هستیم که زمانی آن را داشته‌ایم یا در عوض در حال آرزو کردن برای گذشته‌ای هستیم که هرگز نداشته‌ایم یا اینکه کمی از هر دو حالت را تجربه می‌کنیم.

در جایی که کلاین بحث خود درباره‌ی پرخاشگری را از پانوشته‌ها به خود متن برمی‌گرداند، می‌نویسد: «اما عمل کردن به مثابه‌ی والدینی خوب در قبال دیگری می‌تواند شیوه‌ای برای سرکردن با ناامیدی‌ها و رنج‌های گذشته باشد. شکوه‌های ما از والدینی که ما را ناامید کرده‌اند، به همراه احساساتی آکنده از نفرت و انتقامی که شکوه‌ها درون ما می‌کارند و باز به همراه احساساتی از گناه و ناامیدی که از این نفرت و خشم سر بر می‌آورد زیرا از والدینی آسیب دیده‌ایم که هم‌زمان دوست‌شان داشتیم، همه را با هم در فانتزی و با گذشته‌نگری (در حالی که برخی از زمینه‌های نفرت از بین رفته است) از طریق بازی کردن



هم‌زمانِ وجوهی از والدینِ دوست‌داشتنی و فرزندانِ دوست‌داشتنی، حل می‌کنیم»<sup>۱</sup>.

بنابراین بحثی که با تأکید بر امکانِ هم‌دردیِ اصیل از طریق این همان‌کردن آغاز کند، به بسط این ایده راه می‌برد که چگونه در رفتارکردنِ نیک با دیگران و جستجویِ امن‌کردنِ خوشبختی‌شان، هر کدام از ما شکوه‌هایمان را باز تکرار می‌کنیم علیه کسانی که به اندازه‌ی کافی ما را دوست نداشتند یا دوست‌داشتن‌شان را از دست داده‌ایم، بی‌آنکه بپذیریم.

هم‌زمان، بنابر این منطق، شخص می‌تواند اکنون کودک خوبی باشد که قبلاً نبوده یا نمی‌توانسته باشد زیرا امواج پرخاشگری همه‌ی تلاش‌های اولیه برای خوب بودن را در خود مستغرق ساخته‌است. بنابراین من با ازدست‌دادن‌ها و شکوه‌هایم، آن‌گونه که بوده‌اند، درگیرم یا درحالِ ترمیمِ حس گناهم هستم، زمانی که به چیزی که کلاین آن را «هم‌دردیِ اصیل» می‌داند، می‌پردازم. من دیگری را مقدم می‌دانم، اما صحنه‌ی من همه‌ی نقش‌هایی را که من یا تو می‌توانیم بازی کنیم، تعیین می‌کند. شاید همه‌اش آسان به نظر برسد. من صرفاً خود را شریکِ حس رضایتی می‌کنم که به دیگری می‌بخشم، زیرا او را دوست دارم و آنچه او احساس می‌کند، من هم احساس می‌کنم: هم‌دردیِ اصیل ممکن است و احساس، متقابل است. بساطتِ این صورت‌بندی زیر سوال می‌رود به محض اینکه می‌پرسیم آیا با شخصی که من به او عشق می‌ورزم می‌توان به دور از آن سناریوهایی که می‌چینم روبه‌رو شد یا نه: آیا تلاش من در

<sup>۱</sup> همان

راستایِ بازسازی آن چیزیست که از دست داده‌ام یا آنچه هرگز نداشته‌ام یا آشتی با گناهی که کرده‌ام هنگامی که به دنبالِ نابودی دیگری حتی تنها در فانتزی‌ام گشته‌ام یا هنوز می‌گردم؟ آیا هم‌دردی من بواسطه‌ی حس گناه و ازدست‌دادنِ خودم برانگیخته می‌شود یا هم‌دردی من زمانیست که در خوشبختیِ دیگری که به او کمک کرده‌ام، شریک می‌شوم؟ «من» و «تو» به اندازه‌ای که ممکن بود فکر کنیم از هم متمایزیم؟ اگر من و تو درحالِ شریک‌کردن هم‌دیگریم، دقیقاً چه چیزی را به اشتراک می‌گذاریم؟ آیا من و تو تاحدی توسط فانتزی‌ای که در آن ظاهر می‌شویم، مبهم‌ایم؟

زمانی که کلاین این بحث را با این ادعا خاتمه می‌دهد که «ترمیم کردن» برای عشق بنیادیست، راه دیگری پیش پای ما می‌گذارد که به هم‌دردی فکر کنیم. درست همان وقتی که در قبالِ دیگری احساس هم‌دردی می‌کنم برای اینکه محرومیت و ازدست‌دادن‌اش را ترمیم کنم، درحالی که پیش‌تر ترمیم نشده‌است؛ به نظر می‌رسد درحالِ ترمیم آنچه که نداشته‌ام هستم یا دارم نشان می‌دهم که چگونه می‌بایست از من مراقبت می‌شد. به عبارت دیگر من به سوی دیگری گام برمی‌دارم، اما خودم را ترمیم می‌کنم و هیچ یک از این دو بدون هم نمی‌تواند اتفاق بیفتد. اگر این‌همانی به معنایِ بسطِ ازدست‌دادن‌های من باشد، تا چه میزان به مثابه‌ی مبنایی برای هم‌دردی «اصیل» عمل می‌کند؟ آیا همیشه چیزی «غیراصیل» در تلاش برای شادکردنِ دیگری وجود دارد؟

چیزی که از خود ما پُر شده باشد؟ و آیا به این معنا این‌همانی با دیگری هرگز موفق نیست اگر امکانش مشروط به فانتزیِ خودترمیم‌گری<sup>۱</sup> باشد؟

کلاین در این فرازاها بر شکوه و گناه تمرکز می‌کند. اما شکوه تنها در پرتو این ادعا معنا دارد که کسی در گذشته محروم شده باشد. محرومیت ممکن است شکلِ ازدست‌دادگی به خود بگیرد (من قبلاً عشقی را داشته‌ام که از من گرفته شده)، یا ممکن است به شکلِ سرزنش درآید (من هرگز چنین عشقی نداشته‌ام و مطمئناً می‌بایست چنین عشقی می‌داشتم). گناه در این فرازاها با احساساتِ نفرت و پرخاشگری مرتبط است. مهم نیست که شخص واقعا به پدر و مادرش آسیب رسانده باشد یا پدر و مادر به او، فانتزی عمل می‌کند و کودک همیشه نادان است در قبال اینکه آنچه رخ داد فانتزیِ نابودگری بوده یا یک عمل واقعی. حضور ادامه‌دار والدین نه دلیلِ حی و حاضری است که کودک قاتل نیست و نه سندی بر این که والدین با علت‌های طبیعی مرده‌اند. برای کودک شخصِ کشته‌شده‌ای وجود دارد که به شیوه‌ی کم‌تر یا بیشتر آشکاری گاهی زیر یک سقف به زندگی با وی ادامه می‌دهد و گاهی کودک خود شخصِ کشته‌شده‌ای است که به گونه‌ی غیر آشکاری زندگی می‌کند (شخصیت اُرادک کافکا در «نگرانی مرد خانواده»<sup>۲</sup>). در واقع، نمی‌توانید مسیرِ ترمیم‌کننده‌ی این‌همانی را دریابیم، مگر آنکه نخست به این‌همانی هم‌دلانه<sup>۳</sup> توجه کنیم. بنابراین نظر کلاین، این قسم این‌همانی از تلاش برای بازی‌کردن دوباره‌ی نقش‌ها و

---

Phantasy of self-reparation<sup>۱</sup>

Man Family a of Cares The<sup>۲</sup>

Sympathetic identification<sup>۳</sup>

معکوس کردنِ صحنه‌هایِ ازدست‌دادن، محرومیت و نفرت منتج می‌شود؛  
نفرتی که از وابستگیِ مذاکره‌ناپذیر<sup>۱</sup> برمی‌آید.

کلاین می‌نویسد: «اثر تحلیلی-روانکاوانه‌ی من مرا قانع کرد که زمانی که در ذهن کودک تعارضی میان عشق و نفرت سر بر می‌آورد و ترس ازدست‌دادنِ شخصِ دوست‌داشتنی فعال می‌شود، گام مهمی در رشد اتفاق می‌افتد»<sup>۲</sup>. مسئله این واقعیت است که فانتزیِ نابودکردنِ مادر موجب ترسِ ازدست‌دادنِ شخصِ محبوبی که کودک بنیاداً به او وابسته است، می‌شود. نابودکردنِ مادر می‌تواند شرایطِ هستیِ شخص را به مخاطره بیاوراند. دو زندگی به نظر می‌رسد به هم پیوند خورده‌اند: «در ناخودآگاهِ ذهن گرایشی به خلاصی از دست مادر وجود دارد که با میلِ فوری‌اش برای نگاه‌داشتنِ او تا ابد مواجه می‌شود»<sup>۳</sup>. کودک موجود محاسبه‌گری نیست. در نخستین سطوح رشد، بازشناسی‌ای وجود دارد که زندگی من به زندگی دیگری گره خورده است و اگرچه فرم این وابستگی در زندگی اجتماعی تغییر می‌کند، من می‌خواهم بگویم که این وابستگی مبنایی روان‌کاوانه برای نظریه‌ای درباره‌ی پیوند اجتماعی است. اگر ما به دنبال محافظت از زندگی خود هستیم، تنها به این خاطر نیست که علاقه‌ی من به انجام چنین کاری است یا من شرط بسته‌ام که حفاظت از زندگی دیگری نتایج بهتری برای من به دنبال می‌آورد. بلکه به این خاطر است که ما به هم‌دیگر در پیوندی اجتماعی گره خورده‌ایم که مقدم بر و امکان‌بخشِ زندگی‌های

---

<sup>۱</sup> Non-negotiable dependency

<sup>۲</sup> همان، ۶۵

<sup>۳</sup> همان، ۹۱

ماست. زندگی من از زندگی دیگری جدا نیست و این شیوهی عملکرد فانتزی درون زندگی اجتماعی است.

گناه نمی‌بایست که صرفاً شیوه‌ای جهت تصدیق نابودگریِ شخص فهم گردد، بلکه می‌بایست به مثابه‌ی مکانیزمی برای حفاظت از زندگی دیگری فهمیده شود. دیگری‌ای که از نیاز ما و وابستگی ما پدیدار می‌شود و به این معنا زندگی ما نمی‌تواند بدون زندگی دیگری باشد. در واقع زمانی که گناه به سمت کنشی حفاظت‌جویانه می‌چرخد، مطمئن نیستم که دیگر چقدر اسمش گناه باشد. اگر هنوز هم از اصطلاح گناه استفاده کنیم، می‌توانیم جمع‌بندی کنیم که «گناه» به‌گونه‌ی تعجب‌آوری موله است یا اینکه شکل موله‌ش «ترمیم» است؛ اما «محافظت کردن» وجه دیگری است که معطوف به آینده‌ست، قسمی مراقبت‌پیش‌دستانه یا شیوهی عطف توجه به زندگی دیگری که فعالانه در پی آن است تا جلوی آسیبی را بگیرد که ممکن است خود ما یا دیگران عاملش باشیم. البته، ترمیم سفت و محکم به آنچه که در گذشته اتفاق افتاده، گره نخورده است: ممکن است آسیبی را لحاظ کند که صرفاً میل داشتم وارد کنم اما نکردم. با این حال به نظر می‌رسد «محافظت کردن» کار دیگری انجام می‌دهد، شرایطی را برقرار می‌سازد که به یک زندگی امکان زیستنی شدن می‌بخشد، حتی امکان اینکه شکوفا شود. در این معنا محافظت کردن<sup>۱</sup> صرفاً به معنای بازداشتن از خطر<sup>۲</sup> نیست، بلکه پیش از آن قرار می‌گیرد: محافظت از خطر دنبال راهی برای ایمن کردن زندگی‌ای است که اکنون هست، اما محافظت کردن شرایط شدن آن

---

<sup>۱</sup> safeguarding

<sup>۲</sup> preserving

زندگی را مد نظر دارد، شرایطِ زیستنی شدنِ آن، آینده‌ی آن؛ آینده‌ای که محتوای آن زندگی و زیستنی شدنِ آن نه تثبیت شده و نه به تمامی پیش‌بینی شده‌است؛ آینده‌ای که خودتعیین‌بخشی‌اش چونان امری بالقوه پدیدار می‌شود.

کلاین مکرراً بازگو می‌کند که نوزاد احساسِ خشنودیِ عجیبی در آغوش مادر دارد و درعین حال انگیزشِ قوی‌ای برای نابودکردن. نوزاد در حضورِ تمایلاتِ پرخاشگرایانه‌اش می‌ترسد که «ابژه‌ی موردِ علاقه‌اش را که بیشترین نیاز را به او دارد و خودش را وابسته به آن می‌بیند، از بین ببرد»<sup>۱</sup>. در دقیقه‌ای دیگر نوزاد نه تنها درقبالِ ازدست‌دادنِ مادر احساسِ گناه می‌کند که دچار «آشفته‌گی‌ای»<sup>۲</sup> می‌شود که نمایانگر اضطرابی ست برآمده از احساسِ رهاشدگی بنیادی.

او می‌نویسد: «در تحلیل نهایی این ترس که ممکن است شخصِ موردِ علاقه‌ی من (مادر) در فانتزی بواسطه‌ی جراحاتی که به او وارد می‌شود، بمیرد؛ وابستگی به آن را تحمل ناپذیر می‌کند»<sup>۳</sup>. این وابستگیِ تحمل‌ناپذیر هم‌چنان ادامه می‌یابد و پیوندی اجتماعی را ترسیم می‌کند که هرچقدر هم تحمل‌ناپذیر می‌بایست حفظ شود. آنقدر تحمل‌ناپذیر است که موجب سربرآوردنِ میلی خواهان‌گشتن شود، اما اگر یک سمّتِ وابستگی خواهان پایان‌دادن به آن باشد، با توجه به خودِ وابستگی به یک‌دیگر، هر دو منهدم خواهند شد.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> همان، ۶۱-۶۲

<sup>۲</sup> distress

<sup>۳</sup> همان، ۸۳

<sup>۴</sup> Lauren Berlant and Lee Edelman, *Sex, or the Unbearable*, Durham, NC: Duke University

Press,

۲۰۱۳

باید به این موضوع مهم و شاید متناقض توجه کنیم که میل به بخشیدن به دیگری و نشان دادن از خودگذشتی در قبال او از این بازشناسی برمی آید که اگر شخص او را نابود کند، زندگی خود را به مخاطره افکنده است. بنابراین کودک شروع به ترمیم رابطه ای می کند که آن را برهم زده یا چنین تخیل می کند، یا حتی شروع به ترمیم رابطه ای می کند که برهم زدنش نزدیک است و بنابراین با نابودگری از خلال ترمیم مواجه می شود.

اگر در جستجوی ترمیم او برآیم، خودم را در مقام آسیب زدن به او می بینم یا شاید در مقام وضع قتل در سطحی فیزیکی. به این ترتیب، من نابودگری ام را انکار نمی کنم، بلکه به دنبال وارونه کردن اثرات آسیب زنده اش می گردم. این به این معنا نیست که نابودگری بدل به ترمیم کردن شده، بلکه به این معناست که من ترمیم می کنم به گونه ای که انگار بواسطه نابودگری برانگیخته شده ام یا دقیقاً به این خاطر که نابودگر هستم. هر از خودگذشتگی ای که نشان می دهم بخشی از مسیر ترمیم کردن من است و این ترمیم هنوز راه حلی موثر نیست. نظریه پرداز ادبی فمینیست، ژاکلین رز می نویسد که «ترمیم کردن می تواند توان انجام هر کاری را تقویت کند» و به علاوه ترمیم کردن گاهی در نظریه ی کلاین نیز امری بسطیابنده است، اگر امری جبرانی، دستوری و الزامی نباشد.<sup>۱</sup> ترمیم کردن خطا پذیر است و می بایست از تلاش برای تکرار کردن یا انکار کردن گذشته متمایز شود. انکار متوهمانه ی گذشته می تواند به معنای انکار پیوند با

Jacqueline Rose, "Negativity in the Work of Melanie Klein," in *Why War?: Psychoanalysis,*

*Politics, and the Return to Melanie Klein*, London: Blackwell, ۱۹۹۳, ۱۴۴

میراثِ روانی وابستگی و پریشانی و وارونه کردن آن باشد و شرایطی انزواجویانه تولید کند.

فروید با تمرکز بر وجدان/آگاهی و گناه به مثابه‌ی ابزارهایی که رانه‌ی مرگ را به استخدام خود درمی‌آورند، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان پاسخی روان‌کاوانه به کنترل پیامدهای منفی نابودگری داد: آگو از طریق سوپرایگو مسئول بررسی اعمال رانه‌ی مرگ می‌شود. سوپرایگو سخت‌گیرانه با دستوراتی اخلاقی، تنبیهاتی خشن و داوری‌های قطعی درباره‌ی شکست مو را از ماست بیرون می‌کشد. اما در این منطق که تکانه‌های نابودگریِ شخص از طریق درونی‌سازی کنترل می‌شوند، به نظر می‌رسد در نهایت سر از وجدانِ خود-آزار<sup>۱</sup> یا آنچه‌نجان که در فروید می‌بینیم نارسیسیسم منفی برمی‌آوریم.

اما در کلاین این وارونه‌سازی رو به درون، این دیالکتیکِ منفی، امکان دیگری را تولید می‌کند: تکانه‌ی حفاظت از زندگی دیگری. گناه به تمامی خودارجاع نیست، بلکه راهی است که از ارتباط با دیگری محافظت می‌کند. به تعبیر دیگر، گناه دیگر فرمی از نارسیسیسم منفی که پیوند اجتماعی را می‌گسلاند نیست، بلکه موجب مفصل‌بندی آن می‌شود. کلاین ما را متوجه مسیر مهمی می‌کند که در آن گناه، تکانه‌ی نابودگری را در راستای حفاظت از دیگری و خودم هدایت می‌کند؛ کنشی که پیش فرض می‌گیرد نمی‌توان بدون فکرکردن به زندگی دیگری، به زندگی شخص فکر کرد. برای کلاین، این ناتوانی در نابودکردن زندگی شخص بدون نابودکردن زندگی دیگری، در سطح فانتزی

---

Self-lacerating<sup>۱</sup>



عمل می‌کند. اگرچه این روایت ناظر بر رابطه‌ی نوزاد و مادر است، می‌توانیم بگوییم که این فرم دوسویه‌ی پیوند اجتماعی فرم کلی‌تری به خود می‌گیرد به محض آنکه ممنوعیت علیه کُشتن اصل سامان بخشِ قسمی در اجتماع بودن<sup>۱</sup> می‌شود؟ هر چه باشد، آن شرط اولیه‌ای که بواسطه‌ی آن بقا از طریق وابستگی همیشه تاحدودی تحمل‌ناپذیر تضمین می‌شود، ما را در گذر زمان رها نمی‌کند؛ در واقع معمولاً با افزایش سن ما شدت می‌یابد و اشکال جدیدی از وابستگی را پدید می‌آورد که یادآور شکل نخستین آن است؛ به‌طور مثال مسئله‌ی اسکان و ترتیبات نهادی آن به‌دست مسئولین امر، اگر وجود داشته‌باشند. می‌شود در طرحی پیامدمحور دید که چگونه هر یک از ما به این نتیجه می‌رسیم که به‌نفع‌مان نیست اگر در فکر کشتن کسانی باشیم که احساس ناخوشایند یا دوسویه‌ای به آن‌ها داریم، چرا که همان کسان ممکن است همان ایده را در قبال ما داشته‌باشند و تصمیم بگیرند که زندگی ما یا زندگی دیگری را سلب کنند. بنابراین نمی‌توانیم با چنین قاعده‌ای به‌گونه‌ای جهان‌شمول به سامان امور پردازیم، مگر آنکه عقلانیتی که ما را به‌مثابه‌ی انسان‌شناسایی می‌کند و جهان را سکونت‌پذیر می‌سازد، به‌خطر بیاندازیم. در موقعیت‌های مختلف طرحی وجود دارد که از ما می‌خواهد کنش‌هایمان را با تصور دیگران در جایگاه خودمان یا فرافکنی خودمان در جایگاه دیگران تکرار کنیم و آن‌گاه در پرتو آزمون گفته‌شده به ارزیابی کنش‌مان پردازیم. در هر حال، برای کلاین ما از همان گام نخست و بدون هیچ‌تعمدی در موقعیت جایگزینی خودمان با دیگری و یافتن خودمان به‌مثابه‌ی کسانی که جایگزین می‌شوند، هستیم و ظنین

---

sociality<sup>۱</sup>

این جایگزینی در طول زندگی بزرگسالی نیز به گوش خواهد رسید: من تو را دوست دارم، اما تو در واقع خودم هستی، بار گذشته‌ی ترمیم‌نشده‌ی من، محرومیت من و خوی نابودگری‌ام را حمل می‌کنی و من نیز بی‌شک این کار را برای تو انجام می‌دهم و به جای تو وزن تنبیهی را که تو هرگز دریافت نکردی متحمل می‌شوم. ما اکنون برای هم به مثابه‌ی جایگزین‌های اشتباه از گذشته‌های بی‌بازگشت هستیم. هیچ کدام از ما واقعاً هیچ‌وقت علاقه‌ای به ترمیم گذشته‌ای که نمی‌تواند ترمیم شود، نداشته‌ایم و برای همین اکنون اینجاییم و امیدوارانه لیوان دلپذیر شراب‌مان را با هم سهیم می‌شویم.

فروید در تمدن و ناخرسندی‌های آن به ما می‌گوید: «زندگی، آن گونه که آن را می‌یابیم، برای ما بسیار دشوار است»<sup>۱</sup>. به این معنا بشر به اشکال مخدر نیاز دارد (که البته شامل هنر هم می‌شود). حمل بار ازدست‌دادنی دادخواهی‌ناپذیر، وابستگی‌ای تحمل‌ناشونده و محرومیتی غیرقابل ترمیم در آنچه که «روابط» می‌نامیم، که در گذشته بوده و وجود خواهد داشت، موجب تداوم سناریوهایی مبتنی بر نیاز به ترمیم‌کردن و جستجوی ترمیم از خلال اشکال مختلف بخشیدن<sup>۲</sup> می‌شود. وجود قسمی پویایی‌پایدار در دو قطب بخشیدن و دریافت کردن یا محافظت‌کردن و ترمیم‌کردن، نشان می‌دهد همیشه تمایز روشنی میان این دو نیست: آن کسی که عمل می‌کند همیشه از آن کس که عملی روی آن واقع می‌شود، جدا نیست. شاید این ابهام از حیث اخلاقی و حسانی بارور، ما را به شیوه‌ای بالقوه مشترک می‌سازد.

Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, SE vol. ۲۱, ۱۹۳۰<sup>۱</sup>

giving<sup>۲</sup>

اگر هستی من برای ادامه داشتن به دیگری بستگی دارد، بله من اینجا هستم جدای از کسی که به آن بستگی دارم اما هم زمان و به گونه ای حیاتی آنجا نیز هستم: من به گونه ای مبهم هم در اینجا و هم در آنجا واقع شده ام، یا در تأمین معاش، یا در خوابیدن، یا در لمس و نگه داشته شدن. به تعبیر دیگر جدایی نوزاد از یک طرف یک واقعیت است، اما از حیث معنایی یک جدال است، یک مذاکره؛ اگر نگوئیم که یک پیوند ارتباطی. مهم نیست که تا چه میزان والدین خوب عمل کرده اند، همیشه میزانی پریشانی و کمبود رضایت وجود دارد، چراکه بدن آنها نمی تواند در یک دقیقه ی ممکن آنجا باشد. بنابراین نفرت در قبال کسی که به طرز تحمل ناپذیری به او وابسته ایم، بی تردید بخشی از آن چیزی است که تحت عنوان نابودگری اجتناب ناپذیر در روابط عاشقانه می شناسیم.

پس چگونه این نابودگری به یک اصل کلی تر برگردان می شود؟ اصلی که ما را به این پرسش برمی گرداند که چه چیز ما را از کشتن دور می کند و به محافظت از زندگی دیگری فرامی خواند؟ آیا هنوز هم می تواند این باشد که در نابودکردن دیگری، داریم خودمان را نابود می کنیم؟ اگر چنین است، به این خاطر است که این «منی» که هستم همیشه به گونه ای مبهم متمایز شده و مرز این تمایز یک جدال و مسئله ی همیشگی است. کلاین و هگل انگار با هم در اینجا هم گرا می شوند: من با تو مواجه می شوم اما آنجا با خودم مواجه می شوم، مثل آنکه تو تصویر نیاز به ترمیم من هستی؛ و من فقط خودم نیستم بلکه شبیحی ام که از تو پذیرا شده ام، شبیحی که در جستجوی تاریخی است متفاوت از تاریخی که تو داشته ای.

بنابراین، «من» در جهانی زندگی می‌کند که وابستگی تنها در صورت ریشه‌کن کردن خود، ریشه‌کن می‌شود. وجوهی از حقیقت پایداری زندگی در عنفوان خودش، از زندگی‌های سیاسی ما و هم‌چنین از اشکال جدا شدن و قطع نسبت کنش با خود<sup>۱</sup> خبر می‌دهد که از روی آنها فانتزی‌های خودبسندگی حاکم متولد می‌شود<sup>۲</sup>. به همین دلیل است که زُز پیشنهاد می‌کند اگر می‌خواهیم از وقوع جنگ جلوگیری کنیم، می‌بایست به اشکال خودپیروزی‌پنداری<sup>۳</sup> «ریشخند» بزنییم و «شکست» در پیش را نشان دهیم<sup>۴</sup>.

ممکن است فکر کنیم که همدردی «اصیل» به این نیاز دارد که خودم را کاملاً جدای از تو بفهمم، اما در واقع می‌تواند به توانایی من در اینکه خودم نباشم، نیاز داشته باشد؛ به این معنی که بازی نقش و عملکرد به جای دیگری بخشی از من است؛ چیزی که به من اجازه می‌دهد با تو هم‌دردی کنم و به همین خاطر است که در این همانی من از خودم در تو فراتر می‌روم و هزینه‌ای که تو باید پرداخت کنی را برعهده می‌گیرم. بنابراین ما در یک‌دیگر جا خوش کرده‌ایم. من نه تنها رسوبی از همه‌ی کسانی هستم که دوست داشته‌ام و ازدست داده‌ام،

<sup>۱</sup> Deflection: این واژه به شکست، انحراف در مسیر، انکسار و معادلاتی از این دست برگردانده شده است. در ترجمه‌ی این واژه در واژه‌نامه کمبریج آمده است که این واژه زمانی به کار می‌رود که شما جلوی برخورد چیزی را که معطوف به شما شده است، می‌گیرید. با توجه به زمینه‌ی متن، باتلر می‌خواهد از فانتزی‌ای صحبت کند که بواسطه‌ی این موضوع سر برمی‌آورد که ما خودمان را جدا از دیگران و سواي پیامدهایی که کنش ما در قبال دیگران پدید می‌آورد، فرض می‌کنیم؛ فانتزی خودبسندگی حاکم. به همین دلیل برگردان این واژه به صورت قطع نسبت کنش با خود مناسب به نظر رسید.

<sup>۲</sup> کلاین تأکید می‌کند که رابطه‌ی نوزاد با مادرش همان رابطه‌ی او با زندگی‌ست. او نمی‌گوید که این رابطه، رابطه با زندگی مادر یا زندگی خودش است. به این ترتیب، «زندگی» دقیقاً عملکرد آن ارجاع مبهم است. زندگی خودش، زندگی دیگری، هر دو «زندگی» نام دارند.

<sup>۳</sup> triumphalism

<sup>۴</sup> Rose, "Negativity," ۳۷

بلکه برجای مانده‌ام از تمام کسانی که مرا به‌خوبی دوست نداشته‌اند، و هم‌چنین کسانی که تصور می‌کنم در محافظت از من در برابر پریشانی اولیه‌ی تحمل‌ناپذیرِ درگیر با بقا موفق عمل کرده‌اند و مرا دور از گناه (و اضطراب) مشقت‌باری نگه داشته‌اند که از قوه‌ی نابودگریِ خشم من برمی‌آمد. و من تلاش می‌کنم فردی باشم که در جستجویِ شرایطِ امن کردن زندگیِ توست و تو را از هر خشمی نجات دهم که در قبالِ وابستگی‌ای حس می‌کنی که گریزی از آن نداری. در واقع همه‌ی ما کم‌تر یا بیشتر با خشمی در قبالِ وابستگی‌ای زندگی می‌کنیم که نمی‌توانیم از آن رها شویم، مگر آنکه از خود شرایط زندگی اجتماعی و روانی رها شویم.

اما اگر می‌توانیم این وابستگی را در زندگی شخصی و اشکالِ صمیمیِ وابستگی تصور کنیم، نمی‌توانیم بفهمیم که به نهادها و اقتصادهایی نیز وابستگی داریم که بدون آنها نمی‌توانیم موجوداتی باشیم که هستیم؟ به‌علاوه این چشم‌انداز نظری برای فکرکردن درباره‌ی جنگ، خشونت سیاسی یا وانهادن جمعیت‌ها در برابر بیماری یا مرگ چه در چپته دارد؟ شاید ادراک اخلاقی‌ای که کشتن را ممنوع می‌کند می‌بایست در هیئتِ یک اصلِ سیاسی قوام یابد که در جستجویِ حفاظت از زندگی‌ها به‌میانجیِ ابزارهای نهادی و اقتصادی‌ست و این کار را به‌گونه‌ای سامان دهد که هر تمایزی بین جمعیت‌هایی که همواره دادخواهی‌پذیرند و آنهایی که این‌گونه نیستند، به شکست بیانجامد.

در فصل بعد امیدوارم نشان دهم که مفهوم گسترده و پایدارِ یک زندگیِ دادخواهی‌پذیر مستلزم بازبینی در تصورات‌مان از برابری در قلمروهای

زیست‌سیاست و منطق جنگ است. مسئله فقط این نیست که در پی ترمیم آسیبی باشیم که وارد کرده‌ایم (هرچند این امر حیاتی‌ست)، یا حتی ترمیم آسیبی که فکر می‌کنیم وارد کرده‌ایم. مسئله این است که از آسیب‌هایی که در راه هستند، پیش‌گیری و بر ضد آن اقدام کنیم. به این منظور، شکل‌پیش‌گیرانه‌ی ترمیم‌کردن می‌بایست فعال شود؛ شکل‌زیای‌حفاظت از زندگی موجود با آینده‌ای ناشناخته<sup>۱</sup>. می‌شود گفت: بدون آینده‌ای گشوده، یک زندگی تنها وجود دارد اما زیستی نیست. ادعای من این است که ما گاه‌به‌گاه به این دلیل از خشونت نمی‌پرهیزیم که محاسبه می‌کنیم کس دیگری ممکن است با خشونت با ما رفتار کند و بنابراین به نفع ما نیست که با خشونت رفتار کنیم. دلیل در بیشتر مواقع این است که در شرایط اجتماعی پرتنش، زمینه‌ای برای شکل‌گیری سوژه درون جهان ضمایر فراهم است: این «منی» که هستم در واقع اجتماعی و متصل به جهانی اجتماعی‌ست که از قلمرو آشنایی من فراتر می‌رود و ضرورتاً و متوسعاً غیرشخصی‌ست. به من در گام نخست در ذهن دیگری فکر شده‌است؛ به مثابه‌ی «تو» یا به مثابه‌ی یک ضمیرِ واجد جنسیت و این ایده‌پردازیِ تصویریِ شبح‌وارِ وهم‌آلود<sup>۲</sup> موجب تولد من به مثابه‌ی یک موجود اجتماعی گشته‌است. حق‌شناسی من بی‌شک با مقداری خشم فهم‌ناشدنی آمیخته است. و دقیقاً در همین جاست که اخلاق پدیدار می‌شود، زیرا که من به حفاظت از آن پیوندهای اجتماعی پرتنشی پیوند خورده‌ام که بدون آن‌ها خودم وجود ندارم و نمی‌شود موضوع تفکر قرار بگیرم. بنابراین مسئله‌ی

---

David Eng, "Reparations and the Human," *Columbia Journal of Gender and Law* ۲۱:۲, ۲۰۱۱

phantasmatic<sup>۳</sup>

کارکردن با تنش و احساس متضاد خواهان مذاکره واجد اهمیت است تا خشم از گرفتن اشکالِ خشن دور بماند.

اگر همه‌ی زندگی‌ها به‌گونه‌ای برابر دادخواهی‌پذیر در نظر گرفته شوند، آنگاه شکلِ جدیدی از برابری به فهم از برابری اجتماعی عرضه می‌گردد که با اداری حیات اقتصادی و نهادی امور در پیوند است. این شکلِ جدید با نابودگری بالقوه‌ی ما کُشتی می‌گیرد، یک نیرو علیه یک نیرو. چنین شکلی می‌تواند متفاوت از حمایت از آسیب‌پذیرها بواسطه‌ی تقویت اشکالِ قدرتِ قیم‌مآبانه باشد. هر چه باشد یک استراتژی پدرسالار همواره دیر از راه می‌رسد و در خطاب کردنِ تولید انبوه و هر کدام از یک سنخ آسیب‌پذیری شکست می‌خورد. اما اگر یک زندگی از ابتدا دادخواهی‌پذیر به شمار آید؛ زندگی‌ای که به‌گونه‌ای بالقوه ممکن است از دست برود و برای ازدست‌دادنش سوگواری صورت می‌گیرد، آنگاه خود جهان به‌گونه‌ای سامان می‌یابد که جلوی این ازدست‌دادن را بگیرد و زندگی را از نابودی و آزار مصون نگه دارد. اگر همه‌ی زندگی‌ها به‌میانجی چنین خیالِ برابری خواهانه‌ای درک‌ودریافت شوند، رفتارِ بازیگرانِ عرصه‌ی سیاسی چه تغییری خواهد کرد؟

آشکارا دشوار است که به این موضع برسیم که کسانی که آسیب‌دیده، رهاشده و محکوم‌شده‌اند نیز دادخواهی‌پذیراند: ازدست‌دادن‌شان مسئله است و شکست در حفاظت از زندگی‌شان سزاوارِ ژرف‌ترین تأسف و ترمیمی الزامی‌ست. پس اختیار کدام جایگاه به ما امکان می‌دهد تا قدرت‌های پیش‌بینانه‌ی تأسف و پشیمانی را به‌گونه‌ای برقرار کنیم که اقدامات اکنون و آینده‌مان از فرارسیدن آینده‌ای که ما را سوگوار خواهد کرد، جلوگیری کند؟ در

تراژدی یونانی سوگواری کردن بعد از خشم از راه می‌رسد و معمولاً زمانی که کار از کار گذشته است. اما گاهی هم همسرایان، گروه بی‌نامی از مردم که دور هم جمع شده‌اند و رویاروی خشم پیش‌رونده سرود می‌خوانند، پیش از آنکه واقعه سر برسد و صرفاً چون می‌بینند خشمی فوران یافته در راه است، سوگوار می‌شوند و از خود ناراحتی بروز می‌دهند.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> بنگرید به:

Nicole Loraux, *Mothers in Mourning*, trans. Corinne Pache, Ithaca, NY: Cornell University Press, ۱۹۹۸, ۹۹-۱۰۳; see also Athena Athanasiou, *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the*

*Women in Black*, Edinburgh: Edinburgh University Press, ۲۰۱۷