

در کنار خویشتن: درباره محدودیت‌های خودآیینی جنسی

جودیت باتلر

ترجمه: بابک سلیمی زاده

اینکه چه چیز یک جهان را قابل زیستن می‌کند پرسش کمی نیست. فقط هم پرسشی مختص به فیلسوفان نیست. به انجا گوناگونی در همه‌ی زمان‌ها توسط مردمان در مسیرهای مختلف زندگی مطرح شده است. اگر این همه‌ی آن مردمان را فیلسوف می‌کند، پس این استنتاجی است که من مشتاقانه آن را می‌پذیرم. فکر می‌کنم مسئله مربوط به اخلاق (ethics) می‌شود. نه فقط وقتی که پرسشی شخصی را مطرح می‌کنیم، این که چه چیز زندگی من را تحمل‌پذیر (bearable) می‌سازد؛ بلکه همچنین وقتی که از یک موضع در قدرت و از نظرگاه عدالت توزیعی می‌پرسیم چه چیز زندگی‌های دیگران را تحمل‌پذیر می‌سازد یا باید بسازد؟ وقتی در این مسیر به جستجوی پاسخ می‌رویم خود را نه تنها متعهد به یک نقطه نگاه معین از اینکه زندگی چیست و چه باید باشد می‌یابیم، بلکه نیز اینکه انسان را و زندگی متمایز انسانی را چه چیز می‌سازد. اینجا همیشه خطر انسان‌مداری (anthropocentrism) وجود دارد، اگر اینگونه بپنداریم که زندگی انسانی به خودی خود حائز اولویت و ارزش است، یا ارزشمندترین است، یا تنها روش اندیشیدن به مسئله‌ی ارزش است. برای براعت از چنین گرایشی، شاید نیاز باشد هم پرسش از زندگی را مطرح کنیم و هم پرسش از انسان را. تا نگذاریم کاملاً با هم خلط شوند.

مایلم آغاز کنم، و به پایان برم، با پرسش از انسان. از اینکه چه کسی انسان به شمار می‌آید، و در نسبت با آن پرسش، زندگی چه کسانی زندگی به حساب می‌آید. و نیز پرسشی که خیلی از ما را در سالهای اخیر به خود مشغول کرده است: چه چیز یک زندگی را قابل سوگواری می‌کند؟ به نظر من علیرغم تفاوت‌های گوناگونی که

در درون اجتماع گی و لذبین بین‌المللی وجود دارد، با این وجود همه‌ی ما تصوّر این را داریم که از دست دادن کسی چگونه است. و اگر از دست داده باشیم، به نظر نشان این است که داشته‌ایم، که میل ورزیده‌ایم و دوست داشته‌ایم، و مبارزه کرده‌ایم تا شرایطی برای میل‌مان بیابیم. ما همه کسانی را در دهه‌های اخیر به خاطر ایدز از دست داده‌ایم. اما خسران‌های دیگری هم هستند که بر ما اثر گذاشته‌اند، و بیماری‌های دیگری. مضاف بر آن، ما به عنوان یک اجتماع، در معرض خشونت‌ایم، حتی اگر برای برخی از ما به طور فردی اتفاق نیافتاده باشد. و این بدین معناست که ما بر حسب آسیب‌پذیری (vulnerability) اجتماعی بدن‌هایمان برساخته می‌شویم، به عنوان عرصه‌های میل و آسیب‌پذیری جسمی، عرصه‌ای که به لحاظ عمومی هم اظهارکننده است و هم آسیب‌پذیر.

مطمئن نیستم که بدانم یک سوگواری چه وقت موفق از کار درمی‌آید. یا این که آدمی چه وقت به طور کامل برای کسی دیگر سوگواری کرده است. گرچه می‌دانم که این بدان معنی نیست که آدمی آن شخص را فراموش کرده است، یا چیز دیگری می‌آید که جای او را می‌گیرد. فکر نمی‌کنم اینطور باشد. در عوض فکر می‌کنم آدمی سوگوار است وقتی که این واقعیت را قبول کند که آن خسرانی که متحمل می‌شوی همانی‌ست که تو را تغییر می‌دهد. ممکن است برای همیشه تغییرت دهد. و اینکه آن سوگواری در نسبت است با پذیرش و تاب‌آوردن یک دگرگونی که پیامدهای کامل‌اش را نمی‌توانی از پیش بدانی. بنابراین از دست دادنی هست، و نیز تاثیر دگرگون‌کننده‌ی خسرانی. که این دومی را نمی‌توان ترسیم یا برنامه‌ریزی کرد. در مورد خسران فکر نمی‌کنم بتوان به عنوان مثال به یک اخلاق پروتستانی استناد کرد. نمی‌شود بگویی «آه من بر این خسران به این طریق فائق می‌آیم، و نتیجه‌اش چنان خواهد شد، و من تلاش خود را به این وظیفه اختصاص می‌دهم، و می‌کوشم به رفع حزن و اندوهم دست یابم.» به اعتقاد من آدمی با امواج برخورد می‌کند. روز را با یک هدفی، یک پروژه‌ای، یک برنامه‌ای آغاز می‌کند و در عین حال خود را بی‌اثرشده می‌یابد. خود را سقوط کرده می‌یابد. آدمی فرسوده است ولی نمی‌داند چرا. چیزی گسترده‌تر از برنامه‌ی عامدانه‌ی شخص یا پروژه‌ی سنجیده‌اش در کار است. از دانش خود شخص فراتر است. چیزی که نگاه می‌دارد و افسار می‌زند. اما آیا این چیز از خود شخص می‌آید؟ از بیرون می‌آید؟ یا از آن منطقه‌ای که در آن تفاوت میان ایندو تعیین‌ناپذیر است؟ در چنین دقایقی چه از ما خواسته می‌شود، لحظاتی که در آن سرور و ارباب خودمان نیستیم؟ به چه چیز پیوند می‌خوریم؟ به تصرف چه چیز درمی‌آییم؟

به نظر می‌رسد ما چیزی را بطور زمانی متحمل می‌شویم. اما می‌تواند این طور هم باشد که این تجربه چیزی در مورد اینکه ما که هستیم را آشکار می‌کند. بندهایی را ترسیم می‌کند که ما را به دیگران پیوند می‌زند. که به ما نشان می‌دهد آن پیوندها دریافتی از خود را برمی‌سازند. آنچه هستیم را شکل می‌دهند. و هنگامی که این بندها

را از دست می‌دهیم، تسلط نفس و آرامش خود را به معنایی بنیادی از دست می‌دهیم: نمی‌دانیم که هستیم و چه باید بکنیم. خیلی از مردم فکر می‌کنند اندوه (grief) امری شخصی است. که ما را منزوی و گوشه‌گیر می‌کند. اما من فکر می‌کنم این نمایانگر جامعه‌پذیری برسازنده‌ی خود است. مبنایی برای اندیشیدن به اجتماعی سیاسی با یک نظم پیچیده.

فقط اینطور نیست که باید گفته شود که من این روابط را «دارم»، و یا اینکه باید بر صندلی تکیه دهم و از یک فاصله نظاره‌شان کنم. آنها را برشمارم. توضیح دهم که این دوستی چه معنایی می‌دهد. یا آن عاشق چه منظوری با من داشت یا دارد. برخلاف، اندوه گویای شیوه‌ای است که در آن ما در بند روابطمان با دیگرانیم اما نمی‌توانیم همیشه آن را برشماریم و توضیح دهیم. گاهی حساب خودآگاهانه‌ی ما را که سعی در ارائه‌ی آن داریم برهم می‌زند، بطوریکه برداشت ما از خودمان به عنوان خودمختار و مسلط بر خویش را به چالش می‌کشد. شاید بتوانم سعی کنم داستانی درباره حسی که دارم را نقل کنم، اما شاید باید داستانی باشد در مورد اینکه خود «من» که می‌خواهد داستان را بگوید در میانه‌ی گفتن متوقف شده است. خود «من» به پرسش کشیده شده است، به میانجی رابطه‌اش با کسی که من خودم را به او آدرس می‌دهم. این رابطه با دیگری داستان مرا فقط خراب نمی‌کند، فقط به لال و گنگ‌بودگی فرونمی‌کاهد. بلکه کلام من را به طور مداوم با نشانه‌های بی‌اثر کردن (undoing) مختل می‌کند.

بگذارید با آن مواجه شویم. ما توسط یکدیگر بی‌اثر می‌شویم. و اگر نشده‌ایم، چیزی کم داریم. اگر این مشخصاً در مورد اندوه صدق کند، به این خاطر است که همواره پیشاپیش در مورد میل هم صدق کرده است. آدمی همیشه دست نخورده نمی‌ماند. صرفاً اینطور نیست که آدمی می‌خواهد، انجام می‌دهد، بل اینطور هم هست که علیرغم بهترین تلاش‌هایش، آدمی خراب می‌شود. بی‌اثر می‌شود. در چهره‌ی دیگری، در قالب لمس، بوسه‌ی بو، به میانجی امر حسی، با انتظار لمس شدن، با خاطره‌ی احساس. بنابراین وقتی درباره‌ی سکسوالیته‌ی من یا جنسیت من سخن می‌گوییم، چنانکه می‌گوییم (و باید هم چنان کنیم)، ضمناً چیزی پیچیده را هم منظور نظر داریم: هیچکدام از اینها مشخصاً یک *داری* نیستند، بلکه هر دو اینها باید به عنوان *شیوه‌هایی از نادار/اشده‌بودن* فهم گردند. شیوه‌هایی از بودن برای دیگری یا، در واقع، به فضل دیگری. کافی نیست که بگوییم من نگرشی «رابطه‌ای» (relational) از خود را به نگرش «خودآیین» (autonomous) ترجیح می‌دهم، یا سعی می‌کنم خودآیینی را بر حسب رابطه‌مندی (relationality) بازتعریف کنم. اصطلاح «رابطه‌مندی» به نظرم گسستی (rupture) را که ما می‌خواهیم از آن صحبت کنیم درز می‌گیرد. گسستی که برسازنده‌ی خودِ هویت است. این یعنی باید مسئله‌ی ناداراشدن را با احتیاط مورد نظر قرار دهیم. یک راه انجام آن، از طریق انگاره‌ی وجد است.

ما معمولاً مایلیم تاریخ جنبش گسترده‌ای را که برای آزادی جنسی وجود داشت به گونه‌ای روایت کنیم که گویا وجد (ecstasy) در دهه‌ی شصت و هفتاد رخ نمود و تا میانه‌ی دهه هشتاد دوام آورد. اما شاید وجد به لحاظ تاریخی بیش از اینها پایدار بوده باشد. شاید در تمام مدت با ما باشد. بدون قرار بودن/به‌وجود آمده‌بودن (ec-static) . که یعنی بیرون از خود بودن. و این می‌تواند معانی گوناگونی داشته باشد: برده‌شدن، ترابری‌شدن به فراسوی خود به میانجی یک اشتیاق، و اما نیز در کنار خویشتن بودن، با خشم یا اندوه. فکر می‌کنم اگر هنوز بتوانم با یک «ما» سخن بگویم، و خود را در آن جای دهم، دارم با آن ماهایی صحبت می‌کنم که به نحوی در کنار خویشتن‌مان زندگی می‌کنیم. چه در اشتیاق جنسی باشد، یا در اندوه حسانی، یا طغیان سیاسی. در واقع مشکل فهم این است که چه نوعی از اجتماع می‌تواند تشکیل گردد از کسانی که در کنار خویشتن‌اند.

ما در مخصصه‌ی سیاسی بسیار جالبی به سر می‌بریم. چون اغلب وقتی در مورد «حقوق» می‌شنویم، آن را به عنوان امری مربوط به افراد قلمداد می‌کنیم. یا وقتی که خواهان حمایت‌شدن در برابر تبعیض هستیم، به عنوان یک گروه یا یک طبقه بحث می‌کنیم. و در آن زبان و آن زمینه، باید خود را به عنوان هستی‌هایی کران‌مند ارائه دهیم. متمایز. شناسایی‌پذیر، ترسیم‌شده، سوژه‌هایی در برابر قانون. اجتماعی که بنا بر همسانی تعیین شده. در واقع ما به خوبی توانسته‌ایم یا باید بتوانیم از آن زبان برای تضمین برخورداری از حمایت قانونی و حقوقی استفاده کنیم. اما اشتباه است اگر فکر کنیم تعریف اینکه ما قانوناً که هستیم برای توصیف این که ما در معرض چه هستیم بسنده باشد. اگرچه این زبان می‌تواند ما را قادر به مشروعیت‌یافتن در چارچوب حقوقی کند، چنان‌که تفاسیر لیبرال از هستی‌شناسی انسان بدان پرداخته‌اند، اما از آنکه عدالت را درباره‌ی اشتیاق و اندوه و خشم اجرا کند بازمی‌ماند؛ تمام آنچه ما را از خود به در می‌آورد، ما را به دیگران پیوند می‌زند، ما را ترامی‌برد، خنثی‌مان می‌کند. ما را با زندگی‌هایی درگیر می‌کند که زندگی‌های خودمان نیستند، گاهی به طرز برگشت‌ناپذیر و به حکم تقدیر.

آسان نیست فهم اینکه چگونه یک اجتماع سیاسی از چنین بندهایی ساخته شده است. آدمی سخن می‌گوید، و برای دیگری سخن می‌گوید، با دیگری، و با اینحال راهی وجود ندارد که این تمایز میان دیگری و خودم ملغی گردد. وقتی می‌گوییم «ما» در واقع می‌خواهیم همین تمایز را به عنوان امر پروبلماتیک مطرح کنیم. آن را حل نمی‌کنیم. و شاید حل‌ناپذیر است و باید باشد. به عنوان مثال ما از دولت می‌خواهیم که قوانینش را از بدن‌های ما دور کند، و اصولی از دفاع شخصی تنانه و یکپارچگی تنانه را خواهانیم که بایست به عنوان خیر سیاسی مورد پذیرش قرار گیرد. با این وجود از طریق بدن است که جنسیت و سکسوالیته در معرض دیگران قرار می‌گیرند. در فرایندهای اجتماعی درگیر می‌شوند، با هنجارهای فرهنگی حکاک می‌شوند، و برحسب معانی اجتماعی‌شان

دریافت می‌گردند. به یک معنا، یک بدن بودن، عبارت از واگذارشدن به دیگران است حتی اگر یک بدن، به طور موکد، «بدن خود» باشد که باید برای آن حقوق خودآیینی را خواستار شویم. این به همان میزان در مورد مطالباتی که توسط لژبین‌ها، گی‌ها، و بایسکچوال‌ها برای آزادی جنسی مطرح می‌شود صادق است که در مورد مطالبات ترنس‌کچوال و ترنس‌جندر برای خود-تعیین‌بخشی. چنانکه درباره مطالبات اینترسکس (بیناجنسی) که از مداخلات اجباری دارویی، عمل جراحی، و روان‌پزشکینه‌سازی آزاد باشند. چنانکه در مورد تمام آن دست مطالباتی که می‌خواهند مصون از حملات نژادپرستانه‌ی فیزیکی و کلامی باشند. و نیز در مورد دعوی فمینیسم برای آزادی تولیدمثل. دشوار است، اگر نه ناممکن، که این مطالبات را بدون مراجعه به خودآیینی و به ویژه اعاده‌ی معنایی از خودآیینی تنانه کسب کنیم. با اینحال خودآیینی تنانه یک پارادوکس جالب توجه است. من پیشنهاد نمی‌کنم که از چنین ادعاهایی بازایستیم. ما ناگزیریم و باید که چنین مطالباتی را مطرح کنیم. و نمی‌گویم که ناگزیریم از روی اکراه یا به فراخور استراتژی اینگونه مطالبات را مطرح کنیم. بلکه اینها بخشی از استنشاق هنجارمند هر جنبشی هستند که می‌خواهد حمایت و آزادی‌های اقلیت‌های جنسی و جنسیتی، و زنان را به حداکثر رساند، با بی‌شمار جهت‌یابی‌های ممکن، از اقلیت‌های نژادی و قومی، بخصوص وقتی که با تمام دیگر مقوله‌ها تداخل پیدا می‌کنند. اما آیا نباید به دنبال استنشاق هنجارمند دیگرگونه‌ای هم باشیم که باید مفصل‌بندی‌اش کنیم و از آن دفاع کنیم؟ جایگاه بدن در همه‌ی این مبارزات چطور یک مفهوم‌پردازی متفاوت از سیاست را بر ما آشکار می‌کند؟

بدن بر میرایی، آسیب‌پذیری، و عاملیت دلالت می‌کند. پوست و گوشت، ما را در معرض نگاه دیگران قرار می‌دهد و نیز در معرض لمس و یا خشونت. بدن می‌تواند عامل یا ابزار همه‌ی اینها نیز باشد. یا جایی باشد که «انجام‌دادن» و «انجام‌میده‌بودن برای» دوپهلوی می‌شوند. گرچه ما برای حق بر بدن‌هایمان مبارزه می‌کنیم، با این وجود همین بدنی که برای آن مبارزه می‌کنیم مال خودمان نیست. بدن همواره از ابعاد عمومی برخوردار است. بدن من که به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی در عرصه‌ی عمومی ساخته شده است، هم به من تعلق دارد هم ندارد. سپرده به جهان دیگری‌ها، بدن. مهمور به نشان دیگران، شکل‌یافته در بوته‌ی زندگی اجتماعی، بدن بعداً می‌آید، و با کمی عدم قطعیت، چیزی می‌شود که من ادعا می‌کنم مال من است. در واقع اگر بخواهم این واقعیت را انکار کنم که بدنم مرا به دیگران مربوط می‌کند - آن هم بر خلاف خواست من و از همان ابتدا - نمی‌توانم این را هم برگزینم که در جوار خودم به سر برم. (راه‌های زیرزمینی و یا تونل‌ها بهترین نمونه‌های این بُعد از جامعه‌پذیری‌اند) و اگر انگاره‌ای از «خودآیینی» را برپایه‌ی انکار این عرصه یا این مجاورت فیزیکی اولیه و ناخواسته با دیگران بنا کنم، سپس آیا مشخصاً به این معناست که شرایط اجتماعی و سیاسی‌ای را که

جسمیت‌یابی من تحت نام خودآیینی را شکل داده است انکار می‌کنم؟ اگر برای خودآیینی مبارزه می‌کنم، آیا نیاز ندارم که برای چیزی دیگر هم مبارزه کنم، مفهوم‌پردازی‌ای از خودم که مداوماً در اجتماع‌ام از دیگران تاثیر می‌گیرم و نیز بر آنها تاثیر می‌گذارم. به شیوه‌هایی که گاه به وضوح مشخص نیستند. و به صورت‌هایی که کاملاً قابل پیش‌بینی نیستند.

آیا می‌توان به نحوی برای خودآیینی مبارزه کرد و درعین‌حال در نظر گرفت مطالباتی را که بر ما تحمیل می‌شود، با زندگی کردن در جهانی شامل وجودهایی که طبق تعریف بطور فیزیکی وابسته به یکدیگرند، به طور فیزیکی نسبت به یکدیگر آسیب‌پذیرند. آیا این شیوه‌ای دیگر از تصورکردن اجتماع نیست، بطوری که بر ما واجب می‌شود که به دقت در نظر گیریم که چه وقت و کجا با خشونت درگیر می‌شویم یا آن را بکار می‌گذاریم، چون خشونت همواره عبارت از بهره‌برداری از آن پیوند اولیه یا آن شیوه‌ی ابتدایی‌ای است که ما، به عنوان بدن‌ها، بیرون از خود هستیم، برای یکدیگریم.

بنابراین اگر بخواهیم به مسئله‌ی اندوه بازگردیم، به لحظاتی که شخص چیزی فراتر از کنترل خود را متحمل می‌شود و خود را در کنار خویشتن می‌یابد، نه اینکه با خویش یکی باشد، می‌توانیم گفت که اندوه دربردارنده‌ی امکان دریافت جامعه‌پذیری بنیادی زندگی جسمیت‌یافته است. شیوه‌هایی که در آن ما از همان ابتدا، و به فضل اینکه یک وجود تنانه‌ایم، پیشاپیش واگذار شده‌ایم، و رای خودمان، درگیر با زندگی‌هایی که از آن ما نیستند. آیا این موقعیت، که برای اقلیت‌های جنسی بسیار بغرنج است و چشم‌انداز سیاسی بسیار بخصوصی را برای هر کس که در حیطه‌ی سیاست جنسی و جنسیتی کار می‌کند دایر می‌کند، می‌تواند ارائه‌دهنده‌ی چشم‌اندازی باشد که با آن بتوان دریافتِ موقعیت جهانی معاصر را آغاز کرد؟

سوگواری، ترس، اضطراب، خشم. در ایالات متحده بعد از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، ما همه جا توسط خشونت احاطه شده‌ایم. آن را مرتکب می‌شویم. از آن رنج می‌بریم. در ترس از آن زندگی می‌کنیم. برنامه‌ی اجرای بیشتر آن را می‌ریزیم. خشونت مسلماً دست روی مسئله‌ی بغرنجی می‌گذارد. شیوه‌ای که در آن آسیب‌پذیری انسان‌ها نسبت به یکدیگر به دهشتناک‌ترین شکل آشکار می‌شود. شیوه‌ای که در آن ما، بدون کنترل، واگذار شده‌ایم به اراده‌ی دیگری. شیوه‌هایی که در آن خودِ زندگی می‌تواند به خواست و عمل دیگری نابود گردد. وقتی خشونت مرتکب می‌شویم، بر روی دیگری عملی را انجام می‌دهیم. دیگران را به خطر می‌اندازیم. به دیگران صدمه می‌زنیم. به یک معنی، ما همه با این آسیب‌پذیری خاص زندگی می‌کنیم. آسیب‌پذیری نسبت به دیگری که بخشی از زندگی تنانه است. این واقعیت که زندگی‌های ما به دیگران وابسته است می‌تواند مبنایی برای دعوی ما برای

راه‌حل‌های غیرنظامی باشد. چیزی که نمی‌توانیم از خواستن آن دست بکشیم. که باید به آن توجه کنیم، حتی بر آن پای فشریم، وقتی که می‌خواهیم اندیشیدن به این که سیاست چه چیز است را آغاز کنیم.

آیا چیزی می‌خواهد به دست آید از سوگواری، با درنگ کردن بر آن، در معرض پذیرندگی آشکارش باقی ماندن، بی‌قصدی برای فرونشاندن اندوه از راه خشونت؟ آیا چیزی قرار است در عرصه‌ی سیاسی حاصل شود با در نظر گرفتن اندوه به عنوان بخشی از چارچوبی که پیوندهای بین‌المللی مان را با آن می‌سنجیم؟ اگر با احساس خسران باقی بمانیم، آیا فقط با حس انفعال و بی‌قدرتی رها می‌شویم، چنانکه با قدری ترس؟ یا به جای آن به حسی از آسیب‌پذیری انسان بازمی‌گردیم، به مسئولیت جمعی ما در قبال زندگی‌های فیزیکی یکدیگر. تلاش برای انکار این آسیب‌پذیری، برای تبعید کردن‌اش، ایمن‌داشتن خودمان با معیارهای مرسوم از امر انسانی، مسلماً به معنای ریشه‌کنی یکی از مهمترین منابعی است که باید سلوک‌مان را از آن بجوئیم و سمت‌مان را از آن بگیریم.

سوگواری کردن، و خود سوگ را منبعی برای سیاست کردن، به معنای دست‌کشیدن و تسلیم یک انفعال ساده و بی‌قدرت شدن نیست. بل این است که خود را از این تجربه‌ی آسیب‌پذیری استقرا کنیم و به آسیب‌پذیری دیگرانی برسیم که از تهاجم نظامی، اشغال، جنگ‌های ناگهان اعلام‌شده، و سبیت پلیس رنج می‌برند. اینکه خود بقای ما می‌تواند توسط دیگرانی تعیین شود که نمی‌شناسیم و همیشه بر آنها کنترل نداریم به این معناست که زندگی بی‌ثبات (precarious) است. و این که سیاست باید در نظر گیرد چه شکل‌هایی از سازمان‌یابی اجتماعی و سیاسی بهتر می‌تواند به دوام زندگی‌های بی‌ثبات در سرتاسر این کره‌ی خاکی کمک کند.

اینجا یک درک عمومی از انسان مد نظر است. آنچه ما در آن هستیم. از همان ابتدا. سپرده به دیگری‌ها. که ما در آن، از همان آغاز، حتی پیش از خود فردیت‌یابی، و به فضل جسمیت‌یابی‌مان، واگذار شده به یک دیگری هستیم: این ما را در معرض خشونت قرار می‌دهد. و نیز در معرض سایر گونه‌های لمس، که حد غایی‌اش می‌تواند در بردارنده‌ی از بین بردن وجود ما باشد، و یا در حد دیگرش، در بردارنده‌ی پشتیبانی از ما و حمایت فیزیکی از زندگی‌هامان.

نمی‌توانیم این موقعیت را با تلاش و کوشش «تصحیح» کنیم. و نمی‌توانیم سرچشمه‌ی این آسیب‌پذیری را ترمیم کنیم. چون پیش از شکل‌گیری «من» می‌آید. این وضعیت برهنه‌بودن از همان ابتدا، وابسته به کسانی که نمی‌شناسیم، چیزی‌ست که مشخصاً نمی‌توانیم در آن بحثی داشته باشیم. ما نادانسته و وابسته به دنیا می‌آییم، و تا درجه‌ای اینگونه هم می‌مانیم. می‌توانیم بکوشیم، از نقطه‌نگاه خودآیینی، که این موقعیت را به بحث گذاریم، اما وقتی چنین می‌کنیم بیش‌تر احمق می‌نماییم، اگر نه خطرناک. مسلماً می‌توان گفت برای برخی این صحنه‌ی

اولیه فوق‌العاده، محبت‌آمیز و پذیرنده باشد. رشته‌ای گرم از روابط که زندگی را در دوران کودکی‌اش حمایت می‌کند و پرورش می‌دهد. اما برای برخی دیگر صحنه‌ای از طرد یا خشونت یا گرسنگی است؛ بدن‌هایی که به هیچ واگذار شده‌اند، یا به سببیت، یا به بی‌معاش بودن. بنیان این صحنه هرچه باشد، به هر صورت، این واقعیت باقی می‌ماند که کودکی بر سازنده‌ی یک وابستگی ضروری است. چیزی که هیچوقت کاملاً پشت سر نمی‌گذاریم. بدن‌ها هنوز باید به عنوان واگذار شده دریافت گردند. بخشی از فهم سرکوب زندگی‌ها مشخصاً درک این نکته است که نمی‌شود از بحث در مورد این وضعیت یک آسیب‌پذیری اولیه دست بشوییم. از واگذار شدن به لامسه‌ی دیگری. حتی اگر، و مشخصاً وقتی که، کسی آنجا نیست، و زندگی‌ها مان پشیمانی ندارد. ایستادن در برابر سرکوب نیازمند فهم این است که زندگی‌ها به شیوه‌های متفاوتی پشیمانی و نگهداری شده‌اند، و شیوه‌های بنیاداً متفاوتی هست که آسیب‌پذیری فیزیکی انسان در آن در سرتاسر جهان توزیع شده است. برخی زندگی‌ها به میزان بالایی حمایت می‌شوند، و تلاش برای بطلان حرمت مدعایی آنها کافی خواهد بود تا نیروهای جنگ به راه افتند. در حالی که زندگی‌های دیگر چنین حامی تندرو و خشمگینی را نخواهند یافت و حتی «قابل سوگواری» قلمداد نمی‌شوند.

خطوط فرهنگی‌ای که انگاره‌ی انسان را در اینجا می‌سازند چیستند؟ و چگونه این خطوط شکل‌سازی که به عنوان قاب فرهنگی نگرش به انسان اختیار می‌کنیم، حدی را تعیین می‌کند که تا بدانجا می‌توانیم خسران را به عنوان خسران تعیین کنیم. این یقیناً پرسشی است که مطالعات لژین، گی و بایسکچوال در نسبت با خشونت علیه اقلیت‌های جنسی مطرح کرده است. و نیز ترنس‌چندرها مطرح کرده‌اند، وقتی که در معرض آزار و گاه قتل قرار می‌گیرند. همچنین توسط بیناجنسی‌ها پرسیده شده است. وقتی که سهم سازنده‌شان معمولاً با یک خشونت ناخواسته نسبت به بدن‌های آنها و به نام یک انگاره‌ی هنجارمند از شکل‌شناسی انسان علامت‌گذاری می‌شود. این بدون شک مبنایی برای یک همبستگی ژرف میان جنبش‌های حول جنسیت و سکسوالیته، و تلاش‌هایی که در تقابل با شکل‌شناسی‌های انسانی و گرایش‌های مبتنی بر محکوم‌کردن یا محو آنها که به لحاظ فیزیکی با چالش مواجهند را تشکیل می‌دهد. همچنین باید بخشی از همبستگی با مبارزات ضد‌نژادپرستی را تشکیل دهد، نظر به متغیر نژادی‌ای که انگاره‌های به لحاظ فرهنگی زیست‌پذیر از انسان را تقویت می‌کند - انگاره‌هایی که حاصل‌اش را امروزه به طرزی بغرنج و وحشتناک در مقیاس جهانی شاهدیم.

پس نسبت میان خشونت و آنچه «غیرواقعی» است در چیست؟ نسبت میان خشونت و غیرواقعی‌تی که به کسانی اطلاق می‌شود که قربانیان خشونت‌اند، و انگاره‌ی زندگی سوگ‌ناپذیر از کجا وارد می‌شود؟ در مرتبه‌ی گفتمان، برخی زندگی‌ها اصلاً زندگی به شمار نیامده‌اند. نمی‌توانند انسان شده شوند. در هیچ چارچوب مسلطی از انسان

قرار نمی‌گیرند. و انسان‌زدایی‌شدن‌شان ابتدا در این مرتبه اتفاق می‌افتد. سپس این مرتبه خشونت فیزیکی‌ای را به بار می‌آورد که پیغام انسان‌زدایی‌شدنی را می‌رساند که پیشاپیش در فرهنگ موجود است.

بنابراین اینطور نیست که گفتمانی وجود دارد که در آن هیچ قابی و هیچ داستانی و هیچ نامی برای چنین زندگی‌ای در کار نیست. یا اینکه خشونت وجود دارد تا آن گفتمان را تحقق بخشد یا اعمال کند. خشونت علیه کسانی که پیشاپیش کاملاً زندگی نیستند، یا در وضعیت تعلیق میان زندگی و مرگ می‌زی‌اند، که نشانی از آنها باقی می‌ماند که نشانی نیست. اگر گفتمانی در کار است، یک نوشتار خاموش و ماخلویایی‌ست که در آن زندگی‌هایی نبوده است، خسران‌هایی نبوده است، و شرایط فیزیکی مشترکی در کار نبوده است. آسیب‌پذیری به عنوان مبنایی برای دریافت ما از امر مشترک‌مان عمل نکرده است. و گسست و بُرشی در آن اشتراکیت وجود نداشته است. هیچ‌کدام از اینها بر نظم رویداد اتفاق نمی‌افتند. هیچ‌کدام از اینها اتفاق نمی‌افتند. چقدر زندگی‌ها در سالهای گذشته بر اثر ایدز در آفریقا از دست رفته‌اند. بازنمایی‌های رسانه‌ای این خسران کجا هستند، بسط گفتمانی اینکه این فقدان‌ها برای آن اجتماعات چه معنا می‌دهد؟

من این فصل را با این پیشنهاد آغاز کردم که شاید جنبش‌های در رابطه با هم و شیوه‌های تحقیقی که در اینجا گرد می‌آیند نیاز است که خودآیینی را به عنوان یک بُعد از استنشاق‌های هنجاری‌شان در نظر گیرند. ارزشی که باید وقتی که پرسش از خودمان را مطرح می‌کنیم محقق شود، وقتی که می‌پرسیم به چه سمتی باید برویم و چه ارزش‌هایی را باید تحقق بخشیم؟ من همچنین این پیشنهاد را مطرح کردم که شیوه‌ای که بدن در مطالعات جنسیت و سکسوالیته مجسم می‌شود، و در مبارزات برای دنیای اجتماعی‌ای کمتر سرکوبگر برای جنسیت‌های دیگرگونه و اقلیت‌های جنسی مختلف، مشخصاً به معنای تاکید بر ارزش بودن در کنار خویشتن است، یک سرحد متخلخل بودن، سپرده به دیگران، خود را در مسیر میل یافتن، که در آن به بیرون از خود برده شده‌ای، به نحو برگشت‌ناپذیری در حیطه‌ی دیگری‌ها بازجای گرفته‌ای و مرکز مفروض آن حیطه نیستی. جامعه‌پذیری ویژه‌ای که متعلق به زندگی تنانه، زندگی جنسی و جنسیتی‌شدن است (که همیشه تا اندازه‌ای به معنای جنسیتی‌شدن برای دیگری‌ها است) و حیطه‌ای از شبکه‌های اخلاقی با دیگران و حسی از گم‌گشتگی برای اول شخص، یعنی نقطه‌نگاه ایگو، را دایر می‌کند. به عنوان بدن، ما همیشه برای چیزی بیش از، و غیر از، خودمانیم. شمردن این مسئله به عنوان یک حق یا اعتبار، همیشه آسان نیست. ولی شاید ناممکن هم نباشد. پیشنهاد این است که، به عنوان نمونه، «انجمن» یک تجمل نیست، بلکه یکی از شروط و امتیازهای آزادی است. در واقع، آنگونه انجمن‌هایی که ما از آنها حمایت می‌کنیم به طور قابل اهمیتی شکل‌های گوناگونی به خود می‌گیرد. به معنای ارتقای هنجار ازدواج به عنوان یک آرمان تازه برای این جنبش نیست که کمپین‌های حقوق بشر سهواً

انجامش داده‌اند. [۱] بدون شک ازدواج و شراکتِ خانگی همجنسانه باید به عنوان یک گزینه در دسترس باشد. اما اینکه آن را به عنوان الگویی برای مشروعیت جنسی دایر کنیم، مشخصاً به معنای حبس جامعه‌پذیری بدن به شیوه‌های قابل قبول است. در پرتو تصمیمات آسیب‌زای قضایی علیه به فرزندپذیری پذیرفتن در سالهای اخیر، بسیار حیاتی است که انگاره‌های خود از خویشاوندی را ورای چارچوب دگرجنسگرایی گسترش دهیم. اما اشتباه است که خویشاوندی را به خانواده تقلیل دهیم، یا اینطور بپنداریم که هر اجتماع پایدار و پیوند دوستانه‌ای را می‌شود قیاس از روابط خویشی گرفت.

در این مجلد در بخش «آیا خویشاوندی همواره پیشاپیش دگرجنسگرایانه است؟» این بحث را مطرح کرده‌ام که پیوندهای خویشاوندی که اشخاص را به هم بند می‌کند چیزی بیش از تقویت پیوندهای اجتماعی نیست، می‌تواند بر پایه روابط جنسی پایدار و بخصوص شکل گیرد یا نگیرد. که می‌تواند شامل عاشقان سابق، ناعاشقان، دوستان، و اعضای جمع باشد. روابط خویشاوندی سرحدات میان اجتماع و خانواده را درمی‌نوردد و گاهی معنای دوستی را هم بازتعریف می‌کند. وقتی این شیوه‌های هم‌آیی یا انجمن^۵ شبکه‌ای از روابط پایدار را ایجاد می‌کنند، نوعی «خرابی» در خویشاوندی سنتی را برمی‌سازند که این پیشفرض را جابجا می‌کند که این روابط بیولوژیک و جنسی هستند که به طور مرکزی خویشاوندی را ساختار می‌دهند. به علاوه، تابوی زنا با محارم که پیوندهای خویشاوندی را مقرر می‌کند، و یک تک‌همسری^۶ ضروری را تولید می‌کند، در میان دوستان، و از آن حیث، در شبکه‌ی اجتماعات ضرورتاً به همان شکل عمل نمی‌کند. در این چارچوب، سکسوالیته دیگر به طور انحصاری توسط قواعد خویشاوندی تنظیم نمی‌شوند درعین حال که پیوند بادوام را می‌توان بیرون از قاب‌های ازدواجی جای داد. سکسوالیته رو به شماری از مفصل‌بندی‌های اجتماعی گشوده می‌شود که همیشه حاکی از روابط الزام‌آور یا پیوندهای ازدواجی نیست. اینکه همه‌ی روابط ما ادامه پیدا نمی‌کنند یا قرار نیست بکنند به این معنا نیست که مصون از اندوه هستیم. برخلاف، سکسوالیته بیرون از حیطه‌ی تک‌همسری به خوبی می‌تواند ما را رو به سوی یک معنای تازه از اجتماع بگشاید، و این پرسش را تقویت کند که کجا می‌توان پیوندهایی قابل دوام پیدا کرد و بدین نحو شرطی شود برای هماهنگی با خسران‌هایی که از حیطه‌ی خصوصی فراتر می‌رود.

با این وجود، آنها که بیرون از چارچوب ازدواجی زندگی می‌کنند یا شیوه‌های سازمان‌یابی اجتماعی‌ای را برای سکسوالیته حفظ می‌کنند که نه تک‌همسرانه است و نه شبه‌زن‌اشویی، هرچه بیشتر به عنوان «غیرواقعی» در نظر گرفته می‌شوند. و عشق‌ها و شکست‌هایشان چیزی کمتر از عشق‌های «حقیقی» و شکست‌های «حقیقی» فلمداد می‌شوند. واقعیت‌زدایی از این عرصه از صمیمیت و جامعه‌جویی انسانی با انکارِ اطلاقِ واقعیت و حقیقت در روابط مورد نظر کار می‌کند.

پرسش از این که چه چیزی و چه کسی واقعی و حقیقی به شمار می‌آید مشخصاً پرسشی مربوط به دانش است. ولی همچنین، چنانکه میشل فوکو روشن می‌سازد، پرسشی مربوط به قدرت هم هست. داشتن یا حامل حقیقت و واقعیت بودن در واقع یک امتیاز فوق‌العاده نیرومند در دنیای اجتماعی است، شیوه‌ای که قدرت خود را مزورانه به عنوان هستی‌شناسی جا می‌زند. طبق نظر فوکو، یکی از نخستین وظایف نقد رادیکال عبارت از تشخیص رابطه «میان سازوکارهای اضطراب و عناصر دانش» است. [۲] اینجا ما با محدودیت‌های آنچه قابل دانستن است روبرو هستیم. محدودیت‌هایی که نیروی معینی را اعمال می‌کنند، اما بر هیچ ضرورتی مبتنی نیستند. محدودیت‌هایی که می‌توانند نقض شوند یا مورد پرسش قرار گیرند، که خود مخاطره‌ای در یک امنیت مشخص است به خاطر جدایی از یک هستی‌شناسی مسلط: «هیچ چیز نمی‌تواند به عنوان رکنی از دانش وجود داشته باشد اگر، از یک سو، با مجموعه‌ای از قواعد و مشخصه‌های اجباری مطابق نباشند، برای مثال نوع معینی از گفتمان علمی در یک دوره معین، و اگر، از دیگر سو، حائز اثرات اضطراب نباشد یا به سادگی انگیزه‌های مختص به اینکه چه چیز به لحاظ علمی معتبر است یا واقعاً عقلانی است یا به طور عمومی قابل قبول است را دارا نشود، الخ.» [۳] دانش و قدرت دست آخر قابل تفکیک نیستند بلکه با هم کار می‌کنند تا مجموعه‌ای از معیارهای روشن و دقیق برای اندیشیدن به جهان را برقرار کنند: «مسئله بر سر توضیح اینکه دانش چیست و قدرت چیست نیست؛ یا اینکه چگونه آدمی دیگری را سرکوب می‌کند یا اینکه چگونه دیگری مرا آزار می‌دهد. بلکه سلسله‌ای از دانش-قدرت را داریم که باید تشریح گردد تا بتوانیم بفهمیم چه چیز مقبولیت یک سیستم را می‌سازد...» [۴]

معنایش این است که آدمی هم به دنبال شرایطی باشد که موضوع در آن بر ساخته شده، و هم محدودیت‌های آن شرایط. این محدودیت‌ها آنجا یافته می‌شوند که باز تولیدپذیری این شرایط تضمین شده نیست. جایی که شرایط در آن مشروط‌اند. قابل دگرگونی‌اند. به بیان فوکو «خلاصه‌وار اگر بگوییم، ما دارای تحرکی مداوم هستیم. شکنندگی ضروری و یا فعل و انفعال پیچیده میان آنچه مشمول در همان فرایند است و آنچه دگرگون‌اش می‌کند.» [۵] مداخله کردن به نام دگرگونی مشخصاً به معنای گسیختن آن چیزی است که به عنوان دانش و واقعیت قابل شناخت برقرار است. و به کار بستن ناواقعیت خود برای ساخت دیگری یک دعوی ناممکن یا ناخوانا. من فکر می‌کنم وقتی که امر غیرواقعی ادعایی در مورد واقعیت مطرح می‌کند، یا به حوزه‌ی آن وارد می‌شود، چیزی غیر از یک همانندسازی صرف درون هنجارهای متداول می‌تواند اتفاق بیافتد و می‌افتد. هنجارها خودشان می‌توانند به وراجی تبدیل شوند. گویای ناپایداری‌شان باشند. و رو به باز دلالت‌دهی گشوده شوند.

در سالهای اخیر، سیاست جنسیتی تازه چالش‌های بی‌شماری را از جانب ترنس‌جندرها و ترنس‌کچوال‌ها پیشاروی چارچوب‌های فمینیستی مستقر و لزبین/گی قرار داده است، و نیز جنبش بیناجنسی (اینترسکس) که دغدغه‌ها و

مطالبات دفاع از حقوق جنسی را پیچیده‌تر کرده است. اگر برخی در چپ گمان می‌کردند که این دغدغه‌ها به درستی یا به طور ماهوی سیاسی نیستند، همواره تحت فشار بوده‌اند که حوزه‌ی سیاست را بر حسب پیشفرض‌های جنسیتی‌شده و جنسی آن بازاندیشی کنند. این پندار که زندگی‌های بوچ، فم، و ترنس‌جندر، موارد ارجاعی عمده‌ای برای بازآرایی زندگی سیاسی و برای جامعه‌ای منصفانه و عادلانه‌تر به حساب نمی‌آیند، از تشخیص خشونت‌های بازمی‌ماند که جنسیت‌های دیگرگونه در عرصه‌ی عمومی از آن رنج می‌برند، و نیز بازمی‌ماند از بازشناسی اینکه جسمیت‌یابی گویای مجموعه‌ای تنازعی از هنجارهاست که تعیین می‌کنند چه کسی در عرصه‌ی سیاست به عنوان یک سوژه‌ی زیست‌پذیر به حساب می‌آید. فی‌الواقع اگر در نظر گیریم که بدن‌های انسانی تجربه نمی‌شوند مگر با متوسل شدن به قدری هویت، قدری چارچوب و قاب برای خود تجربه، و اینکه این به همان اندازه در مورد بدن خود انسان صادق است که در مورد تجربه‌ی دیگری، و اگر بپذیریم که آن ایدئالیت‌ها و قاب به طور اجتماعی مفصل‌بندی شده‌اند، ملاحظه می‌کنیم که چگونه جسمیت‌یابی بدون رابطه‌ای با یک هنجار یا دسته‌ای از هنجارها قابل اندیشیدن نیست. مبارزه برای دوباره‌کارکردن بر روی هنجارهایی که بدن‌ها به موجب آن تجربه می‌شوند امری ضروری‌ست نه تنها برای سیاست ناتوانی (disability)، بلکه برای جنبش‌های بیناجنسی و تراجنسیتی چنان‌که به ایدئال‌های تحمیل‌شده در مورد اینکه بدن‌ها چه گونه می‌توانند باشند اعتراض دارند. رابطه‌ی جسمیت‌یافته با هنجارها یک پتانسیل دگرگون‌کننده را به کار می‌اندازد. امکان‌هایی را طرح می‌کند که فراتر از هنجار یا حاکی از یک آینده‌ی متفاوت برای خود هنجار باشند. که این در واقع بخشی از کار فانتزی است، اگر فانتزی را اینطور بفهمیم که بدن را به عنوان نقطه‌ی آغاز برای «مفصل‌بندی» ای در نظر می‌گیرد که همیشه در تنگنای بدن چنان که هست نیست. اگر بپذیریم که تغییر دادن این هنجارها که شکل‌شناسی هنجارمند از انسان را تعیین می‌کنند «واقعیت»‌های متغیری را به انواع متفاوتی از انسان‌ها می‌بخشد، سپس ناگزیریم اذعان کنیم که زندگی‌های ترنس‌جندر تاثیر بالقوه و بالفعلی بر زندگی سیاسی در بنیادی‌ترین لایه‌ها و سطوحش دارند، یعنی این که چه کسی انسان به حساب می‌آید، و چه هنجارهایی نموده‌های انسانیت «واقعی» را معین می‌کند.

علاوه بر این، فانتزی بخشی از مفصل‌بندی امر ممکن است؛ ما را فراتر از آنچه صرفاً به طور بالفعل و حاضر در حیطه‌ی امور ممکن، یعنی آنچه هنوز بالفعل نشده یا امر بالفعل‌نشده است می‌برد. مبارزه برای بقای زندگی به واقع قابل تفکیک از زندگی فرهنگی فانتزی نیست، و سلب حق از فانتزی - به میانجی سانسور، تحقیر، یا به انحاء دیگر، تدابیری هستند برای مرگ اجتماعی اشخاص. فانتزی وجه مخالف واقعیت نیست. آن چیزی‌ست که واقعیت مسدودش می‌کند. و در نتیجه، حدود واقعیت را تعریف می‌کند. آن را به عنوان خارج برساننده‌اش

می‌سازد. وعده‌ی انتقادی فانتزی، وقتی که و در جایی که وجود داشته باشد، عبارت از به چالش کشیدن حدودِ مشروطِ آن چیزی است که واقعیت خوانده خواهد یا نخواهد شد. فانتزی آن چیزی است که ما را مجاز می‌دارد تا در مورد خودمان و دیگری‌ها به نحوی دیگرگونه خیال‌ورزی کنیم؛ امر ممکن را در فزونیِ امر واقع مستقر می‌کند. به جای دیگر اشاره می‌کند، و وقتی که جسمیت می‌یابد، جای دیگر را به خانه می‌آورد.

چگونه اشخاصِ درگ، بوچ، فم، ترنس‌جندر و ترنس‌کچوال به عرصه‌ی سیاست وارد می‌شوند؟ ما را وامی‌دارند تا نه تنها این پرسش را مطرح کنیم که چه چیز واقعی است، و چه چیز «باید» واقعی باشد، بلکه همچنین به ما نشان می‌دهند که چگونه هنجارهایی که انگاره‌های معاصر از واقعیت را کنترل می‌کنند می‌توانند زیر سوال روند و چگونه حالت‌های تازه‌ای از واقعیت می‌تواند ساخته شود. این کردارهایی که شیوه‌های تازه‌ای از واقعیت را به کار می‌گمارد بخشاً به میانجی صحنه‌ی جسمیتیابی اتفاق می‌افتد. آنجا که بدن نه به عنوان یک امر واقع ایستا و کامل شده، بل به عنوان فرایندی پیرشونده فهم می‌گردد، شیوه‌ای از سیوروت که، در دیگرگونه‌شدن، از هنجار فراتر می‌رود، هنجارها را دست‌کاری می‌کند، و ما را برآن می‌دارد که ببینیم چگونه واقعیاتی که می‌پنداشتیم که به آنها منحصریم بر روی سنگ نوشته نشده‌اند. برخی همیشه از من می‌پرسند افزایش امکان‌ها برای جنسیت چه فایده‌ای دارد. مایلم پاسخ دهم: امکان عبارت از یک تجمل نیست. امکان به همان اندازه لازم است که نان. به نظرم ما نباید کاری را که اندیشیدن به امر ممکن برای کسانی انجام می‌دهد که پرسش از بقایشان به نحو اضطراری مطرح است دست‌کم بگیریم. اگر پاسخ به این پرسش که آیا زندگی ممکن است آری باشد، این مسلماً امری حائز اهمیت است. با اینحال نمی‌تواند به عنوان یک جواب مطرح شود. این سوالی است که جوابش گاهی «نه» است. یا آن است که جواب حاضرآماده‌ای ندارد. یا حاکی از درد جانکاه مداومی است. برای کسانی که می‌توانند به این پرسش به نحوی آری‌گویانه پاسخ دهند، آن پاسخ به سختی حاصل می‌شود، اگر اصلاً بشود، که انجامش از بنیاد مشروط به واقعیتهای است که ساخت‌یافته یا بازسازی‌شده باشد، به نحوی که آری‌گویی ممکن گردد.

یکی از وظایف مرکزی حقوق‌گویی و لزبین بین‌المللی این است که به نحوی روشن و عمومی واقعیتِ همجنسگرایی را تصریح کند. نه به عنوان یک حقیقت درونی، نه به عنوان یک کردار جنسی، بلکه به عنوان یکی از خصیصه‌های تعیین‌کننده‌ی دنیای اجتماعی در متن فهم‌پذیری‌اش. به بیان دیگر، تاکید بر واقعیتِ زندگی‌های گی و لزبین به عنوان واقعیت، و تاکید بر اینکه اینها زندگی‌هایی‌اند که به خاطر مشخصات و خاصیت‌های گروهی‌شان نیازمند حفاظت‌اند یک چیز است، اما این چیزی کاملاً دیگر است که تاکید کنیم که خود تصریح عمومی همجنسگرایی این را به پرسش می‌کشد که چه چیز واقعیت به حساب می‌آید و چه چیز یک زندگی

انسانی به حساب می‌آید. در واقع وظیفه‌ی سیاست اجتماعی گی و لزبین بین‌الملل چیزی مگر بازسازی واقعیت نیست، بازبرساختن امر انسانی، و کارگذاشتن این پرسش که چه چیز قابل زیستن است و چه چیز نیست. پس این کار با چه بی‌عدالتی‌ای مخالف است؟ من اینگونه طرح می‌کنم: با اینکه غیرواقعی خوانده شوی، و آن خوانده‌شدن را به عنوان شکلی از رویکرد تفارقی که نهادینه شده است داشته باشی، یعنی که به یک دیگری تبدیل شوی که علیه او (یا علیه آن) امر انسانی ساخته شده است. امر نانسانی‌ست، و رای امر انسانی، کمتر از انسان، مرزی که امر انسانی را در واقعیت نمایانش ایمن می‌دارد. یک کپی خوانده‌شدن، غیرواقعی خوانده‌شدن، شیوه‌ای است که با آن می‌توان شخص را سرکوب کرد. اما فکرش را بکنید که مسئله حتی بنیادی‌تر از آن است. سرکوب‌شدن یعنی تو پیشاپیش به عنوان یکجور سوژه وجود داری. تو به عنوان دیگری رویت‌پذیر و سرکوب‌شده برای سوژه‌ی کلان آنجایی، به عنوان یک سوژه‌ی ممکن یا بالقوه، اما غیرواقعی‌بودن باز هم چیز دیگری‌ست. برای آنکه سرکوب شوی نخست باید فهم‌پذیر شوی. اینکه بنیاداً غیرقابل‌فهم تشخیص داده شوی (که یعنی قوانین فرهنگ و قوانین زبان تو را امری ناممکن قلمداد کند) یعنی که هنوز به امر انسانی دسترسی پیدا نکرده‌ای، خود را صرفاً سخنگو می‌یابی و همواره/نگار که انسان بوده‌ای، اما با این حس که نیستی، که دریابی که زبان‌ات پوچ و توخالی‌ست. اینکه هیچ بازشناسی‌ای پیش نهاده نشده است، زیرا هنجارهایی که شناسایی توسط آن اتفاق می‌افتد به جانب تو نیستند.

شاید فکر کنیم که پرسش از اینکه شخص چگونه جنسیت‌اش را انجام می‌دهد پرسشی صرفاً فرهنگی‌ست. یا یکجور لوس‌کردن مسئله است توسط کسانی که بر انجام آزادی‌های بورژوازی در ابعاد زیاده‌روانه‌اش تاکید می‌گذارند. با اینحال گفتن اینکه جنسیت امری اجرایی است صرفاً به معنای تاکید بر حقی برای یک نمایش لذت‌آمیز و تخطی‌گرانه نیست. بل استنباطی‌ست برای شیوه‌های خارق‌العاده و پربرایندی که واقعیت در آن هم تولید و هم به چالش کشیده می‌شود. این نتایجی دربردارد حول اینکه بازنمایی‌های جنسیتی چگونه کیفی و پزشکی‌می‌شوند، چگونه سوژه‌هایی که در جنسیت تلاقی دارند در خطر بازداشت و زندان‌اند. چرا خشونت علیه سوژه‌های ترنس‌جندر به عنوان خشونت شناسایی نمی‌شود. و چرا این خشونت گاهی توسط خود وضعیت‌هایی تحمیل می‌شود که بناست از سوژه‌ها در برابر خشونت محافظت کنند.

چه می‌شود اگر شکل‌های تازه‌ای از جنسیت ممکن باشد. چگونه این بر شیوه‌هایی که ما زندگی می‌کنیم و بر نیازهای انضمامی اجتماع انسانی تاثیر می‌گذارد؟ و چگونه می‌توان میان شکل‌های امکان جنسیتی، میان آنها که حائز ارزش‌اند و آنها که نیستند، تمایز ایجاد کرد. مایلم بگویم که این صرفاً پرسش از تولید یک آینده‌ی تازه از جنسیت‌ها که هنوز وجود ندارد نیست. جنسیت‌هایی که من در ذهن دارم برای مدت طولانی وجود داشته‌اند اما

به درون اقتضاعاتی که واقعیت را تحت تاثیر قرار می‌دهد پذیرفته نشده‌اند. پس مسئله بر سر این است که درون حقوق، روان‌پزشکی و نظریه‌های اجتماعی و ادبی یک لغت‌نامه‌ی قانونی تازه را برای پیچیدگی جنسیتی‌ای که مدت‌ها با آن زیسته‌ایم توسعه دهیم. چون هنجارهایی که واقعیت را اداره می‌کنند نمی‌پذیرند که این شکل‌ها واقعی باشند، و لاجرم آنها را «تازه» می‌نامیم.

اندیشیدن به امر ممکن درون نظریه‌پردازی سیاسی چه جایگاهی دارد؟ آیا مسئله این است که ما هنجاری نداریم تا میان انواع امکان تفکیک قائل شویم، یا این وقتی به یک مسئله تبدیل می‌شود که از دریافت خود «امکان» به عنوان هنجار بازمی‌مانیم. امکان یک استنشاق است، چیزی که ما امید داریم به شکل منصفانه توزیع شود، که باید به لحاظ اجتماعی تامین شود، چیزی که نمی‌تواند تضمین شده باشد، بخصوص اگر به طور پدیدارشناختی دریافت گردد. نکته این نیست که هنجارهای تازه‌ای از جنسیت را تجویز کنیم، تو گویی شخص ناگزیر باشد که یک مقیاس، سنج یا هنجار را برای قضاوت در مورد بازنمایی‌های جنسیتی متقابل بکار بندد. آرمان هنجارینی که در اینجا وجود دارد به قابلیت زیستن و نفس کشیدن و حرکت کردن برمی‌گردد و بدون شک متعلق به آنچه یک فلسفه‌ی آزادی خوانده می‌شود است. اندیشه‌ی یک زندگی ممکن صرفاً یک تجمل است برای کسانی که خود را پیشاپیش ممکن می‌دانند. برای آنها که همچنان در انتظار ممکن شدن‌اند، امکان یک ضرورت است.

این اسپینوزا بود که مدعی شد که هر موجود انسانی به دنبال پایداری در هستی خود است و او این اصل پایداری خویش، یا کوناتوس، را به عنوان پایه‌ی بحث‌اش از اخلاق یا در واقع سیاست‌اش قرار داد. وقتی که هگل این دعوی را مطرح کرد که میل همواره میلی برای بازشناسی [به رسمیت شناخته شدن] است، در واقع داشت به نوعی بر اساس این نکته‌ی اسپینوزایی استقرا می‌کرد، و به طور موثری به ما می‌گفت که پایداری در هستی خود تنها به شرطی ممکن است که ما درگیر با دریافت یا عرضه‌ی بازشناسی باشیم. اگر شناسایی پذیر نباشیم، اگر هنجارهایی برای بازشناسی نباشد که به موجب آن قابل شناسایی باشیم، پس ممکن نیست که در هستی خود پایدار باشیم، و ما موجوداتی ممکن نیستیم؛ از امکان محروم شده‌ایم. ما به هنجارهای به رسمیت شناخته شدن چنان فکر می‌کنیم که شاید پیشاپیش در عالم فرهنگی‌ای که در آن متولد شده‌ایم موجودند، اما این هنجارها تغییر می‌کنند، و با تغییرات در این هنجارها دگرگونی‌هایی در آنچه به طور قابل شناسایی انسان به حساب می‌آید یا نمی‌آید ایجاد می‌شود. برای آنکه این مبحث هگلی را در یک مسیر فوکویی به گردش اندازیم: هنجارهای شناسایی در راستای تولید و تولیدزدایی از انگاره‌ی انسان عمل می‌کنند. این به خصوص وقتی صدق می‌کند که در نظر گیریم هنجارهای بین‌المللی چگونه در زمینه‌ی حقوق گی و

لذبین کار می‌کنند، به ویژه وقتی که تاکید می‌کنند که برخی انواع خشونت غیرمجازند، اینکه برخی زندگی‌ها آسیب‌پذیرند و شایسته‌ی حفاظت، که برخی مرگ‌ها قابل سوگواری‌اند و شایسته‌ی بازشناسی عمومی.

گفتن اینکه میل به پایداری در هستی خود بستگی دارد به هنجارهای شناسایی به این معنی است که پایه‌ی خودآئینی شخص، و پایداری‌اش به عنوان یک «من» به میانجی زمان، از بنیاد وابسته است به یک هنجار اجتماعی که از آن «من» فراتر می‌رود، که آن «من» را به طور ec-static موقعیت‌دهی می‌کند، بیرون از خود، در یک دنیای پیچیده و هنجارهایی تاریخاً دگرگون‌شونده. در واقع زندگی‌های ما، همین پایداری ما، وابسته به چنین هنجارهایی است، یا دستکم به امکان اینکه قادر خواهیم بود بر طبق آنها گفتگو کنیم، و عاملیت خود را از عرصه‌ی عملکرد آنها اخذ کنیم. ما در همین قابلیت‌مان برای دوام، به آنچه بیرون از ماست وابسته‌ایم، به اجتماعیت گسترده‌تر، و این وابستگی اساس دوام و قابلیت بقای ماست. وقتی «حق» خود را اظهار می‌کنیم، چنان که می‌کنیم و باید هم بکنیم، جایی برای خودآئینی خود قلم نمی‌زنیم - اگر منظورمان از خودآئینی وضعیتی از فردی‌سازی باشد که به‌عنوان خود-پایداری پیش از و جدا از هرگونه وابستگی به دنیای دیگران فهم شده باشد. ما با هنجارها یا با دیگران بعد از آمدن‌مان به دنیا گفتگو نمی‌کنیم. ما به دنیا می‌آئیم در شرایطی که جهان اجتماعی پیشاپیش آنجاست، و زمینه را برای ما مهیا می‌کند. این یعنی من نمی‌توانم بدون هنجارهای بازشناسی که پایداری من را حمایت می‌کنند دوام آورم: این حس امکان که متعلق به من باشد ابتدا باید از جایی دیگر متصور باشد پیش از آنکه من بتوانم شروع کنم خودم را متصور شوم. بازتاب‌پذیری من صرفاً به طور اجتماعی میانجی‌گری نمی‌شود، بلکه اجتماعاً برساخته می‌شود. من نمی‌توانم آنکه هستم باشم بدون دریافت اجتماعی هنجارهایی که مقدم بر من‌اند و از من فراتر می‌روند. به این معنا، من از همان ابتدا بیرون از خود ام، و باید باشم، برای آنکه زنده بمانم، و برای آنکه به عرصه‌ی امکان وارد گردم.

بنابراین، اظهار حقوق جنسی فحواى خاصى علیه این پس‌زمینه به خود می‌گیرد. برای نمونه به این معناست که وقتی ما برای حقوق مبارزه می‌کنیم، صرفاً برای حقوقی که به شخص من پیوست می‌شود مبارزه نمی‌کنیم، بلکه مبارزه می‌کنیم تا به عنوان اشخاص درک شویم. و بین ایندو تفاوت هست. اگر برای حقوقی مبارزه می‌کنیم که به شخصیت من اطلاق می‌شود یا باید بشود، پس اینطور در نظر می‌گیریم که آن شخصیت پیشاپیش برساخته شده است. اما اگر مبارزه می‌کنیم برای آنکه نه تنها به عنوان اشخاص درک شویم، بلکه یک دگرگونی اجتماعی در همین معنای شخصیت به وجود آوریم، آنوقت این اظهار حقوق به شیوه‌ای از مداخله در فرایند اجتماعی و سیاسی‌ای تبدیل می‌شود که انسان با آن مفصل‌بندی شده است. حقوق بشر بین‌المللی همواره در فرایند قراردادان امر انسانی تحت بازتعریف و بازمذاکره است. امر انسانی را در خدمت حقوق به حرکت درمی‌آورد، و

همچنین امر انسانی را بازنویسی می‌کند و بازمفصل‌بندی می‌کند وقتی که در تخالف با محدوده‌های فرهنگی مفهوم‌پردازی معمول آن قرار می‌گیرد، که چنین می‌کند و باید هم بکند.

حقوق بشر لزبین و گی، به معنایی، سکسوالیته را موضوع خود قرار می‌دهد. سکسوالیته صرفاً یک صفت نیست که شخص دارد، یا یک موضع‌یابی یا مجموعه‌ی نمونه‌واری از امیال. بلکه حالتی از بی‌حفاظ‌شدن نسبت به دیگری‌ها است، که شامل شیوه‌های فانتزی هم می‌شود، و گاه فقط در حالت فانتزی. اگر ما به عنوان موجوداتی جنسی بیرون از خود هستیم، اگر از همان ابتدا سپرده شده‌ایم، از همان ابتدا به میانجی روابط وابستگی و پیوستگی ساخته شده‌ایم، پس به نظر می‌رسد که در کنار خویش بودن‌مان، بیرون از خویش بودن‌مان، به عنوان عملکردی از خودِ سکسوالیته آنجاست، وقتی که سکسوالیته عبارت از این یا آن بُعد از وجود ما نیست، و نه کلید یا پایه و اساس وجود ما، بلکه امری است هم‌گستره (coextensive) با وجود، چنانکه مرلوپونتی روزی به درستی اشاره کرده بود. [۶]

در اینجا تلاش کردم این بحث را مطرح کنم که خودِ حس ما از شخصیت با میل به رسمیت‌شناخته‌شدن در ارتباط است، و آن میل ما را بیرون از خود قرار می‌دهد، در عرصه‌ی هنجارهای اجتماعی که ما کاملاً انتخاب‌شان نمی‌کنیم، اما افق و منبعی برای هرگونه حسی از انتخاب که داریم را ارائه می‌دهد. این یعنی خصیصه‌ی ec-static وجود ما امری ذاتی برای امکان پایداری ما به عنوان انسان است. بدین معنا می‌توانیم ملاحظه کنیم که چگونه حقوق جنسی دو حیطه‌ی با هم مرتبط و جد را به هم می‌رساند، دو شیوه‌ی به هم متصل بیرون از خودمان بودن. به عنوان موجودات جنسی، ما به جهانی از دیگران وابسته‌ایم، آسیب‌پذیر نسبت به نیاز، خشونت، خیانت و لودادن، اضطرار، فانتزی؛ میل را طرح می‌افکنیم، و آن را طرح افکننده بر خود می‌یابیم. اینکه بخشی از یک اقلیت جنسی باشی، بطور قطع به این معنی است که ما همچنین وابسته به حفاظت‌شدن در فضاهای عمومی و خصوصی هستیم، به ضمانت‌های قانونی که از ما در برابر خشونت محافظت کند، به انواع و اقسام حفاظت‌های نهادی در برابر تعرض‌های ناخواسته که بر ما تحمیل می‌شود، و اعمال خشونت‌آمیزی که گاه برمی‌انگیزند. بدین معنا، همین زندگی‌های ما، و پایداری میل ما، وابسته به این است که آنجا هنجارهایی برای بازشناسی وجود داشته باشد که زیست‌پذیری ما به عنوان انسان را تولید کند و دوام دهد. بنابراین، وقتی که در مورد حقوق جنسی صحبت می‌کنیم، صرفاً در مورد حقوقی که متعلق به امیال فردی ما باشد سخن نمی‌گوییم، بلکه هنجارهایی که همین فردیت ما بدانها وابسته است را نیز مدنظر داریم. این یعنی که گفتمان حقوق وابستگی ما را اعلان می‌کند، شیوه‌ی بودن ما در دست دیگران، حالتی از بودن با و برای دیگری‌ها که بدون آن نمی‌توانیم باشیم.

من سالها در هیات کمیته‌ی حقوق بشر گی و لزبین فعالیت کرده‌ام، گروهی که در سن‌فرانسیسکو قرار دارد. بخشی از یک ائتلاف بین‌المللی گسترده از گروه‌ها و افرادی که در راستای برقراری برابری و عدالت برای اقلیت‌های جنسی، از جمله تراجنسیتی‌ها و افراد بیناجنسی و نیز اشخاص مبتلا به ایدز و اچ‌آی‌وی مبارزه می‌کنند. [۷] آنچه مرا بارها و بارها متحیر کرد این بود که چگونه اغلب از این سازمان خواسته می‌شد که به طور فوری به اعمال خشونت‌آمیز علیه اقلیت‌های جنسی پاسخ گوید، بخصوص وقتی که آن خشونت به هیچ عنوان توسط پلیس محلی یا حکومت‌ها در اقصا نقاط جهان مورد التیام قرار نمی‌گرفت. باید بر این موضوع تأمل می‌کردم که با نمود عمومی کسی که آشکارا گی است، یا فرض می‌رود که گی باشد، چه نوعی از اضطراب برانگیخته می‌شود؛ کسی که جنسیت‌اش مطابق با هنجارها نیست، کسی که جنسیت‌اش ممنوعیت‌های عمومی را به چالش می‌کشد، کسی که بدن‌اش با ایدئال‌های شکل‌شناختی معین تطابق ندارد. چه چیز برمی‌انگیزد آنها را که دست به قتل کسی به خاطر گی بودن می‌زنند، یا کسی را به خاطر اینکه بیناجنسی است به قتل تهدید می‌کنند، یا به خاطر نمودارشدن عمومی کسی که تراجنسیتی است ترغیب به قتل می‌شوند؟

میل به کشتن کسی، یا به قتل رساندن کسی، به خاطر اینکه از هنجارهایی پیروی نمی‌کند که شخص «فرض می‌شود» به میانجی آن زندگی کند، گویای این نکته است که خودِ زندگی مستلزم مجموعه‌ای از هنجارهای پناه‌دهنده است، و اینکه بیرون از آن بودن، زندگی کردن بیرون از آن، یعنی بازی با مرگ. شخصی که تهدید به خشونت می‌شود پیش از این باور مضطرب و صلب می‌آید که حسی از جهان و حسی از خود به طور بنیادین تحلیل خواهد رفت اگر چنین وجودی، که غیرقابل مقوله‌بندی است، اجازه یابد که در جهان اجتماعی زندگی کند. نفی آن بدن، از طریق خشونت، تلاشی عبث و جابراکه است برای اعاده‌ی نظم، برای تجدید جهان اجتماعی برپایه‌ی جنسیتِ فهم‌پذیر، و سر باز زدن از چالشِ بازاندیشی در مورد آن جهان به عنوان چیزی بجز امر طبیعی یا ضروری. این چندان فاصله‌ای با تهدید مرگ، یا خودِ قتل ترنس‌کچوال‌ها در کشورهای مختلف ندارد، یا مردهای گی که به عنوان «زنانه» قلمداد می‌شوند، یا زن‌های گی که به عنوان «مردانه». این جنایت‌ها همیشه به طور فوری به عنوان اعمال جنایت‌کارانه شناسایی نمی‌شوند. گاهی توسط حکومت‌ها و آژانس‌های بین‌المللی تقبیح می‌شوند؛ و گاهی توسط همان نهادها مشمول جنایاتی روشن و واقعی علیه انسانیت نمی‌شوند.

اگر با این خشونت مخالفت کنیم، آنگاه به نام چه چیز با آن مخالفت کنیم؟ آلترناتیو این خشونت چیست و چه دگرگونی‌ای در جهان اجتماعی را من فرا می‌خوانم؟ این خشونت از میلی ژرف برای حفظ نظم دوگانه‌ی جنسیتی طبیعی یا ضروری نشأت می‌گیرد، اینکه یک ساختار، چه طبیعی یا فرهنگی، یا هر دو، از آن ساخته شود، که هیچ انسانی نمی‌تواند با آن مخالفت کند، و همچنان انسان باقی بماند. اگر شخصی در تقابل با

هنجارهای دوگانه‌ی جنسیتی قرار گیرد، نه فقط با داشتن یک نظرگاه انتقادی نسبت به آنها، بلکه با دخالت در هنجارها به طور انتقادی، و این تقابل سیاق‌مند خوانا و روشن باشد، آنگاه به نظر می‌رسد خشونت مشخصاً به عنوان خواست بی‌اثرکردن این خوانایی پدیدار می‌شود، تا آن را در تخالف با نموداری‌اش غیرواقعی و ناممکن گرداند. پس این تفاوتی در نقطه نگاهش ندارد. مخالفت با چنین تقابل جسمیت‌یافته‌ای به میانجی خشونت، به طور موثر بدین معنی است که این بدن، این چالش برای نسخه‌ی قابل قبول جهان امری نااندیشیدنی است و باید باشد. تلاش برای به اجرا درآوردن آنچه به عنوان واقعی در نظر گرفته می‌شود مستلزم ممانعت از امر ممکن خاص، ناجور، و گشوده به دگرگونی بنیادین در نظم جنسیتی چیزها است.

یک پرسش اخلاقی در پرتو چنین تحلیلی رخ می‌نماید: چگونه می‌توانیم با تفاوتی مواجه شویم که شبکه‌های فهم‌پذیری ما را به پرسش می‌کشد بدون تلاش برای مسدودکردن چالشی که آن تفاوت به اجرا درمی‌آورد؟ چه معنا می‌دهد که یاد بگیریم در اضطراب آن چالش زندگی کنیم، احساس کنیم که اطمینان شخص از مرجع معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی‌اش از دست رود، و نیز در این زمینه اراده کنیم، به نام امر انسانی، تا بگذاریم انسان چیزی به جز آنچه به طور سنتی فرض شده است بشود. این یعنی که باید بیاموزیم تخریب و بازمفصل‌بندی امر انسانی را زندگی کنیم و دربرگیریم به نام یک جهان وسیع‌تر و نهایتاً کمتر خشونت‌آمیز، بی‌آنکه پیشاپیش بدانیم انسان‌بودگی ما چه فرم مشخصی می‌گیرد یا خواهد گرفت. این یعنی باید نسبت به استحاله‌های آن گشوده باشیم، به نام عدم خشونت. همانطور که آدریانا کواررو، به تاویل از آرت، خاطرنشان می‌کند: پرسشی که ما نسبت به دیگری مطرح می‌کنیم ساده و غیرقابل پاسخگویی است: «تو که هستی؟» [۸] پاسخ خشونت‌آمیز آن است که نمی‌پرسد و نمی‌خواهد بداند. می‌خواهد آنچه می‌داند را تقویت کند، تا آنچه با ندانستن تهدیدش می‌کند را محو گرداند، آنچه وادارش می‌کند که پیش‌فرض‌های جهان‌ش را، اتفاقی [ممکن‌خاص] بودن‌شان، و انعطاف‌پذیری‌شان، را بازنگری کند. پاسخ غیرخشونت‌آمیز با نادانستگی‌اش نسبت به دیگری در چهره‌ی دیگری می‌زید، چون نگهداری از پیوندی که این پرسش می‌گشاید در نهایت ارزشمندتر است از پیشاپیش دانستن اینکه چه چیز بین ما مشترک است، تو گویی از قبل همه‌ی منابع را برای دانستن اینکه چه چیز انسان را تعریف می‌کند و زندگی آینده‌اش چطور می‌تواند باشد در اختیار داریم.

اینکه ما نمی‌توانیم پیشبینی یا کنترل کنیم آنچه را که استحاله‌های امر انسانی می‌تواند به بار آورد به این معنی نیست که می‌بایست تمامی استحاله‌های ممکن امر انسانی را ارزش نهمیم؛ به این معنا نیست که نبایست برای تحقق بخشیدن به ارزشهایی معین، دموکراتیک و غیرخشونت‌آمیز، بین‌المللی و ضدتژادپرستانه مبارزه کنیم. نکته صرفاً این است که مبارزه برای آن ارزش‌ها مشخصاً مستلزم تصریح این است که موقعیت خود شخص برای

ساخت منظر امر انسانی کفایت نمی‌کند، و اینکه شخص باید وارد یک کار جمعی شود که در آن جایگاه خودِ شخص به عنوان یک سوژه باید، به دلایل دموکراتیک، جهت‌زدایی شود، و در معرض آنچه نمی‌داند قرار گیرد.

نکته این نیست که هنجارهای اجتماعی را برای وهله‌های اجتماعی زیسته به کار گیریم، آنها را نظم‌دهی و تعریف کنیم (چنانکه فوکو نقد کرده است) و نه اینکه مکانیسم‌های توجیه‌کننده‌ی پایه‌گذاری هنجارهای اجتماعی را بیابیم که فوق‌اجتماعی‌اند (حتی اگر تحت عنوان امر اجتماعی عمل می‌کنند). زمان‌هایی هست که هر دوی این فعالیت‌ها اتفاق می‌افتند و باید بیافتند: ما احکامی علیه مجرمین به دلیل اعمال غیرقانونی ترازبندی می‌کنیم، و بدین ترتیب آنها را تحت یک فرایند هنجاری‌سازی قرار می‌دهیم؛ مبانی خود را برای عمل در زمینه‌های اجتماعی در نظر می‌گیریم و سعی می‌کنیم شیوه‌های سنجش و تاملی که در مورد آن می‌توانیم توافق داشته باشیم را بیابیم. اما همه‌ی اینها آن چیزی نیست که با هنجارها انجام می‌دهیم. به میانجی متوسل شدن به هنجارها عرصه‌ی امرِ انساناً فهم‌پذیر محدود و مشخص می‌شود، و این مشخص شدن برای هرگونه اخلاق و هرگونه مفهوم‌پردازی از دگرگونی اجتماعی امری حائز اهمیت است. باید سعی کنیم این دعوی را مطرح کنیم که ما باید نخست بنیان‌های امر انسانی را بدانیم تا زندگی انسانی را چنانکه آن را می‌دانیم حفظ کنیم و ترفیع دهیم. اما چه می‌شود اگر همین مقوله‌های امر انسانی کسانی را که باید تحت شروط آن توصیف شوند و حفاظت گردند بیرون گذاشته و مستثنی کرده باشد؟ چه می‌شود اگر کسانی که بایست به امر انسانی متعلق باشند درون شیوه‌های استنتاج و تصدیق اعتبارِ دعویات که توسط شکل‌های عقلانیتِ غربی پیشنهاد شده عمل نکنند؟ آیا ما هرگز امر انسانی را شناخته‌ایم؟ و چگونه می‌شود که به آن دانستن نزدیک شد؟ آیا باید محتاط باشیم در مورد اینکه آن را خیلی زود بدانیم یا در مورد هرگونه دانستنِ نهایی و قطعی؟ اگر عرصه‌ی امر انسانی را مسلّم فرض کنیم، از تامل انتقادی و عقلانی در مورد شیوه‌های حائز اهمیت که امر انسانی تولید، بازتولید، و تولیدزدایی می‌شود باز می‌مانیم. این پرسشِ آخر عرصه‌ی اخلاق را از میان نمی‌برد، بلکه من نمی‌توانم یک اخلاق متعهد یا نظریه‌ی دگرگونی اجتماعی را بدون آن متصور شوم.

ضرورتِ اینکه انگاره‌ی خود از امر انسانی را گشوده به مفصل‌بندی‌های آینده نگاه داریم برای پروژه‌ی گفتمان و سیاست حقوق بشر بین‌المللی امری حیاتی است. ما این را بارها و بارها مشاهده می‌کنیم وقتی که همین انگاره‌ی انسان پیش‌فرض قرار داده می‌شود؛ امر انسانی مقدّم تعریف می‌شود، تحت شرایطی که به طور مشخص غربی‌اند، اغلب آمریکایی، و ازینرو جزئی [جانبدارانه] و محلّی‌اند. وقتی که از امر انسانی به عنوان یک شالوده آغاز می‌کنیم، انسانی که در حقوق یشر مورد بحث است پیشاپیش شناخته‌شده و از قبل تعریف شده است. و با اینحال انسان قرار است مبنایی باشد برای مجموعه‌ای از حقوق و التزامات که وسعتی جهانی دارند. اینکه چگونه از امر

ناحیه‌ای به امر بین‌المللی می‌رسیم (که بطور جهانی به شیوه‌ای در نظر گرفته می‌شود که این پیشفرض را دوباره به جریان نمی‌اندازد که تمام انسانها به دولت-ملت‌های مستقر تعلق دارند) پرسشی عمده است برای سیاست بین‌المللی، اما شکلی خاص می‌گیرد برای مبارزات بین‌المللی لزبین، گی، بای - ، ترنس - ، و بیناجنسی و همچنین برای فمینیسم. یک مفهوم‌پردازی ضدّ امپریالیستی، یا دستکم، کمتر امپریالیستی از حقوق بشر بین‌المللی باید اینکه منظور از انسان چیست را به پرسش گیرد و از شیوه‌ها و ابزارهای گوناگونی بیاموزد که در حوزه‌های فرهنگی گوناگون تعریف شده است. این یعنی مفهوم‌پردازی‌های محلی از اینکه انسان چیست، یا در واقع اینکه شرایط پایه‌ای و نیازهای زندگی انسانی چیستند، باید مورد بازتفسیر قرار گیرد، چون پیشامدهای تاریخی و فرهنگی هستند که امر انسانی در آن به طور متفاوتی تعریف شده است. نیازهای پایه‌ای، و ازینرو حقوق اولیه‌ی آن توسط رسانه‌های گوناگون شناخته شده است، توسط انواع مختلف کردارها، که گفته و اجرا شده‌اند.

یک نسبی‌گرایی تقلیل‌گرا ممکن است بگوید که ما نمی‌توانیم از امر انسانی یا حقوق بشر بین‌المللی صحبت کنیم چرا که تنها و همواره برداشت‌های محلی و مشروط از این ضوابط وجود دارد، و عمومیت‌دادن آنها خود در حکم اعمال خشونت نسبت به خاص‌بودگی معانی مورد نظر است. این نظرگاه من نیست. من بر این موضوع تکیه نمی‌کنم. در واقع من فکر می‌کنم که ما وادار به صحبت از امر انسانی، و امر بین‌المللی، هستیم، و بخصوص پیگیری این نکته که حقوق بشر چگونه کار می‌کند و کار نمی‌کند، به عنوان مثال، به نفع زنان، اینکه زنان چیستند، و چه نیستند. اما برای صحبت به این شیوه، و برای فراخوان به دگرگونی‌های اجتماعی به نام زنان، ما همچنین بایست بخشی از یک پروژه‌ی انتقادی دموکراتیک باشیم. به علاوه، مقوله‌ی زنان به طرز افتراقی و با اهداف تبعیض‌آمیز مورد استفاده قرار گرفته است، و همه‌ی زنان مشمول ضوابط آن قرار نگرفته‌اند؛ زنان به تمامی درون امر انسانی جا داده نشده‌اند. هر دوی این مقوله‌ها همچنان در جریان‌اند، در مسیر حرکت‌اند، تکمیل نشده‌اند، و بدین‌سان ما هنوز نمی‌دانیم و هیچگاه نمی‌توانیم به طور قطع بدانیم که امر انسانی در نهایت عبارت از چیست. این یعنی ما باید یک راه دوگانه را در سیاست دنبال کنیم: ما باید از این زبان استفاده کنیم در راستای حمایت از استحقاق شرایط زندگی به شیوه‌هایی که موید نقش‌برسازنده‌ی سکسوالیته و جنسیت در حیات سیاسی باشد، و نیز بایست همین مقوله‌های خود را تحت مذاقه‌ی انتقادی قرار دهیم. بایست محدودیت‌های جامعیت و انتقال‌پذیری آنها را بیابیم، و پیش‌فرض‌هایی که دربردارند، شیوه‌هایی که باید بسط یابند، تخریب شوند یا مورد بازسازی قرار گیرند، تا هم دربرگیرند و هم گشوده سازند این را که انسان بودن و جنسیت‌یافته‌بودن به چه معناست. وقتی که کنفرانس سازمان ملل در بیجینگ چند سال پیش برگزار شد،

گفتگویی بود در مورد «حقوق بشر زنان» (یا وقتی که در مورد کمیته‌ی حقوق بشر گی و لزبین می‌شنویم)، که بسیاری را همچون یک پارادوکس متعجب ساخت. حقوق بشر زنان؟ حقوق بشر گی و لزبین؟ اما به این فکر کنید که این جفت‌سازی به واقع چه کار می‌کند؟ امر انسانی را به عنوان ممکن‌خاص به اجرا در می‌آورد، یک مقوله که می‌بایست در گذشته، و ادامتاً در حال یک جمعیت متغیر و منحصر را تعریف کند که می‌تواند شامل گی‌ها و لزبین‌ها بشود یا نشود، شامل زنان بشود یا نشود، که در عملکرد خود تفارقات نژادی و قومیتی مختلف دارد. می‌گوید چنین گروه‌هایی مجموعه‌ی حقوق بشر خود را دارند، و این که انسان می‌تواند به چه معنا باشد وقتی که به انسان‌بودگی زنان فکر می‌کنیم احتمالاً متفاوت است از اینکه انسان به چه معنا بود وقتی که به عنوان امری پیشاپیش مذکر عمل می‌کرد. همچنین می‌گوید که این ضوابط به طور متغیر در نسبت با یکدیگر تعریف می‌شوند. و مشخصاً می‌توانیم بحث مشابهی را در مورد نژاد مطرح کنیم. چه جمعیت‌هایی واجد شرایط انسان قلمداد شده‌اند و چه جمعیت‌هایی نه؟ تاریخ این مقوله چیست؟ در این زمان در کجای این تاریخ قرار داریم؟

من پیشنهاد می‌کنم که در این فرایند نهایی، ما می‌توانیم مقوله‌های پایه‌ای هستی‌شناسی، انسان‌بودن، جنسیت یافته‌بودن، به طور شناخت‌پذیر جنسی‌بودن، را فقط تا حدی بازمفصل‌بندی و بازدلالت‌دهی کنیم که خود را در معرض یک فرایند انتقال فرهنگی قرار دهیم. نکته این نیست که انگاره‌های خارجی یا ناشناخته‌ی جنسیت یا انسان‌بودگی را درون انگاره‌های خودمان شبیه‌سازی کنیم تو گویی که مسئله صرفاً بر سر جا دادن بیگانه‌بودگی درون یک لغت‌نامه‌ی مستقر باشد. انتقال (translation) فرهنگی همچنین فرایندی از واگذارن پایه‌ای‌ترین مقولات ماست، یعنی اینکه ببینیم که چگونه و چرا این مقولات منحل می‌شوند، و نیازمند بازدلالت‌یابی‌اند وقتی که با محدودیت‌های یک اپیستمه‌ی دردسترس مواجه می‌شوند: چه چیز ناشناخته است یا هنوز شناخته نشده است. تشخیص این نکته تعیین‌کننده است که انگاره‌ی انسان تنها در طول زمان و به میانجی فرایند انتقال فرهنگی ساخته می‌شود، آنجا که عبارت از یک انتقال (ترجمه) میان دو زبان نیست که در ضمیمه‌ی هم، مجزا، متحد بمانند. بلکه ترجمه هر زبان را *وادارد* به تغییر می‌کند تا بتواند دیگری را دریافت کند، و این دریافت‌کردن، در محدوده‌های آنچه آشنا، ناحیه‌ای، و از قبل دانسته‌شده است، فرصتی برای یک دگرگونی اخلاقی و اجتماعی، هر دو، خواهد بود. یک خسران، یک گم‌گشتگی را برخواهد ساخت، که با اینحال امر انسانی در آن بخت یک به‌هستی‌آمدن تازه را می‌یابد.

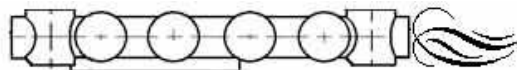
وقتی که می‌پرسیم چه چیز یک زندگی را قابل‌زیستن می‌کند، داریم در مورد شرایط هنجارمند معینی می‌پرسیم که باید برآورده شوند تا زندگی زندگی شود. و سپس دستکم دو معنا از زندگی وجود دارد، یکی آنکه

به شکل زیست‌شناختیِ حداقلی زیستن اشاره دارد، و دیگری آنکه در آغاز مداخله می‌کند، که شرایطِ حداقلی برای یک زندگی قابل‌زیستن را در خصوص زندگی انسانی برقرار می‌کند. [۹] و این بدین معنا نیست که می‌توانیم زندگی صرف را به نفع زندگی قابل‌زیستن نادیده بگیریم، بل اینکه باید بپرسیم، همانطور که در مورد خشونت جنسیتی پرسیدیم، انسانها نیازمند چیستند تا شرایط زیست‌پذیری خود را حفظ و بازتولید کنند. و سیاست ما چیست چنانکه داریم، به هر شیوه‌ای که ممکن باشد، هم امکان یک زندگی قابل‌زیستن را مفهوم‌پردازی می‌کنیم، و هم حمایت نهادی آن را ترتیب می‌دهیم؟ در مورد اینکه این به چه معناست همواره اختلاف وجود خواهد داشت، و آنها که ادعا کنند به فضل این تعهد یک مسیر سیاسی واحد ضرورت دارد در اشتباه خواهند بود. اما این به این خاطر است که زیستن عبارت از این است که یک زندگی را به نحو سیاسی زندگی کنیم، در نسبت با قدرت، در نسبت با دیگران، در عمل عهده‌دار شدن مسئولیت برای یک آینده‌ی جمعی. با اینحال، عهده‌دار شدن مسئولیت برای یک آینده، به این معنا نیست که مسیر و جهت آن را پیشاپیش بدانیم، چون که آینده، بخصوص آینده همراه با و برای دیگران، مستلزم میزانی از گشودگی و نادانستن است؛ و بخشی شدن از یک فرایند را ایجاد می‌کند که نتیجه‌اش را هیچ سوژه‌ای نمی‌تواند به طور قطع پیشبینی کند. همچنین دلالت دارد بر اینکه میزانی از تقلا و منازعه در مورد خط سیر جهت‌یابی در کار خواهد بود و باید باشد. منازعه باید برای سیاست در کار باشد تا [آن سیاست] دموکراتیک شود. دموکراسی در هماوایی [یک صدایی] سخن نمی‌گوید؛ نغمه‌هایش ناجورند، و ضرورتاً باید باشند. یک فرایند قابل‌پیشبینی نیست؛ باید متحمل شود، همچنانکه یک اشتیاق بایست متحمل شود. می‌تواند اینطور هم باشد که خود زندگی مسدود می‌شود وقتی که راه درست از پیش تعیین شده باشد، وقتی که آنچه برای هرکس درست است را تحمیل می‌کنیم، بدون پیدا کردن راهی برای ورود به اجتماع و آنجا در میان انتقال فرهنگی یافتن امر «درست». شاید اینطور باشد که آنچه درست است و آنچه خوب است مستلزم گشوده باقی ماندن نسبت به تنش‌هایی است که بنیادی‌ترین مقوله‌هایی که به آنها نیاز داریم را به چالش می‌کشد، دانستن نادانستگی در مرکز آنچه می‌دانیم، و آنچه نیاز داریم، و تشخیص نشان زندگی در آنچه متحمل می‌شویم بدون قطعیت در مورد آنچه خواهد آمد.

- ۱- کمپین حقوق بشر سازمان اصلی رای‌زنی در زمینه‌ی حقوق ل‌زبین و گی در ایالات متحده است. این سازمان که در واشنگتن دی‌سی قرار دارد این نکته را مورد حمایت قرار داده است که ازدواج گی اولویت نخست سیاست ل‌زبین و گی در ایالات متحده است. نگاه کنید به www.hrc.org
- ۲- میشل فوکو، «نقد چیست؟» در *سیاست حقیقت*، ۵۰. این مقاله همراه با مقاله‌ای از من با عنوان «نقد به‌مثابه فضیلت» در *امر سیاسی* دیوید اینگرام بازنشر شده است.
- ۳- «نقد چیست؟»، ۵۲.
- ۴- همان، ۳-۵۲.
- ۵- همان، ۵۸.
- ۶- موریس مرلوپونتی، *پدیدارشناسی ادراک*.
- ۷- برای اطلاعات بیشتر در مورد ماموریت و دستاوردهای این سازمان نگاه کنید به www.iglhrc.org
- ۸- نگاه کنید به آدریانا کواررو، *روایت‌های مرتبط*، ۲۰-۲۹ و ۸۷-۹۲.
- ۹- نگاه کنید به جورجو آگامبن، *هومو ساکر: قدرت حاکم و حیات برهنه*، ۱-۱۲.

منبع:

Judith Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004, pp. 17-39



www.mindmotor.biz