به سوی فرداهای فمینیستی و ضدفاشیستی

گفت‌وگوی پریا رحیمی با اوا مایفسکا

مترجم: شکیبا عابدزاده



اوا مایفسکا استاد دانشگاه، اندیشمند فمینیست و فعال سیاسی اهل لهستان است. هویت چندوجهی او فهم‌اش از فاشیسم را صیقل داده است و پروژهٔ فمینیستی- ضدفاشیستی او را عمیقا متأثر ساخته است. کتاب او، *ضدفاشیسم فمینیستی: پادعوم‌های امر مشترک*[1] (لندن: ورسو، ۲۰۲۱)، بر مجموعه‌ای غنی از روایت‌های کنشگرانه، لحظه‌های سرنوشت‌ساز جنبش فمینیستی لهستان و زمینه‌های سیاسی گسترده‌تر استوار است که با تجربه‌های زیستهٔ خود او در مقام پژوهشگر و کنشگر درهم تنیده‌اند. نمونه‌های عینی و

[1] این کتاب مهر ۱۴۰۵ و با همین عنوان از انتشارات پرومته منتشر شد و هم‌اکنون در دسترس است. م

مطالعه‌های موردی ارائه‌شده در این اثر، بی‌هیچ گسستی با چارچوب نظری دقیق او پیوند خورده‌اند؛ چارچوبی که ریشه‌هایی عمیق در فلسفهٔ سیاسی مارکسیستی دارد.

عنوان فرعی کتاب، «پادعموم‌های امر مشترک»، بازتاب‌دهندهٔ یکی از نوآوری‌های نظری مایفسکا است: تلفیقی از مفهوم «پادعموم‌ها»ی نانسی فریزر با مفهوم «امر مشترک» آنتونیو نگری و مایکل هارت. مایفسکا با بازتفسیر خلاقانهٔ این دو نظریه، آن‌ها را در راستای پاسخ‌گویی به دغدغه‌های فمینیستی در مواجهه با سیاست‌های فاشیستی به کار می‌گیرد. او از یک سو نگاهی فمینیستی به مفاهیم «انبوه خلق» و «امر مشترک» نگری و هارت می‌اندازد و از سوی دیگر، پادعموم‌های فریزر را به منشی سیاسی، چپگرا و جهانشمول پیوند می‌زند.

یکی دیگر از مداخلات نظری و تلفیقی در اثر او، مفهوم «مقاومت ضعیف» است که از «مسیانیسم ضعیف»[۲] والتر بنیامین الهام می‌گیرد. روش‌شناسی مایفسکا، یعنی آرشیوپژوهی تاریخی ستمدیدگان، و فلسفهٔ سیاسی برابری‌خواه و غیرنخبگرای او، تفسیر فراگیرتر وی از اصطلاح بنیامین در رسالهٔ «تزهایی در باب فلسفهٔ تاریخ» را توضیح می‌دهد. در این گفت‌وگو با اوا مایفسکا، دربارهٔ کتاب *ضدفاشیسم فمینیستی*، خشونت‌های جاری در فلسطین، و آموزه‌هایی صحبت کرده‌ایم که مارکسیسم معاصر می‌تواند از فمینیسم فراگیرد.

---

[۲] weak messianism والتر بنیامین در تز دوم از «تزهایی در باب فلسفهٔ تاریخ» (۱۹۴۰) در مقابل تاریخ‌نگاری جریان مسلط مبتنی بر اسطورهٔ پیشرفت، مفهوم مسیانیسم یا منجی‌باوری ضعیف را مطرح می‌کند. م

پریا رحیمی: احتمالاً بسیاری از خوانندگان این گفت‌وگو هنوز با کتاب یا پروژهٔ شما آشنا نیستند. بیایید از همان نقطهٔ آغازین شروع کنیم: عنوان کتاب شما. بیایید آن را بشکافیم و به هر یک از عناصرش دقیق‌تر بپردازیم. نخست، فاشیسم را چگونه تعریف می‌کنید؟

اوا مایفسکا: در سال‌های اخیر، به‌کارگیری مفهوم «فاشیسم» برای من چالش‌برانگیز بوده است. همه می‌گفتند فاشیسم امری تاریخی است و امروز با چیز دیگری مواجه‌ایم. پاسخ من به آن‌ها این بود که: «من برخاسته از سنت فلسفه‌ام و دوست دارم چیزها را بیازمایم؛ پس بیایید این مفهوم را به‌صورت فرضی امتحان کنیم. من دوست دارم اندیشه‌ها آزمون‌پذیر باشند. محض آزمون هم که شده، بیایید ببینیم آیا گرایش‌های فاشیستی امروز شباهتی با گذشته دارند یا نه». من برای تعریف فاشیسم به چند نویسنده ارجاع می‌دهم. اغلب از جورجو آگامبن نقل می‌کنم؛ نظریه‌پردازی که پس از سال‌ها، فلسفهٔ سیاسی و الهیات سیاسی کارل اشمیت را به ما یادآوری کرد. آگامبن در کتاب بسیار مشهور خود، هومو ساکر، مفهوم «وضعیت استثنایی»[3] را مطرح می‌کند. این ارجاع اصلی من است.

رویکرد من به فاشیسم تا حدودی تشخیصی است. از نظر من، سه شاخص تشخیصی مهم وجود دارد: نخست، تمرکز و اشتغال‌خاطر ناگهانی قدرت دولتی به تأکید بیشتر بر قوهٔ مجریه. ما سه شکل قدرت داریم: قوهٔ مقننه، قوهٔ مجریه و قوهٔ قضائیه. در این میان، ناگهان قوهٔ مجریه به قدرتی مطلق و مهم‌ترین بخش حاکمیت بدل می‌شود. این یک عنصر است. شاخص تشخیصی دیگر، تعیین یک «گروه بیرونی» یا مطرود است؛ گروهی که معمولاً یا یهودیان هستند، یا کوئیرها (دگرباشان)، یا زنان. حتی اخیراً در لهستان، زنان به چنین گروهی [بیرونی‌ای] بدل شده‌اند که به عنوان دشمن قلمداد می‌شوند. این نیز مستقیماً از دکترین کارل اشمیت و فاشیسمی می‌آید که از نسخهٔ آلمانی دههٔ ۱۹۳۰ به‌طور تاریخی با آن آشناییم. در این حالت، یک گروه باید در هیئت «دشمن» نام‌گذاری شود. این نام‌گذاری از یک سو در خدمت ایجاد انسجام و یکپارچگی بیشتر در درون ملت و قوی‌تر ساختن وحدت درون قدرت حاکم (عمدتاً قدرت حاکم اجرایی) است و از سوی دیگر، این دشمن صرفاً یک نام یا کسی که نقد می‌شود نیست. دشمن باید نقد شود، تضعیف گردد، از تمامی امتیازها و دارایی‌های مادی و نمادین برهنه شود و در نهایت، طبق دکترین اشمیت و عمل فاشیستی، نابود و محو گردد. من در اینجا به شانتال موف نیز ارجاع می‌دهم؛ کسی که دربارهٔ «چهرهٔ دشمن» بسیار سخن گفت و به‌درستی فلسفهٔ اجماع‌بخش[4] هابرماس و دیگر اندیشمندان معاصر را نقد کرد، اما به خطا، آنچه را اشمیت دربارهٔ دشمن گفته بود کم‌رنگ ساخت. در کتاب‌های شانتال موف گاهی چنین

[3] the state of exception
[4] consensual

احساس می‌شود که گویی این دشمن اساساً مانند دوستی دیگر است، با اندکی تفاوت. اما در اندیشهٔ کارل اشمیت و در خود فاشیسم چنین نیست. نخست، با اقلیتی شدن قوای قضائیه و مقننه، قوهٔ مجریه به شکل بنیادین قدرت بدل می‌شود و در رأس قرار می‌گیرد. سپس، دشمن نه‌تنها برای انتقاد یا مخالفت، بلکه برای تبدیل شدن به امر منفی حقیقی و دیگری حقیقی قرار می‌گیرد؛ همان «دیگری» که مفهومش را از روان‌کاوی می‌شناسیم، یعنی نقطهٔ مقابل شهروند خوب و سوژهٔ مطلوب. این دشمن نه‌تنها باید هدف نقد و مخالفت قرار گیرد، بلکه در نهایت باید از امتیازات، حقوق و حتی هستی نیز برهنه شود. سپس به سومین عنصر قدرت فاشیستی می‌رسیم: قدرت حاکم به این معنا استثنایی می‌شود که قانون وضع می‌کند، اما خود خارج از قلمرو حقوقی آن قرار می‌گیرد. این همان کاری است که بیشتر حکومت‌های راست‌گرای کنونی انجام می‌دهند. اگر به ترامپ، [یاروسواف] کاچینسکی و [ویکتور] اوربان نگاه کنید، می‌بینید می‌کوشند قوانینی وضع کنند که برای دیگران بسیار محدودکننده است، اما خود آن‌ها یا حکومت‌های‌شان به نوعی از شمول آن قدرت معاف هستند.

پریا رحیمی: گذاردن زنان در گروه دشمن تحت حکومت‌های فاشیستی، مرا به وجه کلیدی دیگری از عنوان کتاب شما سوق می‌دهد: فمینیسم. پدرسالاری، جنسیت‌زدگی و زن‌ستیزی تا چه حد با ساختار فاشیسم درهم‌تنیده‌اند؟ افزون بر این، آیا می‌توانید تمایز میان ضدفاشیسم و ضدفاشیسم فمینیستی را توضیح دهید؟ و چرا پیشنهاد ضدفاشیستی شما به‌طور مشخص پیشنهادی فمینیستی است؟

اوا مایفسکا: در باب دشمن، البته که در مقایسه با حکومت‌های معمولی، در فاشیسم زنان به مراتب بیشتر به دشمن قدرت تبدیل می‌شوند. بنابراین، آنان به معنای دقیق کلمه به دشمن و در حقیقت به غیر-سوژه بدل می‌شوند. آن‌ها همسر خوب نیستند. یک همسر خوب فاشیست دشمن محسوب نمی‌شود، اما در واقع رفتاری که با او می‌شود نیز رفتاری سوبژکتیو نیست؛ گویی او اصلاً سوژه به شمار نمی‌رود. او به یک ماشین باروری، یک مراقب، یا شاید نوعی ربات خانگی بدل می‌شود، اما نه یک انسان واقعی. از این‌رو، آنچه فاشیسم با زنان می‌کند نشان می‌دهد که زنان و دگرباشان در بسیاری از موارد به دشمن اصلی تبدیل می‌شوند و نمود آن را می‌توان در دل‌مشغولی مفرط حکومت‌ها و ایدئولوژی‌های فاشیستی امروز با جنسیت و راه‌اندازی «کارزارهای ضدجنسیت» در سراسر جهان دید. روایت ضد همجنس‌گرایی و ضد ترنس همهٔ فاشیست‌های معاصر فوق‌العاده نیرومند است. در ارتباط با عنصر سوم فاشیسم، می‌توان دید که زنانگی، یا اگر بخواهم تعبیری کمتر ذات‌گرایانه به کار ببرم، «زنانگی فرهنگی»- تا چه حد در سناریوی فاشیستی نمی‌گنجد؛ چرا که زنانگی صرفاً امر اجرایی نیست؛ نوعی حس عدالت، برابری، رابطه‌مندی و تعلق دارد. ویژگی‌هایی که اگر قوهٔ مجریه واقعا بخواهد اجرایی بماند، برایش دردسرساز خواهند بود.

پریا رحیمی: شما به قدرت حاکم، چارچوب‌های حقوقی و نقش سیاسیون اشاره کردید. آیا می‌توانید بیشتر توضیح دهید که فاشیسم مورد بحث در کتاب شما اساساً یک دکترین ایدئولوژیک است یا یک سیستم سیاسی؟ به طور مشخص‌تر، آیا تحلیل شما عمدتاً بر حاکمیت و حکومت‌مندی متمرکز است، یا به سطح کلان یک گفتمان سیاسی جهانشمول نیز تسری می‌یابد؟

اوا مایفسکا: کلان‌سیاست برای من پرسشی بسیار حیاتی است و به همین دلیل این سؤال را خیلی دوست دارم. به نظرم مهم است که سیاست چپ و نظریهٔ چپ دوباره به پدیده‌های کلان علاقه‌مند شوند. من از آن دسته افرادی هستم که لحظات برسازنده و پسامدرنیستی را کنار نمی‌گذارند. به گمانم این لحظات فوق‌العاده مهم هستند و می‌کوشم تا حد امکان حفظشان کنم. با این حال، دغدغهٔ خرده‌سیاست ما را از دیدن تصویر بزرگ‌تر بازداشته است.

بنابراین در برخی برداشت‌ها، غرق شدن در خرده‌سیاست ما را تنها به توجه به پدیده‌های بسیار محلی و خاص سوق می‌داد و از نمایه‌های بزرگتر قدرت غافل می‌ماندیم؛ امری که اتفاقاً به ظهور فاشیست‌ها کمک کرد. زیرا وقتی دقیق می‌شویم که چه کسی چه لباسی می‌پوشد یا چه مدل مویی دارد، بحث به سرعت به سرقت یا تصاحب فرهنگی کشیده می‌شود. منظورم این است که این موضوعات اهمیت دارند، اما بدون داشتن چشم‌اندازی کلان‌تر به مسائل ژئوپلیتیک استعماری، مدل مو، لباس و تمام این جزئیات، و نیز گفتمانی که در انسان‌شناسی و جنبش‌های کنشگرانه بررسی می‌کنیم، از ماتریس استثماری بزرگ‌تر جدا می‌شوند. و بدین ترتیب، این مسائل به‌آسانی می‌توانند سلاح شوند تا چپ خود را از درون متلاشی کند؛ چرا که در حقیقت اینگونه اختلافات ما آغاز شده، تداوم می‌یابند و می‌توانند به‌شدت ویرانگر شوند.

برای نمونه، اگر به بریتانیا و بحث‌های مربوط به افراد تراجنسیتی نگاه کنید، می‌بینید که چگونه این موضوع میان جریان چپ و فمینیسم شکاف ایجاد کرده است. گمان می‌کنم همین چند سال پیش بود که چپ در بریتانیا شروع کرد به فهمیدن اینکه فمینیسم دربارهٔ چیست؛ و درست در همین لحظه بود که این ایدئولوژی به‌شدت خطرناک و بسیار فاشیستی ترنس‌ستیزی آغاز شد و کل این عرصه را چندپاره کرد. این امر بحث دربارهٔ مشکلات واقعی ناشی از سیاست هویت را فوق‌العاده دشوار کرد؛ چرا که سیاست هویت خالی از چالش نیست. حقوق زنان چالش‌برانگیز است؛ سیاست‌های تبعیض مثبت چالش‌برانگیز است؛ در همه جا مسئله و چالش وجود دارد. من وجود این مناقشه‌ها را انکار نمی‌کنم. به عنوان یک فیلسوف و کسی که با اخلاق آشناست، می‌دانم امور ساده نیستند، اما نفرت ورزی به افراد ترنس راه حل نیست و هیچ چیز را حل نمی‌کند. بنابراین می‌خواهم به‌شدت بر این نکته تأکید کنم، زیرا معتقدم در بحث‌های کنونی، جدا کردن بخشی از یک روایت مرتبط با خرده‌سیاست از زمینهٔ کلان آن، به تروریسم اجازه داده است به مسئله‌ای

بزرگ و ایدئولوژی‌ای فراگیر بدل شود. متأسفانه این جداسازی بسیار تفرقه‌افکن هم هست، و من درست به همین دلیل آن را نمی‌پسندم، جدا از اینکه نفرتی بسیج شده است که خودْ نفرت را بسیج می‌کند.

پریا رحیمی: شما از شکاف میان فمینیست‌ها سخن گفتید و خوانش‌های غیرسیاسی یا خاص‌گرایانه از خرده‌سیاست را نقد کردید. همان‌طور که بحث کردیم، ابعاد زن‌ستیزانه و پدرسالارانهٔ فاشیسم اغلب موذیانه‌اند و از مجراهای ظریف‌تر و پنهان‌تری بروز می‌یابند. برداشت‌های کم‌مایه و رادیکال‌زدایی‌شده از فمینیسم، مانند تلقی تکثرگرایانه از فمینیسم یا آنچه به‌طور تاریخی با عنوان «فمینیسم لیبرال» می‌شناسیم، می‌توانند نمونه‌هایی از فاشیسمی باشند که به شیوه‌هایی کمتر مرئی اعمال می‌شود. مایلم در اینجا به نانسی فریزر اشاره کنم؛ اندیشمندی که شما بارها به او ارجاع داده‌اید. از قضا، شما مفهوم «پادعموم‌ها»[5] را از او وام گرفته و تغییر داده‌اید که بعداً به آن خواهیم پرداخت. او عبارت مشهوری دارد با این مضمون که: «فمینیسم به ندیمهٔ سرمایه‌داری بدل شده است.» امروز شاهدیم که احزاب راست‌گرا برای جلب حمایت از برنامه‌های خود به‌طور راهبردی از فمینیسم استفاده می‌کنند. بر اساس پروژهٔ «ضدفاشیسم فمینیستی» شما، چگونه می‌توانیم فاشیسم نهفته در پس این گونه‌های خاص از فمینیسم را افشا و شناسایی کنیم؟ چه راهبردهایی می‌توانیم برای مواجهه با فرصت‌طلبی نئولیبرالی در درون فمینیسم به کار بندیم؟

اوا مایفسکا: پاسخ من به این پرسش بیش از آنکه بر نقد فمینیسم گذشته متمرکز باشد، بر ارائه و معرفی فمینیسمی متفاوت استوار است. چرا که به نوعی احساس می‌کنم فمینیسم‌های لیبرال و نئولیبرال تا حد ممکن نقد شده‌اند و دیگر تمام گفتنی‌ها در این‌باره گفته شده است. اما آنچه به باور من هنوز به اندازهٔ کافی وجود ندارد، فمینیسم [عملگرایانهٔ] شجاعی است که از نهادینه‌شدن نترسد. زیرا آنچه در پاسخ به پرسش قبلی شما گفتم، در اینجا نیز امتداد می‌یابد: من واقعا می‌خواهم سیاست دوباره به کلان‌سیاست بدل شود. از این‌رو، واقعاً می‌خواهم ما فمینیست‌ها به تصویر بزرگ‌تر نگاه کنیم و پیش از هر چیز، خودمان، نظریه و عمل‌مان را در مرکزیت ضدفاشیسم ببینیم. گمان می‌کنم دیگر نمی‌توان فمینیسم را به‌راحتی به حاشیهٔ اندیشهٔ سیاسی راند. فمینیسم اندیشه و کنشی مرکزی است.

اگر بگویم خواستار [بدل شدن به] «فمینیسم جریان اصلی» هستم، بسیار شبیه یک فمینیست نئولیبرال به نظر خواهم رسید. اما آن‌چه مدنظر من است قدری جالب‌تر است، لااقل امیدوارم این‌طور باشد. منظور من از «فمینیسم جریان اصلی» دقیقاً معرفی نوعی نظریه، کنش و توانمندسازی راستین و برابری‌خواه است، نه صرفاً «شمول‌گرایی». من با برخی مفاهیم کلیدی در فمینیسم نئولیبرال، مانند سیاست تنوع در تضاد

[5] counterpublics

خواهم بود. به سیاست برابری و سیاست تنوع هم نه می‌گویم. در محیط دانشگاهی هم مناظره‌ای داشتم. بحثی که برایم هزار دلار تمام شد- یک کمک هزینه را از دست دادم. کمک هزینه را نگرفتم چون با کسی وارد بحث شدم که عبارتی با این مضمون به کار برد: «این چندفرهنگ‌گرایی[۶] زیبا». و من پاسخ دادم: «این چندفرهنگ‌گرایی زیبا از خون و عرق ملت‌ها، کشورها، گروه‌ها، افرادی که اعدام شدند و از آنان سلب مالکیت شد و تحت استثمار قرار گرفتند، حاصل شده است، بنابراین از شما خواهش می‌کنم از این چندفرهنگ‌گرایی زیبا سخن نگویید، چرا که این درد، این آسیب و این تروما همچنان زنده و حاضر است.» هرچند هم بخواهم همگان غنای حاشیه‌ها و سرزمین‌های مرزی را ارج بنهند که این جهان چندفرهنگی را برای ما آفریده است، اما باز هم بیایید بهای این غنا را درک کنیم و به رسمیت بشناسیم. گمان می‌کنم، هضم این نسخه از فمینیسم برای دستورکار نئولیبرال بسیار دشوار است، اما خودم بسیار از آن الهام گرفته‌ام.

فلیکس گتاری در کتاب *سه بوم‌شناسی*[۷] از مفهوم «تراگذرندگی[۸]» دفاع می‌کند؛ مفهومی که به زعم من هنگام اندیشیدن به سیاست جهانی و سیاست به‌طور کلی، فوق‌العاده حائز اهمیت است. این مفهوم می‌گوید آن تقابل‌های دوگانهٔ آشنا که عادت کرده‌ایم در اصلاح و انقلاب، زنانه و مردانه، نهادی و مردمی و غیره ببینیم، جز از حیث معرفت‌شناختی وجود ندارند. مطمئن نیستم وقتی از آن‌ها سخن می‌گوییم دقیقاً بدانیم از چه حرف می‌زنیم، چرا که هنوز عمیقا درگیر فهم قرن نوزدهمی از این تمایزها هستیم. وقتی می‌گوییم «انقلاب» یا «اصلاح»، در قالب‌های قرن نوزدهم می‌اندیشیم، در حالی که ما اکنون در قرن بیست‌ویکم هستیم. ما باید در معنای رادیکال بودن بازنگری کنیم. من اغلب از خودم می‌پرسم آیا این مطالبهٔ من از دولت که به عاملی فعال در کاهش نابرابری‌های اجتماعی بدل شود، رادیکال‌تر نیست؟ از این‌رو، من از هواداران جدی برنی سندرز هستم؛ از آن دست سیاست‌مداران پیشروی آمریکایی که وارد حزب دمکرات شد یا با سیاست نهادی ائتلاف کرد؛ اما در عین حال، طرفدار کسانی هم هستم که همین کار را از منظر دستورکاری بسیار رادیکال‌تر پیش می‌برند. من نه‌تنها به پتانسیلی که این کار فراهم می‌کند علاقه دارم، بلکه به دگرگونی‌های نظری‌ای که باید تاب بیاوریم نیز توجه دارم. می‌گویم تاب آوردن چون بیرون جهیدن از این چارچوب واقعاً دشوار است چرا که سناریوی قرن نوزدهمی کاملاً آماده و دست‌یافتنی است. ما با آن بزرگ شده‌ایم. می‌دانیم انقلاب خوب است، اصلاح بد است و چیزهایی از این دست. امروز جمعیت سیارهٔ ما به چند میلیارد نفر رسیده و کرهٔ زمین به‌شدت در خطر است. گمان می‌کنم اندیشیدن بر اساس اینکه چه چیزی انقلابی است و چه چیزی نیست، و اشتغال‌خاطر مفرط به معیارهای دو سده پیش- زمانی که این بحران

[6] multiculturalism
[7] *Three Ecologies*
[8] Transversality

جهانی تا این حد فاجعه‌بار و انحراف از واقعیت تا این حد عیان نبود- سیاست رادیکال محسوب نمی‌شود. به باور من، سیاست بسیار رادیکال‌تر این است که بپرسیم: «امروز چه چیز انقلابی است؟» برخی از سیاست‌مداران تا چه حد قدرت نهادینه‌شده را به دست می‌گیرند و می‌کوشند آن را به چیزی بدل کنند که به شکلی واقعی به برابری‌خواه‌تر شدن جوامع کمک کند؟ تا چه حد این کار رادیکال‌تر و انقلابی‌تر از رفتار آن گروه پنج‌نفره‌ای است که می‌کوشند وانمود کنند مرکز جهان‌اند؟

پریا رحیمی: جالب است که پرسش انقلاب و کنش انقلابی در عصر حاضر را مطرح کردید. ناگزیر توجه‌ام جلب شد که شما در کتاب خود، آگاهانه یا شاید ناآگاهانه، واژهٔ شورش[9] را بر انقلاب[10] ترجیح می‌دهید. آنچه دربارهٔ بازنگری در واژگان، با توجه به مسئله‌مندی‌ها و ضرورت‌های قرن بیست‌ویکم گفتید، بخش زیادی از انتخاب واژگان شما را توضیح می‌دهد. گمان می‌کنم «شورش» چه در عمل و چه در نظر، مفهومی آزادتر و انعطاف‌پذیرتر است. روشن است که پروژهٔ شما به‌طور قابل توجهی از فمینیسم لیبرال جریان اصلی فاصله‌ای می‌گیرد. با این حال، مایلم بر پایهٔ پرسش پیشینم پیش بروم و پاسخی عملی‌تر بخواهم. همین دوگانه‌ها و تناقض‌های درونی که بر آن‌ها تأکید می‌کنیم، و نیز تمایزهایی که میان هویت‌ها، فمینیسم و ایدئولوژی‌های سیاسی خود قائل می‌شویم، می‌توانند تهدیدی علیه خواهرانگی ما باشند- به‌ویژه اگر از منظری دیپلماتیک یا راهبردی بنگریم. این تنش‌های درونی ممکن است یکپارچگی یک جنبش رادیکال را، در درون و از بیرون، تضعیف کنند.

اوا مایفسکا: اینکه تضعیف کند منطقی است. آنچه پیش‌تر گفتم صرفا نظری نبود، بلکه بسیار عملی هم بود؛ چرا که تجربهٔ کنشگری خود من سرشار از تناقض است. من زمانی از اعضای بسیار فعال جنبش آنارشیستی در لهستان و در سطح بین‌المللی بودم، اما هم‌زمان با معاون نخست‌وزیر لهستان که سوسیال‌دموکرات بود نیز همکاری می‌کردم. او با حفظ سمت وزیر برابری[11] نیز بود و تخصص مرا می‌خواست. با من تماس گرفت و من سردرگم شدم، چون می‌توانستم رد کنم و بگویم: « شرمنده، ممنون، من نمی‌توانم هم‌زمان با جنبش‌ها یا سیاست‌های متفاوت همکاری کنم.» چون در واقع یک نخست‌وزیر بود که تخصص مرا طلب می‌کرد. اما تصمیم گرفتم پیشنهادش را بپذیرم. پیش از هر چیز کنجکاو بودم بدانم چگونه ممکن است کسی که در سلسه‌مراتب دولتی در بالاترین جایگاه قرار دارد، در کنش فمینیستی خواهان دیدگاهی تماما آنارشیستی و برابری‌خواه باشد. او تخصص مرا در زمینهٔ بازنمایی‌های رسانه‌ای از جنسیت، زنان و گروه‌های اقلیت می‌خواست. آن‌ها از من خواستند کتابچهٔ راهنمایی برای آموزش برابری‌خواه

[9] Revolt
[10] Revolution
[11] Equality Minister

در دبیرستان‌ها بنویسم. این کار بسیار مهم و فوق‌العاده رادیکال بود. قرار بود این راهنما به تمام مدارس لهستان برود و به محتوای الزامی آموزشی بدل شود. رادیکال است، این‌طور نیست؟ معنایش این بود که ۷۰۰ هزار معلم باید این دوره‌های آموزشی را می‌گذراندند.

در آن زمان، من و دوستانم در دبیرستان‌ها دوره‌های برابری تدریس می‌کردیم و این کلاس‌ها بسیار پرطرفدار شده بودند. ما مفاهیمی را معرفی می‌کردیم که ریشه در فمینیسم، [گفتمان] ضدنژادپرستی، [گفتمان] ضدطبقه‌گرایی، مطالعات کوییر و جنبش‌های LGBTQ داشتند و می‌کوشیدیم آن‌ها را در برنامه‌های آموزشی موجود ادغام کنیم. آن درس‌ها بخشی از آموزش‌های عمومی شدند و محبوبیت‌شان حتی بیشتر شد. بنابراین از این حیث، ما از آموزش فمینیستی سخن نمی‌گفتیم، بلکه از آموزش برابری‌خواه حرف می‌زدیم. شاید این کار نوعی سازش یا عقب‌نشینی از جانب ما بود تا فمینیست تندرو، کوییر، رادیکال یا چیزهایی از این دست به نظر نرسیم. از این رو آن را «مدرسهٔ برابری‌خواه» نامیدیم. و بعد انواع و اقسام معلمان، و حتی کشیش‌های بسیار محافظه‌کار و مأموران پلیس در این دوره‌ها شرکت کردند. یک گروه از مأموران [مرد] پلیس در کارگاه من حضور یافتند. آن‌ها آمدند و گفتند: «ببینید، می‌دانیم این دوره برای معلمان است. اما ما اخیراً با سه مورد تعرض جنسی به کودکان مواجه شدیم و هیچ‌کس به ما آموزش نداده که چگونه با چنین مسائلی برخورد کنیم. میل خودتان است؛ می‌توانید ما را بیرون کنید.» گفتم: «خیلی خب، بفرمایید بنشینید.» جدی می‌گویم، نمی‌توانستم آن‌ها را بیرون کنم.

می‌دانم حرفی که می‌زنم ممکن است مناقشه‌برانگیز باشد. در لهستان نیز بحث‌های مفصلی وجود داشت دربارهٔ اینکه آیا فمینیست‌ها می‌خواهند به پلیس آموزش دهند یا اینکه مایل‌اند پلیس را به عنوان یک نهاد به‌کلی رد کنند. من با جان و دل از ایدهٔ جوامع بدون پلیس استقبال می‌کنم. و صمیمانه و کاملاً صادقانه، پلیس را بابت تمام رفتارهای نادرستی که تا کنون مرتکب شده نقد می‌کنم. متأسفانه آن‌ها باز هم مرتکب این رفتارها خواهند شد، چرا که ساختار این‌گونه عمل می‌کند. اما از سوی دیگر، در بحث حمایت از قربانیان خشونت خانگی یا آزار جنسی، ما به عنوان جنبش‌های اجتماعی، یا فیلسوفان و نظریه‌پردازان رادیکال، اغلب چیزی بهتر از ساختارهای دولتی موجود برای ارائه نداریم. بنابراین، این یکی از همان تناقضاتی است که آمادهٔ کنار گذاشتن زودهنگامش نیستم. این تناقضات در زندگی‌نامهٔ من، در کنشگری و نظریه‌پردازی‌ام، و به‌طور کلی‌تر در جوامع ما وجود دارند. از این‌رو گمان می‌کنم پاسخ من به پرسش شما در واقع تا حدی از دونا هاراوی و آخرین کتاب او، *ماندن با مشکل*[۱۲] الهام گرفته باشد. پاسخ من این است که «با درد سر بمانیم» و به دنبال راه‌حل‌های آسان یا راه‌حل‌های شگفت‌انگیز نباشیم.

[12] Staying with the Trouble

من با آلن بدیو و کل نظریهٔ رخداد اختلافی اندک دارم. چرا با آن مخالفم؟ چون فکر می‌کنم نوعی راه‌حل آسان است. اینجاست که، برای نمونه، با بخشی از زمینهٔ نظری‌ای وارد چالش می‌شوم که احتمالاً برای نشریهٔ شما یا برخی از نویسندگانش بسیار عزیز است. اما نمی‌توانم از خودم نپرسم که ما چگونه به این رخداد می‌رسیم. من و شما به تمرین و تکرار جنبش‌های اجتماعی بسیار علاقه‌مندیم؛ تمرین و تکرار اینکه چه‌گونه بیشماریم، چگونه رادیکالیم، و چگونه جامعه را دگرگون می‌سازیم. چرا که گمان می‌کنم مهمترین چیزها درون همین کار بسیار سخت، همین کار روزمره و همین فرایند روزمره رخ می‌دهند. پس دوباره به پرسش شما پاسخ بدهم: ما چگونه خود را از این فمینیسم نئولیبرال متمایز می‌سازیم؟ فکر می‌کنم توانایی من و برخی دیگر در این است که درون جنبشی بسیار متکثر و متنوع بایستیم، بکوشیم تجربه‌هایمان را به اشتراک بگذاریم و در برابر فجایع سیاسی پاسخی اجتماعی بسازیم؛ درست همان‌گونه که در سال‌های اخیر در جنبش فمینیستی لهستان عمل کردیم.

زمانی که حزب راست‌گرای آلمان صحبت کردن از محدویت هرچه بیشتر دسترسی به سقط جنین را آغاز کرد، من در برلین بودم. گروهی از زنان مهاجر لهستانی برای برگزاری تظاهرات ثبت‌نام کردند. سپس برگزار کنندگان به سراغ گروه سیاسی مهاجران لهستانی آمدند و گفتند: «خب، ما تظاهرات را ثبت کردیم، اما هیچ تصوری نداریم که چگونه باید آن را برگزار کنیم؛ به ما کمک کنید.» آن لحظه‌ای بود که برخی از ما که آموزش بیشتری در زمینهٔ تجمعات سیاسی و سخنرانی در جمع دیده بودیم، افراد با هر پیشینهٔ اجتماعی را آموزش دادیم. تصمیم گرفتیم تخصص‌مان را به اشتراک بگذاریم. آن‌ها گفتند: «خیلی خب، شما سخنرانی کنید و ما سازمان‌دهی می‌کنیم.» ما که اعضای باتجربه‌ای بودیم مخالفت کردیم: «نه، نه! همهٔ ما سخنرانی می‌کنیم، چون ایدهٔ کار از شما بود. پس شما سخنرانی می‌کنید، نگران نباشید. سخنرانی در جمع روش‌هایی دارد. باید تمرین کنید، باید آموزش ببینید. حتما از پسش برمی‌آیید.» من مدتی را با سه یا چهار زن از طبقهٔ کارگر گذراندم که تصمیم گرفته بودند بر ترس خود از سخنرانی در جمع غلبه کنند و راه و رسم آن را یاد بگیرند. به نوعی، آن‌ها این قول مرا باور کردند که پس از اندکی آموزش، احتمالاً همهٔ ما می‌توانیم در جمع سخنرانی کنیم؛ و همین کار را کردیم. و این، برای نمونه، یکی از همان لحظاتی بود که، چه با آن‌ها کاملاً هم‌نظر بودم چه نه، احساس کردم: «خب، این یک تظاهرات است، این یک فرآیند است، این یک بسیج سیاسی است که فارغ از تعلقات سیاسی‌مان، در برابر امری شنیع می‌ایستد.» ما می‌توانیم تجربیات، تخصص و دانش خود را به اشتراک بگذاریم و در برابر آن تلاش قانونی که اساساً می‌کوشد زنان را تماما به دستگاه باروری بدل کند، متحد شویم. و ما باید از این فرصت استفاده کنیم.

و بعد، به این هم فکر می‌کنم که معنای سیاسی واقعی رخدادهایی که در آن‌ها مشارکت می‌کنیم، بعداً روشن می‌شود. از این حیث، شاید بیش از هر زمان دیگری به فلسفهٔ پساروان‌کاوانه نزدیک شده‌ام. فکر نمی‌کنم بتوانیم لحظه را دریابیم. بعدا خواهیم دید یا دیگران بعدا خواهند دید. بنابراین به نظرم نمی‌توانیم وانمود کنیم تمامی پیامدهای کنش‌های کنونی، خود کنش‌ها و ائتلاف‌های فعلی‌مان را می‌فهمیم.

ما بهتر است فروتن باشیم، و این فروتنی برای من مهم است. دقیقاً نمی‌دانم چه می‌کنم، اما می‌کوشم شبکه‌های همبستگی بسازم. می‌کوشم برابری‌خواه باشم. می‌کوشم نسبت به سوءاستفاده‌هایی که در تجربهٔ مستقیم خودم رخ می‌دهند، حساس، تیزبین و نقاد باشم. به‌طور کلی‌تر، این سه چیزی است که تا آنجا که بتوانم می‌کوشم انجام دهم. با این حال، نمی‌توانم از حقانیت، خیر بودن یا کیفیت مطلوب عاملیت خودم مطمئن باشم؛ چرا که جدی می‌گویم، در بیشتر مواقع نمی‌دانم چه می‌کنم. این ضدکمال‌گرایی‌ای[۱۳] که اینجا پیشنهاد می‌کنم از روان‌کاوی می‌آید؛ از موقعیت روان‌درمانی. هیچ‌یک از ما کامل نیست. باید این را بپذیریم و از طلب کردن کمال از دیگران نیز دست برداریم، چرا که هیچ‌کدام از ما هرگز کامل نخواهیم شد. باید بتوانیم هر کجا هستیم اتحادهای واقعی بسازیم. و این فوق‌العاده مهم است، زیرا به گمان من، یکی از دلایل اصلی تأخیر در پاسخ به گرایش‌های فاشیستی در سیاست امروز، ناتوانی انواع کنشگران و گروه‌های سیاسی در یکپارچه کردن نیروهایشان بوده است. متأسفانه باید این را بگویم که امروز ما باید بسیار فروتن و بسیار مصالحه‌محورتر باشیم و بکوشیم تا جایی که می‌توانیم همبستگی، بسیج و کنش مشترک را به‌کار ببندیم؛ چرا که شاید در این لحظه فرصتی برای نقدهای پیچیده‌تر از نئولیبرالیسم نداشته باشیم. می‌توانیم آن را برای بعد نگه داریم.

پریا رحیمی: اکنون به‌روشنی می‌فهمم فروتنی مورد تأکید و تحسین شما چگونه با نقد شما به قهرمان‌گرایی و فردگرایی لیبرال پیوند دارد. درک می‌کنم مفهوم «مقاومت ضعیف» در چه چیز ریشه دارد. شما بذرهای این مفهوم را در سراسر کتاب کاشته‌اید، به‌ویژه در فصل دوم که به‌طور گسترده بر نمونه‌های انضمامی از جنبش‌ها و تشکل‌های فمینیستی تکیه می‌کنید. تا پیش از فصل پایانی شما به‌طور موثر زمینه را برای بیان نظریهٔ مقاومت ضعیف فراهم کرده‌اید. مقاومت ضعیف عبارت است از کنش‌های فروتنانه و ضدفردگرایانهٔ ستمدیدگان.

اوا مایفسکا: اما جنبهٔ دیگری که می‌خواهم به‌شدت بر آن تأکید کنم «ضداستثناگرایی» است. منظورم از مقاومت ضعیف یا کنش سیاسی عادی همین است. وانمود نمی‌کنم می‌دانم آدم معمولی چیست؛ راستش هیچ ایده‌ای از آن ندارم. اما می‌دانم کنش معمولی، دانش معمولی و اشتراک- به معنای بسیار عمومی، ساده

[13] anti-perfectionism

و شاید غیرپیچیده - چه است. این عدم پیچیدگی اغلب کنش سیاسی و رادیکالیسم سیاسی را زنده نگه می‌دارد. این را در کودکی در دهۀ ۱۹۸۰ دیده بودم، زمانی که بسیاری از کنشگران سیاسی خانواده‌ام و دوستان خانوادگی در زندان بودند. تنها راه حفظ روحیۀ اعتراض، این بود که ارتباط را نگه داریم، شبکه‌های همبستگی را حفظ کنیم، از یکدیگر حمایت کنیم و کارهای ساده‌ای انجام دهیم مثل نوشتن نامه برای زندانیان و ملاقات با آنان. شما این را در مکاتبات رزا لوکزامبورگ، گرامشی یا نگری می‌بینید. همۀ این افراد در زندان بودند و ما این را فراموش کرده‌ایم. گمان می‌کنم چپ فراموش کرده است زندانی بودن و به ملاقات زندانی رفتن چه معنایی دارد. طبعاً برای هیچ‌کس تجربۀ زندان را آرزو نمی‌کنم؛ زندان آسیب روانی کودکی من بود. اما یکی از مهمترین عناصر کنش سیاسی دقیقا همین لحظه تولید می‌شود: در تجربۀ سیاست‌های شنیع دولتی، و در رنجی که دولت بر کنشگران، نظریه‌پردازان و دگراندیشان تحمیل می‌کند. باید به این لحظه هم بنگریم، چرا که این رنج منبع دانش و کنش است. تمامی کسانی که به زندان رفته‌اند یا به شکل دیگری تحت پیگرد دولت بوده‌اند، فوق‌العاده فروتن‌اند. اگر به نگری و لوکزامبورگ نگاه کنید، می‌بینید چشم‌انداز پرادعایی ندارند. البته از انقلاب سخن می‌گویند، اما ایده‌ای بسیار فروتنانه دربارۀ چگونگی آغاز آن دارند. از کارخانه‌ها، گفت‌وگو با خانواده‌ها و نشست‌های حزب کمونیست شروع می‌کنند. رزا لوکزامبورگ سالیان سال این کار را انجام داد. کار از همین‌جا آغاز می‌شود. و گمان نمی‌کنم از آن سناریو چندان دور شده باشیم؛ هرچند امروز بیشتر مردم نمی‌دانند حزب کمونیست در واقع چه بوده است. آن تجربه‌ها از ما دورند. اما متأسفانه دولت‌ها در ایران و نقاط دیگر به ما یادآوری می‌کنند که تحت پیگرد بودن چه معنایی دارد. و هرچقدر هم که این تجربه‌ها برای افرادی که مستقیماً با آن درگیرند دردناک و آسیب‌زا باشد، می‌خواهم تأکید کنم که با این بهای سنگین، دانشی هم به‌دست می‌آید دربارۀ اهمیت کنش‌های روزمره و صورت‌های بسیار معمولی ارتباط، اشکال بسیار معمولی حفظ این مبارزه.

پریا رحیمی: بیایید عبارت دیگری بپردازیم که معرفی کرده‌اید: «پادعموم‌های امر مشترک». چنان‌که می‌دانیم، مفهوم پادعموم‌ها نزد نانسی فریزر نقدی است بر سنتی که ردش را می‌توان تا پولیس یونانی و افلاطون دنبال کرد و بعدها اثرش را در فلسفه‌های آرنت و هابرماس و جانب‌داری آن‌ها از امر عمومی می‌بینیم. به نظر شما محدودیت‌های نقد فریزر چیست که شما را به تلفیق ایده‌های او با مفهوم امر مشترک سوق داد؟

اوا مایفسکا: اگر در ایالات متحدۀ آمریکا باشید، ممکن است تجربۀ خود را کل پدیده بپندارید، این‌طور نیست؟ متأسفانه این برای بهترین‌ها هم رخ می‌دهد. بنابراین، با تمام علاقه‌ای که به نانسی فریزر و مصاحبه‌اش با گاردین دارم- همان مصاحبه‌ای که شما از آن نقل کردید و دربارۀ تبدیل شدن فمینیسم به

ندیمهٔ نئولیبرالیسم است- ناتوانی او در نگریستن به نقش سازمان‌های مردم‌نهاد (سمن‌ها) در کشورهای پیرامونی را نپسندیدم. سازمان‌های مردم‌نهاد در غرب هر چه شدند، باید پذیرفت که در جوامع پیرامونی اغلب پیوستن به یک سازمان مردم‌نهاد تنها راه بقای فمینیست‌های بسیار رادیکال بود تا بتوانند با دستور کاری که دارند زنده بمانند و فمینیسم را ترویج کنند. نمی‌توان کسانی را که می‌کوشیدند هم دستورکار رادیکال خود را حفظ کنند و هم راه دریافت بودجه از افرادی چون جرج سوروس و از نهادها و سازمان‌های دیگر را بازگذارند، چنین نقد کرد. این نقد به کسانی که عملا در میدان بسیج اجتماعی کار می‌کنند و لزوما با دستورکار نئولیبرال کاری ندارند، وارد نیست. ناتوانی نانسی فریزر در دیدن چنین امکانی، مشکلی کاملاً استعماری در اندیشهٔ اوست؛ و من دوست دارم دیگر چنین مشکلاتی نداشته باشد، چرا که وقت داشتن‌شان گذشته است. هیچ عذری از او پذیرفته نیست. او تمامی فمینیست‌های پسااستعماری را می‌شناسد و می‌تواند از بهترین‌ها بیاموزد.

لحظاتی که او در دههٔ ۱۹۹۰ دربارهٔ پادعموم‌های فرودست می‌نویسد، مقالاتش فوق‌العاده‌اند. نخستین بار که آثارش را خواندم، تحت تأثیر ایدهٔ پادعموم‌هایش، «پادعموم‌های فرودست» قرار گرفتم. ما فرودست داریم و پادعموم داریم؛ این دو مفهوم از سنت‌های بسیار مهم نظریهٔ انتقادی می‌آیند. چرا کنار هم نگذاریم‌شان؟ و او گذاشت. اما در ادامه، من هیچ تحلیل عمیقی از سازوکار ژئوپلیتیک سوژگی‌هایی که از موقعیت‌های متفاوت می‌آیند- مانند مرکز یا پیرامون- نمی‌بینم. ناتوانی فریزر در دیدن تفاوت‌های ژئوپلیتیکی میان مناطق استعمارگر و استعمارشدهٔ جهان، و نیز نیمه‌پیرامون‌هایی که هم‌زمان هم استعمارشده و هم استعمارگر بودند، یک مشکل دیگر است. ناتوانی او در برداشتن این گام من را به مفهوم او بازگرداند. در ابتدا، بر پادعموم‌های فرودستان کار می‌کردم. بعد احساس کردم پادعموم‌های امر مشترک جذاب‌تر است؛ چرا که من روی امر مشترک در معنای مقاومت ضعیف کار کرده‌ام، به‌مثابهٔ نوعی سوژگی، شکلی از کنش که معمولی، عمومی و دقیقاً غیراستثنایی است، اما در عین حال به همان معنایی که تونی نگری به این واژه بخشیده است، «مشترک» است. منظور من از امر مشترک چیزی است که نه از جمعیت، بلکه از «جمع‌بودگی» ساخته می‌شود، و در صورت لزوم می‌تواند برای دگرگونی جامعه رادیکال‌ساز باشد. آنچه آزمودنش برایم بسیار هیجان‌انگیز بود، دقیقاً تلفیق همین مفهوم امر مشترک برخاسته از مارکسیسم پسااسپینوزایی با مفهوم پادعموم‌ها، برآمده از نظریهٔ انتقادی بود. این تلفیق به پژوهشی بسیار طولانی‌تر نیاز دارد. آنچه من پیشنهاد می‌کنم بیشتر طرحی کلی است تا نظریه‌ای مفصل و عمیق. با این حال، می‌کوشم ردپای هر دو سنت را دنبال کنم و آن‌ها را پیوند دهم. من در چارچوب سنت اسپینوزا می‌اندیشم؛ یعنی بر حسب انبوه خلق بدنمندی که در خیابان‌ها و در نهادهاست. می‌کوشم به نحوی انبوه خلق را نهادینه کنم. این برای بیشتر اسپینوزاگرایان و همچنین بیشتر اندیشمندان پساانتقادی تناقض است. اما من بسیار علاقه دارم بدانم وقتی

می‌کوشیم به این تناقض بیاندیشیم چه اتفاقی می‌افتد. وقتی می‌کوشیم پادعمومی داشته باشیم- نوعی قلمروی عمومی که از تجربهٔ طردشدگان برمی‌آید- خود مفهوم تجربه پلی میان آن‌ها می‌زند، چرا که تجربه و بدنمندی چندان از هم دور نیستند. اینجا امکانی برای درهم‌تنیدن آن‌ها پدید می‌آید.

و بعد، بدن‌ها! من عاشق پرسشی هستم که پاول پرسیادو در *معتاد تستوسترون* از تونی نگری و دیگرانی که دربارهٔ انبوه خلق بحث می‌کردند پرسید: «آیا انبوه خلق جنسیت دارد؟» «آیا انبوه خلق رابطهٔ جنسی دارد؟» این پرسشی بسیار بجا است. خیلی آن را دوست داشتم. و پرسش من از تونی این بود: «آیا انبوه خلق می‌تواند سخن بگوید؟» به نوعی احساس می‌کنم با این‌همه اجرایی بودن بدن‌ها، به‌ویژه در خیابان‌ها، پیوندمان را با مطالبه‌ها از دست می‌دهیم. توان تولید مطالبه بسیار حیاتی است. من برای طرح مطالبه به پادعموم‌های امر مشترک نیاز دارم، وگرنه داشتن امر مشترک یا پادعموم‌ها کافی بود. اما ما به مطالبه‌ای نیاز داریم که از تجربهٔ واقعی، بدنمند و تاریخا موقعیت‌مند برخیزد. برای این منظور، به هر دو سنت نیاز داریم. تا حدی خرسندم که این دو را کنار هم گذاشته‌ام و توان مفهوم‌پردازی لحظه‌ای را دارم که مطالبهٔ سیاسی با تولید جمعی ممکن می‌شود؛ آنچه مستقیما از تجربه می‌آید و نه از اتاق کار فیلسوف. مطالبه‌ای که درون تجربهٔ اعتراض ساخته می‌شود. درون تجربهٔ مطالبه کردن، تشخیص نیاز و قراردادنش در رأس دستورکار سیاسی و در برابر سیاست‌مدارانی که امروز کشور یا جهان را اداره می‌کنند.

پریا رحیمی: من آن فراگیری و جهان‌شمولی را که «امر مشترک» به مفهوم پادعموم می‌بخشد درک می‌کنم. اما آیا فکر نمی‌کنید مشکل [تمایزگذاری] میان امر عمومی و امر خصوصی، در پویایی‌های عموم و پادعموم هم وجود دارد، به‌ویژه در بسیاری از جوامع فرودست؟ در شرایط سرکوب شدید، ما اغلب می‌بینیم مرزهای تعریفی میان امر مشترک، امر عمومی و امر خصوصی مخدوش می‌شوند. برای نمونه، شما به سرکوب و حکومت اسلامی در ایران اشاره کردید. محدودیت آزادی بیان، شکل‌گیری نوعی قلمروی عمومی سنتی و توانایی جهت‌دهی به افکار عمومی را به‌شدت مختل می‌کند. به همین ترتیب، مرز میان حکومت و مردم در بسترهای حادی مانند فلسطین، درهم‌ریخته به نظر می‌رسد. همهٔ فلسطینیان در مقاومتی جمعی شریک‌اند و این سه مقولهٔ نظری را در یکی حل می‌کنند: آنچه شاید بتوانیم پادعموم تعریف کنیم. با آنکه کنش‌های جمعی استعمارزدا و رهایی‌بخش در عالی‌ترین شکل خود حضور دارند، ساختارها و نهادهای کلاسیک و مرسوم دمکراسی غایب‌اند. مفهوم قلمروی عمومی، به‌ویژه به معنای دموکراتیک غربی‌اش، گویی وجود ندارد. به‌ویژه در یک سال گذشته، مجالی برای تأمل و رفت‌وبرگشت میان امر خصوصی و امر عمومی وجود نداشته است، چرا که این دوگانه ناکافی به نظر می‌رسد. زندگی روزمره خود به «مقاومت» بدل شده،

در حالی که همین زندگی اکنون به مخاطره افتاده است. آیا فکر نمی‌کنید این نمونه‌های حاد در پیرامون‌ها برای پروژهٔ شما چالش‌ها یا شرایطی تازه به وجود می‌آورند؟

اوا مایفسکا: پیش از هر چیز می‌خواهم بگویم آنچه اکنون در فلسطین رخ می‌دهد یک نسل‌کشی است و من به‌شدت با آن مخالفم. برایم دشوار است که به فلسطین و فلسطینیان، فارغ از آنچه بر سرشان می‌آید بیندیشم؛ در واقع ناممکن است.

از یک سو، به نیروهای امپریالیستی نظامی‌شده‌ای می‌اندیشم که نه‌تنها جان آحاد مردم و کل جمعیت را می‌گیرند، بلکه فرهنگ، سنت و مطالبات سیاسی را هم نابود می‌سازند. از سوی دیگر، به این وضعیت فاجعه‌بار از اروپا و به‌طور مشخص از برلین نگاه می‌کنم؛ جایی که به‌طرز شگفت‌آوری برخی آلمانی‌های «خوب» بار دیگر می‌خواهند برای کل جهان معیارهای اخلاقی بسازند. البته آن دوران را به یاد نمی‌آورم، اما برای من لهستانی، دیدن اینکه آن‌ها دوباره همان کاری را تکرار می‌کنند که پیش‌تر آزموده بودند، فوق‌العاده هراس‌آور است. زمانی بود که تمام تعاریف و هنجارهای اخلاقی ناگهان از آلمان صادر می‌شد. نمی‌خواهم این تاریخ تکرار شود.

از نظر من، اکنون موجی از «مبارزه با یهودستیزی» است که راه هر تظاهرات، بحث یا نقد اسرائیل را مسدود می‌کند. در آلمان همهٔ این‌ها به‌کلی مسدود است. تظاهرات‌هایی برگزار می‌شود، اما پلیس و سیاست‌مداران به‌گونه‌ای با آنها برخورد می‌کنند که با معیارهای اروپایی دههٔ گذشته، چنین برخوردی غیرقابل‌تصور بود. اتفاقات مشابه‌ای در کشورهای دیگر نیز در حال رخ دادن است. اینجا در برلین، شاید تنها یک مرکز فرهنگی وجود داشته باشد که بتوان در آن بحثی جدی دربارهٔ چگونگی مبارزه با یهودستیزی داشت، بدون آنکه به معنای حمایت از نسل‌کشی در فلسطین باشد. شما نمی‌توانید این‌گونه مسائل را در هر مکان، دانشگاه یا فضایی با بودجهٔ عمومی به بحث بگذارید. من از چنین جایی به وضعیت نگاه می‌کنم. در جوانی موقعیت‌سازی[۱۴] سرسخت بودم. به همین دلیل از survivre et vivre (زنده‌ماندن و زندگی کردن) چنان که به فرانسوی می‌گوییم، خرسند نیستم. Vivre یعنی زندگی کردن و survivre یعنی زنده ماندن. وقتی زنده ماندن جای زندگی را می‌گیرد، هرگز اتفاق خوبی نیست.

از یک سو، من تمامی تلاش‌ها و موفقیت‌ها در راستای حفظ حضور و موجودیت مردم فلسطین را می‌ستایم و قدر می‌دانم؛ چرا که دقیقا همان چیزی است که افراد بسیاری برایش می‌جنگند. آن‌ها در مواجهه با یورش نظامی واقعی تاب‌آورند. نظریهٔ من اینجاست که ممکن است به کار بیاید، چرا که از سیاسی‌بودگی[۱۵]

[14] Situationist
[15] politicality

حرکت‌ها و عاملیت‌های روزمره سخن می‌گوید. با کتاب من، بحث دربارهٔ سیاسی‌بودگی فلسطینیان آسان‌تر است. من در اینجا از احزاب سیاسی یا گروه‌های تروریستی از هر نوع سخن نمی‌گویم؛ بلکه از هستی روزمره حرف می‌زنم. دیدگاه من این امکان را می‌دهد که سیاسی‌بودگی عمیق همین مردم کاملاً معمولی، و زندگی و بقای آنان را بازگو کنم. من در تکوین پروژهٔ سیاسی‌ام می‌خواستم از محو شدن کسانی پرهیز کنم که هرگز [سوژه] سیاسی شناخته نمی‌شوند: زنان و دگرباشانی که قهرمان نیستند و چهره‌هایی استثنایی هم به شمار نمی‌روند. می‌خواستم این بخش‌های بزرگ از جمعیت جهان را از خطر محو شدن نجات دهم. می‌خواستم روایت و مجموعه‌ای از ابزارهای نظری بسازم که به من امکان دهد سیاسی‌بودگی عمیق، شجاعت و قهرمانی باورنکردنی کسانی را بیان کنم که آنچه را «مقاومت ضعیف» می‌نامم به‌کار می‌بندند. گمان می‌کنم در نهایت همدلی و همدردی عظیم و من و تمامی احساساتم متوجهٔ آن آدم‌هاست؛ چرا که نمی‌خواهم در چنین لحظهٔ هولناک، فاجعه‌بار و نظامی‌شده‌ای، تلاش‌شان به صرف بقا تقلیل یابد. مسئله به مراتب فراتر از آن است.

البته این خوانشی گزینشی از سیاست است، چون در این مقطع مخاطبم مقامات سیاسی فلسطین نیستند. از منظر خودم مخاطبم مردم معمولی‌اند. گمان می‌کنم دربارهٔ آن گروه‌ها و سازمان‌های دیگر بسیار گفته شده است. در عوض، می‌کوشم به کسانی بنگرم که معمولاً بلافاصله فراموش می‌شوند؛ کسانی که از ثبت و آرشیو تاریخ حذف می‌گردند. می‌خواهم آن بخش از جمعیت را حفظ کنم که عظیم و به‌طور شگفت‌انگیزی شجاع است و متأسفانه به‌شدت در معرض خطر قرار دارد؛ یا فراموش می‌شود یا به هیچ تقلیل خواهد می‌یابد اما این مردم قهرمان تلقی نمی‌شوند. اگر به تجربهٔ کسانی نگاه کنید که از غزه نگریختند و ناچار شدند به هر نحوی در آنجا بمانند، می‌بینید که تجربه و تصمیم آنان خود پیشاپیش کنشی بسیار سیاسی است. همچنین، تمام کسانی که در سراسر جهان درگیر این مسئله می‌شوند و اغلب خطر اخراج از کار و قطع بودجه‌شان را به جان می‌خرند. یعنی کسانی که واقعاً از حق فلسطینی‌ها برای زیستن دفاع می‌کنند، با تعقیب و آزار از میدان رانده می‌شوند. در میان آنان استادانی هستند که در ایالات متحده امنیت شغل دائمی دارند؛ کسانی که قاعدتاً [نباید] هرگز شغلشان را از دست بدهند، اما ناگهان یک‌شبه آن را از دست می‌دهند. ما از وضعیتی بی‌همتا سخن می‌گوییم: وضعیت یک استاد دارای امنیت شغلی دائمی. البته که وضعیت آنها را نمی‌شود با فلسطینیانی که هم‌اکنون در غزه هستند مقایسه کرد. با این حال، وقتی مردم دربارهٔ فلسطین سخن می‌گویند، امری مهم، و به باور من خطرناک در قلمروی عمومی جهانی رخ می‌دهد.

من از مخدوش شدن مرز میان امر خصوصی و امر عمومی اطلاع ندارم، اما از پادعموم‌ها و مباحثهٔ عمومی دربارهٔ فلسطین- که دیگر امکانش را نداریم- آگاهم. به گمان من در بیشتر نقاط جهان، پیرامون مسئلهٔ

فلسطین پادعموم‌هایی شکل گرفته است، زیرا مجاز نیست آشکارا اقدامات اسرائیل را نقد کرد، یا از فلسطین به‌گونه‌ای مثبت در هیئت موجودیتی یاد کرد که باید به نحوی بر نقشه، در بحث‌های فرهنگی، در مباحثات سیاسی و جز این‌ها به رسمیت شناخته شود، در حالی که شناخته نمی‌شود. پس اینجا مفهوم پادعموم‌ها دوباره جالب می‌شود، چون به ما امکان می‌دهد دربارهٔ آن سخن بگوییم. در آلمان، در مباحثهٔ عمومی، هیچ بحثی دربارهٔ فلسطین نداریم. تنها پادعموم‌ها هستند، قلمروهای کوچکی از گروه‌های طردشده که دربارهٔ فلسطین سخن می‌گویند. شاید بتوان با اطمینان گفت که فرض من این است که در فلسطین، هر آنچه عمومی است، در واقع پادعموم است. نکته‌ای که می‌توانم بگویم همین است. شما می‌گویید این تعاریف‌ها به‌نوعی درهم‌آمیخته‌اند. پاسخ من این است: چه بهتر! چرا که جنگ همیشه می‌تواند نقش قلمروی عمومی را بازی کند. البته با به کار بردن واژهٔ «جنگ» نمی‌خواهم از معنای لحظهٔ کنونی بکاهم. در این وضعیت باید گفت نسل‌کشی. من صرفاً می‌کوشم دربارهٔ ساختار سیاسی آن سخن بگویم. با این حال، بحث عمومی و نوعی قلمروی عمومی جهانی وجود دارد. و در آن البته محکومیم. در بیشتر نقاط جهان ما واقعاً به پادعموم‌ها محکومیم. اما در فلسطین، به گمان من فقط پادعموم‌ها هستند؛ چرا که جنگ و یورش نظامی، قلمروی عمومی را یکسره ویران کرده است. بنابراین امکان بحث عمومی به آن شکل که در بافت دموکراتیک غربی می‌شناسیم وجود ندارد، و مفهوم قلمروی عمومی از همین‌جا می‌آید. اگر این‌ها معیار باشند، بله، تحقق نیافته‌اند.

پریا رحیمی: شما بر ضرورت کنش فوری، مقاومت در بافت خاص خودمان، و ساختن ائتلاف‌ها با هر توانی که داریم تأکید کردید. همچنین به گفتمان جهانی جاری پیرامون نسل‌کشی فلسطینیان پرداختید. با تکیه بر نظریهٔ امپراتوری هارت و نگری، مفهوم انبوه خلق پروژهٔ شما را به ایدهٔ جهان‌شمولی می‌گشاید. از سوی دیگر، شما بر مقاومت و مسائل زنان، دگرباشان، فرودستان و کسانی تأکید می‌کنید که به‌طور تاریخی حذف شده‌اند یا هرگز به چشم قهرمان به آن‌ها نگریسته نشده است. با این اوصاف، آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم که شما نوعی انترناسیونالیسم ضدفاشیستی فمینیستی پیشنهاد می‌کنید؟ آیا می‌توانیم ضدفاشیسم فمینیستی شما را نظریه‌ای برای شورش بین‌المللی بدانیم؟

اوا مایفسکا: برخی اثر مرا، دقیقاً به دلیل همین انترناسیونالیسم، با آثار رزا لوکزامبورگ مقایسه می‌کردند. بنابراین، همان‌قدر که سیاست ترجمه بخشی از اندیشدن من به سیاست و کردار سیاسی است، بین‌المللی بودن و انترناسیونالیسم نیز در آن نهادینه شده است. همچنین، چون از لهستان می‌آیم و بر تجربه‌هایی تکیه دارم که آنجا رخ می‌دادند ناگزیرم که از انترناسیونالیسم سخن بگویم؛ چرا که همین قلمروها و مکان‌های سیاسی‌ای که درباره‌شان حرف می‌زنم، بین‌المللی‌اند و همیشه بوده‌اند. لهستان قرن‌ها زیست‌گاه

چندفرهنگ‌گرایی بوده است. من از حضور یهودیان، حضور اوکراینی‌ها و حضور آلمانی‌ها در لهستان سخن می‌گویم. حضور و تأثیرات روس‌ها نیز همواره نه‌تنها تجربه شده و به چشم آمده، بلکه به میراث فرهنگی ما ترجمه شده است.

همچنین زبان اسپرانتو[۱۶]، ایدهٔ آرمان‌شهری ساخت زبانی مصنوعی برای همگان، در بیاویستوک[۱۷] خلق شد؛ شهر کوچکی در اروپای شرقی که روزگاری مکانی به‌شدت بین‌المللی بود، تا آنکه فاشیست‌ها و شوروی اکثریت آن گروه‌های بین‌المللی را به قتل رساندند یا تبعید کردند. مردم پیشروی لهستان نوعی حسرت و تعلق خاطر به غیاب، گذشته و اکنون گروه‌ها و جمعیت‌های بین‌المللی ساکن اینجا و نیز به چندزبانگی‌ها دارند. بیشتر پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌هایی که اکنون در لهستان زندگی می‌کنند، خاطراتی دارند از آدم‌هایی که در محل بازی کودکان، در مدارس یا هر جای دیگری به چند زبان صحبت می‌کردند. بنابراین، این تجربه‌های چندزبانگی، بین‌المللی بودن و مفاهیم سیاسی اهمیت دارند. رزا لوکزامبورگ در لهستان بود، بیشتر در زندان‌ها، اما دوران کودکی‌اش را هم اینجا گذراند. بنابراین از یک سو دربارهٔ تجربهٔ گذشته سخن می‌گوییم و از سوی دیگر دربارهٔ خوانشی از فرهنگ که یکپارچه نبود، بلکه ناهمگن بود و همین ناهمگنی نیروی آن بود؛ یک منبع الهام. منبع الهام دیگر، خود «بین‌الملل»ها و تلاش برای ساختن بسیج‌های بین‌المللی است. این مسئله برای من شگفت‌انگیز است، چرا که خودم کار اتحادیه‌ای کرده‌ام. من اتحادیهٔ کارگری سندیکالیستی را در دانشگاه ورشو تأسیس کردم. بدیهی است که این اتحادیه به شبکه‌هایی از اتحادیه‌ها تعلق دارد. اما این زمینه‌ای بسیار خوب است. همچنین در جنبش فمینیستی و دیگر جنبش‌هایی که در آن‌ها مشارکت داشتم، کوشیده‌ایم بین‌المللی باشیم. این تلاش برای بین‌المللی بودن فوق‌العاده دشوار است؛ چرا که وقتی کسانی نمایندهٔ قاره‌ها یا کشورهای مختلف هستند، در عکس‌ها بسیار زیبا و جذاب به نظر می‌رسد، اما عمل کردن به آن یکی از دشوارترین چیزهایی است که می‌توان تصور کرد.

آسان‌ترین کار این است که در گروهی همگن با افرادی شبیه به خودتان باشید. این کار آسان است، چون دیگر نیازی نیست مدام دست به تلاش برای ترجمه بزنید و توضیح دهید از کجا می‌آیید، ریشه‌هایتان چیست، واژه‌هایتان چه معنایی دارند و واژه‌های انگلیسی‌تان چه معنایی دارند؛ چون در انگلیسی شما و انگلیسی من چیزهای بسیاری به سبب خاستگاه‌های‌مان اندکی معنای متفاوت خواهند داشت. بنابراین، این ضرورت به کار بستن سیاست ترجمه، سیاست ترجمهٔ پیشرو، عنصری درونی از این مقاومت ضعیف است؛ چرا که تلاش مداوم برای ساختن این ترجمه، خود تضعیف‌کننده و فرساینده است. فرساینده است چون اگر نبود بسیار قوی‌تر می‌بودیم، اما آیا تا این حد پرشمار می‌بودیم؟ آیا به همین اندازه برابری‌خواه و پیشرو

[16] Esperanto
[17] Białystok

می‌بودیم؟ گمان نمی‌کنم. فکر می‌کنم این تلاش برای ساختن ترجمه‌ها باید بخشی مهم از هر پروژهٔ بین‌المللی باشد و هست.

نکتهٔ دیگر، مقیاس است. به نظرم جنبش‌های اجتماعی در طول سدهٔ بیستم به‌شدت نخبه‌گرا و استثناگرایانه شدند. معتقدم می‌توانیم سیاست را ملامت کنیم، اما در عین حال می‌توانیم آوانگارد هنری را نیز سرزنش کنیم که الهام‌بخش بسیار بدی برای جنبش‌های اجتماعی بود. فکر می‌کنم کاری که فمینیسم- فمینیسم خوب- می‌کوشید انجام دهد، ساختن شرایط کاری بهتر برای زنان بود. به‌طرز متناقضی، حتی فمینیسم نئولیبرال نیز می‌کوشید سیاست‌های دولت را تغییر دهد. فمینیسم در واقع برابری را جهانشمول می‌کند. این کار را انجام می‌دهد، و اغلب مؤثرتر و در مقیاسی به مراتب بزرگ‌تر از تمامی جنبش‌های افراطی و آبرادیکال و فوق آبرادیکالی که با آن‌ها مواجه شده‌ایم. از منظر گذر زمان و سن‌وسالی که تا این نقطه اندوخته‌ام، می‌کوشم دریابم کدام‌یک مهم‌تر است. برای نمونه، برای همسایگان من در اینجا در نویکولن (Neukölln)، شاید یک نئولیبرال یا شاید یک سوسیالیست بسیار لیبرال بود که برخی مفاد قوانین کار را تدوین کرد و به مهاجران امکان داد حقوق بهتری از گذشته داشته باشند. این امر اهمیتش به مراتب بیشتر از آن گروه کوچک و انگشت‌شمار حامی فلسطین بود که کار چندانی در جامعهٔ محلی انجام نداده است.

بنابراین، از یک سو آن‌ها برای آرمانی خوب می‌جنگند، اما از سوی دیگر می‌توانیم به میزان اثرگذاری آن بیندیشیم. این پرسش‌های مربوط به مقیاس، غیراستثناگرایی و امر معمولی اهمیت دارند. از اینکه سیاست تنها برای نوابغ و افراد استثنایی ساخته شود خسته شده‌ام. دیگر به آن باور ندارم. شاید در نوجوانی و اوایل بیست‌سالگی‌ام این موضوع برایم وسوسه‌انگیز بود. در آن زمان، رادیکال‌ترین فرد جهان بودن نوعی هدف بود. اما همان‌طور که گفتم، من تلاش کردم فمینیسم نهادی را نیز بیازمایم، و از این بابت فوق‌العاده خوش‌شانس بودم؛ زیرا فردی که با او همکاری می‌کردم- یعنی همان معاون نخست‌وزیر- سوسیالیستی فوق‌العاده شایسته بود. او سوسیالیستی استوار در یک دولت نئولیبرال و سوسیال‌دموکرات بود. او تنها کسی بود که به جنگ عراق اعتراض کرد. تنها کسی بود که زنان روستایی و زنان مناطق پیرامونی لهستان را به کنفرانس‌ها، نشست‌ها و بنیادهای فمینیستی دعوت می‌کرد. او نه تنها به فمینیست‌های شهری بودجه می‌داد، بلکه به دنبال هم‌سطح‌سازی بود. طبعاً او هم متهم به نئولیبرالیسم شد، اما آنچه من از این همکاری بسیار نزدیک تجربه کردم، در واقع فوق‌العاده الهام‌بخش بود.

اکنون، همواره هنگام طرح یک مطالبهٔ سیاسی، به مقیاس کنش‌هایم می‌اندیشم. این انترناسیونالیسم، بزرگ‌ترین مقیاسی است که می‌توان تصور کرد؛ و مقیاس زیبایی هم هست. من مفهوم انترناسیونالیسم را دقیقاً به دلیل توانایی‌اش در اندیشیدن در همین مقیاس دوست دارم. از خودم می‌پرسم آیا توان من در تصور

مطالبهٔ سیاسی‌ام یا صورت‌بندی آن، برای چند قاره به‌طور هم‌زمان کافی هست یا نه. آیا در مقیاسی بزرگ‌تر درک، ترجمه و اجرا خواهد شد؟ چگونه ترجمه می‌شود؟ و فکر می‌کنم این همان تلاشی است که بسیاری از فمینیست‌ها غالباً به شکلی کلان درباره‌اش می‌اندیشند. اما چپ‌ها- به‌ویژه چپ‌های ضدفاشیست- همیشه کلان نمی‌اندیشند. فکر می‌کنم آن‌ها در بسیار از مواقع تنها دپارتمان یا منطقهٔ خود را می‌بینند و نه واقعاً مقیاسی بزرگ‌تر را.

پریا رحیمی: شما گفتید کارهای شما با آثار لوکزامبورگ مقایسه شده است. من هم شباهت نزدیکی میان کارهای شما و شانتال موف می‌بینم.

اوا مایفسکا: مقایسهٔ جالبی است. از این مقایسه بسیار خرسند و مفتخرم، چرا که برای کارهای او ارزش زیادی قائلم. اما مشکل اینجاست که من با نحوهٔ استفادهٔ او از مفهوم دشمن، یا اینکه چرا به‌موقع به جریان چپ دربارهٔ این مفهوم هشدار نداد، مشکلی بزرگ دارم. زمانی بود که او را بابت مبهم کردن این تعبیر بس شنیع و پذیرفتنی ساختن آن مقصر یافتم؛ بابت اینکه باعث شد جریان چپ نگاهی دوستانه به راست‌گرایان رادیکال داشته باشد و ناگهان دوباره به خوانش کارل اشمیت روی آوَرد. من از این بابت وحشت‌زده شدم. من خواندن کارل اشمیت را حدود سال ۲۰۰۳ آغاز کردم. در آن زمان، بسیاری از چپ‌ها شیفتهٔ این شیوهٔ اندیشیدن بودند و حتی تلاش نمی‌کردند از آن بخش‌های دشوار تشخیصی اشمیت فاصله بگیرند. او البته شخصیتی درخشان و از نظر فکری جذاب است، و نظریه‌اش نیز همین‌طور. به همان اندازه‌ای که مجذوب نحوهٔ مفهوم‌پردازی او از این پارادوکس دموکراسی هستم که شانتال موف نیز درباره‌اش می‌نوشت، مابقی این نظریه را فوق‌العاده خطرناک می‌دانم. و این خطر باید بیان شود، چرا که در غیر این صورت، فراموش کردن آن و شیفتهٔ کل نظریه‌اش شدن بسیار آسان است.

پریا رحیمی: تا کنون مفاهیمی مانند انترناسیونالیسم، جهان‌شمولی و فراناسیونالیسم[۱۸] را کاویده‌ایم. شما همچنین بر ضرورت بازنگری و بازتعریف مفاهیمی چون انقلاب، اصلاح و شورش در پرتویی معاصرتر تأکید کردید. مایلم به خوانش و کاربست شما از نظریهٔ هارت و نگری بازگردم. می‌دانیم که از نظر آنان، این عاملیت و سوژگی نو می‌تواند از رهگذر امر مشترک و کنش‌های جمعی خصیصه‌ای انقلابی یابد و نوعی ضد-امپراتوری را سامان دهد. آیا می‌توانیم انبوه خلق را شکلی تازه از پرولتاریا در نظر بگیریم؟ به‌علاوه، با توجه به اینکه پروژهٔ شما در ذات خود فمینیستی و ضدفاشیستی است، آیا می‌توانیم به انبوه خلقی که قرار است پادعموم‌های امر مشترک را شکل دهد جنس زنانه نسبت دهیم؟ یا اگر بخواهیم با تعابیر کلاسیک‌تر

[18] transnationalism

بیندیشیم، آیا می‌توان جنبش فمینیستی را طبقهٔ پرولتاریای انقلابی کاملا نوظهور دانست؟ یا ترجیح می‌دهید با این برداشت مارکسیستی از عاملیت همراه نشوید؟

اوا مایفسکا: من مفهوم پرولتاریا را دوست دارم. فکر می‌کنم مفهوم بسیار جذابی است؛ چرا که طبقهٔ کارگر یک چیز است، اما پرولتاریا مفهومی است که عاملیتی سیاسی از پیش برایش برنامه‌ریزی شده است. و جالب اینجاست که این عاملیت اجتناب‌ناپذیر است؛ و من این اجتناب‌ناپذیری را دوست دارم. گمان می‌کنم ما زنان و افرادی که هویت خود را به شکلی زنانه تعریف می‌کنند، همگی نقشی برای ایفا کردن داریم. به باور من دقیقاً در همین لحظه قرار داریم. سال‌های اخیر نشان داده‌اند که فاشیست‌ها تا چه حد بر زنان و دگرباشان اشتغال ذهنی پیدا کرده‌اند. بنابراین، آن‌ها به نوعی ما را وادار به پاسخ‌گویی می‌کنند. چرا که اگر در هر خیابان و هر شهر اروپا، شاهد تظاهراتی علیه جنسیت باشید، البته که باید به نحوی علیه آن بسیج شوید؛ چرا که اساساً حقوق و فضای شما و فضای بحث عمومی‌تان و همه‌چیز را از شما می‌گیرد.

بنابراین، از یک سو، جریان راست ما را تا حدی واداشته است تا در ضدفاشیسم و چپ‌گرایی خود بازنگری کنیم و فمینیسم را از پیرامون‌ها به مرکز سیاست پیشرو منتقل سازیم. همچنین فکر می‌کنم فمینیسم چند دارایی دارد که مارکسیسم هم داشت، اما مارکسیسم امروز اغلب آن‌ها را از یاد برده است؛ از جمله مفهومی بسیار استوار از ماتریالیسم و مادیت. مفاهیمی چون بدنمندی، تجربه و منظر، به معنای واقعی کلمه، بسیار ماتریالیستی هستند. آن‌ها فوق‌العاده دیالکتیکی‌اند و در نسبت‌ها ساخته شده‌اند و همواره در رابطه‌ای فرآیندی با دولت، فرهنگ، اقتصاد و دیگر عوامل قرار دارند. به باور من در فمینیسم، این دیدگاه بدنمند و ماتریالیستی بسیار پویا و زنده است. ما معمولاً از تبعیض، آزار و تمامی این مسائل به منزلهٔ امری بدنمند سخن می‌گوییم. این مسائل اندیشیدن با تعابیر ماتریالیستی، انضمامی، تاریخ‌مند و مشخص را می‌طلبند. همچنین ایده‌هایی چون دانش‌های موقعیت‌مند یا سیاست جایگاه، ایده‌هایی کاملاً فمینیستی‌اند. بسیار انتزاعی به نظر می‌رسند، اما در واقع فوق‌العاده عینی و ملموس‌اند؛ چرا که بیشتر ما وقتی یکدیگر را ملاقات می‌کنیم چیزهایی از این دست می‌گوییم: «من اهل ایرانم»، «من اهل لهستانم». بنابراین تجربهٔ من تحت تأثیر کاتولیسیسم، اسلام، عاملیت امپریالیستی اسرائیل، یا این و آن شکل گرفته است. همواره بافتار و زمینه‌ای وجود دارد. تنها آن فمینیست‌های بسیار ممتاز می‌توانند به خود اجازه دهند که صرفاً بگویند: «من یک فمینیستم و این بدیهی است.» اما بیشتر مردمی که در سراسر جهان به فمینیسم ارجاع می‌دهند، احساس ضرورت دارند که توضیح دهند از کجا آمده‌اند. همین خود گامی خوب و ارزشمند است. مارکسیست‌ها از این ویژگی برخوردار نیستند، پس جهان‌شمولی نامطلوبی دارند، در حالی که فمینیست‌ها به این معنا کاملا جهان‌شمول‌گرا هستند که آن جمع‌بودگی و انبوه خلق‌هایی را درک می‌کنند که همهٔ ما

بخشی از آن هستیم. با این حال، تفاوت‌های ناشی از موقعیت ژئوپلیتیک، فرهنگ و انواع ارجاع‌های دیگر را نیز می‌بینیم. بنابراین، از این حیث، فکر می‌کنم فمینیسم برای ایفای نقش مارکسیسم امروز، یا بگوییم سیاست چپ امروز، بهتر آماده است.

فمینیسم معمولاً بر حسب فرآیند تاریخی یا ضرورت تاریخی نمی‌اندیشد، که مشکلی بزرگ برای فمینیسم است. اما می‌توانیم بکوشیم فمینیسم را در این مسیر بکشانیم. اکنون بزنگاه بسیار مناسبی است برای اینکه بگوییم: «خب، این لحظه‌ای تاریخی از منظری فمینیستی است.» بر پایهٔ تجربهٔ مشخص امروز، می‌توانیم بافتی گسترده‌تر برای چیزهایی که باید رخ دهند تبیین کنیم. زنان اساساً برای هزاره‌های متوالی از سخن گفتن و از طرح مطالبات سیاسی مبتنی بر تجربه‌های محروم مانده‌اند که فرهنگی‌اند اما گاهی بدنمند و تحمیل‌شده بر ما هم هستند. اکنون زمان آن است که این تجربیات را در نظر بگیریم و این طیف را گسترش دهیم. چرا که هرچند در وهلهٔ نخست ساخت‌های بدنی معین، از جمله نژاد، مفاهیمی ایدئولوژیک‌اند، اما در وهلهٔ دوم، تفاوتی خاص میان رنگ‌های پوست وجود دارد که تفاوتی سیاسی می‌سازد. بنابراین، برای اینکه این مسئله را فراتر از نژادپرستی موضوعیت بخشیم، شاید بخواهیم از فمینیسم بهره بگیریم. فمینیسم برای این منظور شاید کارآمدتر از مارکسیسم باشد. تلاش‌هایی مارکسیستی برای ساختن نظریهٔ ضد نژادپرستی وجود دارد، اما این تلاش‌ها اگر از فمینیسم نیاموزند، بیش از حد جهان‌شمول‌گرا باقی می‌مانند. به تازگی کتاب جک هالبرستام[۱۹] با عنوان در *زمان و مکان کوییر*[۲۰] را می‌خواندم. هالبرستام نکات فوق‌العاده جذابی دربارهٔ جغرافیای پسامدرن و جیمسون، هاروی و تمامی نظریه‌پردازان برجستهٔ چپ فرهنگی مطرح می‌کند. موضع هالبرستام خوب و بسیار دلپذیر است، اما باز هم بی‌بدن است. به شکلی نامطلوب انتزاعی است، به این معنا که با تجربه‌های بسیار مشخص و بسیار متفاوت وابسته به جنسیت، سکسوالیته، هویت و غیره پیوند ندارد. متأسفانه این بی‌اعتنایی به سیاست هویت کارساز نیامد و کمکی نکرد. برای ساختن اقیانوسی از فضا که عاری از تمامی تفاوت‌های تغذیه‌کنندهٔ اختلافات سیاسی و نابرابری‌ها باشد، و برای اینکه مارکسیست‌های خوبی باشیم، باید به فمینیست‌ها بنگریم و از آنان بیاموزیم. سپس باید بکوشیم تفاوت‌های طبقاتی‌ای را تبیین کنیم که به روابط جنسیتی، جنسی و دیگر روابط نیز نفوذ کرده‌اند.

پریا رحیمی: شما در سراسر کتابتان به نمونه‌های فراوانی از کار خانگی، کار عاطفی و کار بازتولیدی اشاره می‌کنید که زنان به‌طور سنتی انجام می‌دهند. هنگام خواندن این بخش‌ها، به‌ویژه در فصل دوم، یاد بحث‌های بسیاری از فمینیست‌های مارکسیست دربارهٔ این موضوع افتادم، از جمله سیلویا فدریچی. او گفته‌ی مشهوری دارد که «هر زن، یک زن کارگر است». فدریچی، گرچه از منظری انتقادی، با معادل قرار

[19] Jack Halberstam
[20] In a Queer Time and Place

دادن زن‌بودن با کارگر بودن، گویی مقوله‌ی زن را به‌شکلی ذات‌گرایانه، انقلابی و بالقوه رهایی‌بخش صورت‌بندی می‌کند. سنت صراحتا ذات‌گرای روانکاوی، به‌ویژه فمینیسم فرانسوی، وجود دارد که امر زنانه را از مرزها و محدودیت‌های زن بودن رها می‌سازد و این جنس و تمامی پتانسیل‌هایش را به همهٔ کسانی که از نظم نمادین/اجتماعی کنار رانده شده یا با آن بیگانه شده‌اند تسری می‌دهد؛ امری که باز هم با خوانش شما از بنیامین و پروژهٔ فمینیستی ضدقهرمان‌گرا و ضداستثناگرای شما هم‌نوایی دارد. آیا خود شما پروژه‌تان را ذیل هر یک از این سنت‌ها دسته‌بندی می‌کنید؟

اوا مایفسکا: فکر می‌کنم موضع نظری من به پساساختارگرایی بسیار نزدیک‌تر است. موضع من گذارهای دائمی افراد و گروه‌ها، همچنین ناهمگنی امر زنانه را در نظر می‌گیرد. بنابراین، برای نمونه می‌توانید نظریهٔ مرا در بافت فمینیسم سیاه قرار دهید. هستی‌شناسی بل هوکس[۲۱] تا حد زیادی همان هستی‌شناسی من است. او نهایتاً می‌پذیرفت که زنان ویژگی‌هایی از طبقهٔ کارگر و گروه‌های نژادی‌شده دارند، اما برای آن شاخصی همه‌شمول نمی‌ساخت. دربارهٔ سیلویا فدریچی هم نکته‌ای را که مطرح می‌کنید قدر می‌دانم؛ من دوست دارم مفهوم پرولتاریا و فمینیسم را به نوعی هم‌تراز (ex aequo) یا هم‌ترازی زنانه کنار هم به کار ببرم. از سوی دیگر، زنانی وجود دارند که بسیار برخوردارتر از هر مردی در این جهان هستند. ما باید این مسئله را نیز در نظر بگیریم.

برای نمونه، همین حالا شاهد اوج‌گیری کمپین کاملا هریس هستیم.[۲۲] برای من این موضوع فوق‌العاده هیجان‌انگیز است. جالب است که دست‌کم یک سیاست‌مدار آمریکایی تا حدی طرفدار فلسطین داریم. امکان اینکه او رئیس‌جمهور ایالات متحده شود جذاب است. او همچنین رنگین‌پوست است، خدای من، زنی که با جامعهٔ دگرباش فوق‌العاده همدل است. از سوی دیگر، موقعیت قدرت او به‌شدت قوی است و از آن نوع رادیکالی که دوست داریم نخواهد بود. وقتی او رئیس‌جمهور شود، مرتکب تمام اشتباهاتی خواهد شد که دیگر رئیس‌جمهورها مرتکب شده‌اند؛ من از این بابت مطمئنم. با این حال، مقداری هیجان وجود دارد. اما آیا او را بخشی از این پرولتاریای جهانی می‌نامم؟ مطمئن نیستم. من مفهوم بی‌ثبات‌کاران[۲۳] را دوست دارم. [فدریچی] اغلب دربارهٔ بی‌ثبات‌کاران نیز سخن می‌گوید و از این مفهوم [وابسته به] کارگر استفاده می‌کند. نظریهٔ او تا حدی با بحث بی‌ثبات‌سازی[۲۴] [کاری] تعدیل شده است. برای نمونه، او از زنان به‌منزلهٔ کسانی سخن می‌گوید که اعتصاب کردن برایشان فوق‌العاده دشوار است. چرا که در محل کار می‌توانند اعتصاب

---

[21] bell hooks

[۲۲] این گفت‌وگو پیش از شصتمین دور انتخابات ریاست‌جمهوری ایالات متحده انجام شده است.

[23] precariat

[24] precarization

کنند و این کار آسان است، اما اگر بخواهند در خانه اعتصاب کنند، همیشه اعتصابی علیه نزدیک‌ترین کسان‌شان خواهد بود. می‌گویم دربارهٔ این موقعیت با شما موافقم، اما تا حدی؛ فقط چون می‌خواهم ناهمگنی را حفظ کنم. بنابراین، از یک سو گاهی به شکلی راهبردی، از ائتلاف راهبردی یا ذات‌انگاری راهبردی گایاتری اسپیواک بهره می‌گیرم و می‌گویم: «خیلی خب، بیایید امر زنانه را در قامتی پرولتری ذات‌انگاری کنیم، تا حقوقی را برای کسانی بخواهیم که دقیقاً کار خانگی می‌کنند یا کارهای سنتاً منسوب به زنان انجام می‌دهند.» این کار کاملاً جنبهٔ راهبردی دارد و نه چیزی فراتر از آن. من مایلم امر فمینیستی را ناهمگن‌تر مفهوم‌پردازی کنم که افراد نان‌باینری، ترنس‌ها و دیگر کسانی را هم دربر بگیرد که به هر دلیل خود را دقیقا زنانه هویت‌یابی می‌کنند. مایلم مفهومی داشته باشم که این‌گونه کار کند؛ و مطمئن نیستم واقعا چنین مفهومی دارم.

همچنان دارم به این موضوع می‌اندیشم، چرا که مفاهیمی چون انبوه خلق و امر مشترک نیز به نوعی این همگنی قدیمی اسپینوزایی را در خود دارند. من از امر متکثر، ترکیبی یا ناهمگن سخن می‌گویم. مفهوم سایبورگ[۲۵] برای من قابل قبول است، اما مطمئن نیستم اگر بخواهیم از موضوعات کلاسیک مارکسیستی استفاده کنیم چندان فهم‌پذیر باشد. مطمئن نیستم مفهوم سایبورگ به کار بیاید. دربارهٔ فمینیسم فرانسوی این را بگویم که شیفتهٔ چشم‌اندازی از سوژگی هستم که هلن سیکسو[۲۶] ترسیم می‌کند. این چیزی است که به آن احساس نزدیکی دارم؛ چرا که او از سوژه به‌مثابهٔ موجودیتی سخن می‌گوید که در هر لحظهٔ مشخص می‌تواند هر چیزی باشد؛ سوژه‌ای که به دلیل بافت، موقعیت، زمان‌مندی‌ها و عوامل دیگر، مدام در حال تحول و دگرگونی است. به باور من، این تغییرپذیری عاملی است که بیان آن در مارکسیسم کلاسیک دشوار است. دوست دارم مارکسیسم دقیقاً چگونگی انجام این کار را از فمینیسم بیاموزد. و دوست دارم مارکسیسم کلاسیک از فمینیسم یاد بگیرد که چگونه یک پرولتر، یا یک زن کارگر را به‌مثابهٔ مقوله‌ای تثبیت‌شده بدل به سنگ‌واره نسازد. زنان بسیار متفاوتی وجود دارند، زنانی به‌شدت متفاوت که همگی می‌توانند به‌عنوان زنان کارگر طبقه‌بندی شوند.

پریا رحیمی: مارکسیسم سنتی باید این ناهمگنی در عین شباهت را به رسمیت بشناسد. با سپاس فراوان از شما، اوا مایفسکا!

[25] cyborg
[26] Hélène Cixous