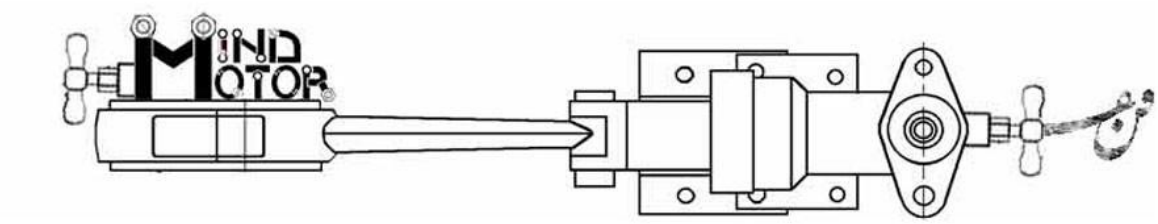


اکوفلسفه و پرسش از تفاوت

بابک سلیمی زاده

مقدمه

تا به امروز با اندکی خودپسندی و گاه بلاهت انسانی، طبیعت را پس‌زمینه یا محیطی می‌پنداشته‌ایم که دستاوردهای عقل یا فرهنگ بر آن اتفاق می‌افتد. یعنی «طبیعت» به‌عنوان منبعی که خودش مقصود و معنایی ندارد و از اینرو می‌تواند در جهت مقاصدِ آنها که طبق تعریف از عقل و هوش برخوردارند به کار بسته شود و بر اساس آن مقاصد سنجیده و قالب‌ریزی گردد. این بدان‌معنی است که به آن به‌عنوان عرصه‌ای جدا و اغلب فرودست نگریسته شود که سلطه بر آن هم با خود طبیعت مطابق است و هم با این پیشفرض که عقل انسانی بر دیگر چشم‌اندازهای هستی برتری دارد.

این رویکرد که دست‌کم از زمان روشنگری غالب بوده، مقوله‌ی «طبیعت» را همچنین در مورد گروه‌های انسانی (نظیر زنان، سیاها، بومی‌ها و استعمارشده‌ها) نیز به کار برده است. تبعیض و طرد طبیعت، همزمان با ادغام آن در نظم اجتماعی و نمادین، سازنده‌ی میلی دوگانه در سوژه است که می‌خواهد به طبیعت بپیوندد و با آن یگانه شود، درحالی‌که همزمان با مرزها و محدودیت‌های این پیوند و این یگانگی روبروست. همانطور که می‌دانیم اساس «اندیشه سیاسی» لااقل به معنای غربی آن بر پایه‌ی همین تفکیک طبیعت/فرهنگ پیش رفته است.

البته باید گفت از همان دوره‌ی یونانی‌ها که مباحثات در زمینه‌ی مزیت‌ها و کمال زندگی عمومی شکل گرفت، ما هیچگاه در مورد سیاست سخن نگفته‌ایم مگر آنکه همزمان در مورد طبیعت هم صحبت کنیم. یا برعکس، وقتی به‌سمت طبیعت می‌رویم یا به آن توسل می‌جوییم انگار می‌خواهیم درسی سیاسی را مطرح کنیم. مفهوم-پردازی طبیعت گاه برای نقد نظام اجتماعی به کار رفته و گاهی هم برعکس، نظم انسانی دارای مزیتی بر نظم طبیعی قلمداد شده که قادر است سیاست را به عنوان آزادی از ضرورتِ طبیعی قلمداد کند.

اما بحران‌های زیست‌محیطی و تغییرات اقلیمی در دهه‌های اخیر توجه ما را که گویا تا به حال داشتیم به سمتِ هرچه «مدرن»ترشدن پیش می‌رفتیم بیشتر به این موضوع جلب کرده که هرگونه مفهوم‌پردازی از پیشرفت، توسعه و آزادی مشروط به قابلیت ما در تدارک رابطه‌ای «قابل‌دوام» با طبیعت است. به نحوی که اصولاً زندگی بر این زمین میسر باشد.

این باعث شده ایده‌ی دوام‌پذیری (sustainability) به‌عنوان یک راهبرد سیاسی و یک هنجار در مورد اجتماع لااقل از دهه ۱۹۹۰ به این‌سو متاثر از فجایع اکولوژیک فزاینده و تخریب محیط زیست، هرچه بیشتر مورد پذیرش و در دستور کار تکنیک‌های جدید حکومت‌مندی قرار گیرد. مفهوم دوام‌پذیری که در اصل به عنوان نقدی بر نظریه‌ها و عمل‌های تناقض‌بار مبتنی بر ایده‌ی «پیشرفت» که بر آکادمی‌ها و بیرون از آن غالب بود مطرح گردید، خیلی زود به قول اگون بکر و توماس جان به مجموعه‌ای از «واژگان کلیدی مورد قبول در سطح بین‌المللی برای یک گفتمان سیاسی» تبدیل شد که باید نسبت به «کیفیت زندگی و حفظ منابع طبیعی مسئولیت‌پذیر باشد و نسبت به نسل‌های آینده احساس تعهد کند.»(۱۹۹۹:۱) این مفهوم در واقع با گزارش بروتلند (۱۹۸۷) درباره *آینده‌ی مشترک ما* جنبه‌ای رسمی پیدا کرد که آن را دارای چهار مولفه‌ی عمده قلمداد می‌کند: دوام‌پذیریِ اکولوژیک، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی. اصول اساسی دوام‌پذیری را می‌توان بطور خلاصه اینگونه برشمرد: *تساوی حقوق بین‌نسلی و درون‌نسلی*، تا نسلهای امروز و فردا بتوانند وارث سیاره‌ای قابل زیستن باشند. *حفاظت از تنوع زیست‌محیطی*، تا تمام گونه‌ها بتوانند بزیند و تاب آورند. همچنین، اصل *پیشگیری* که باید در اولویت قرار گیرد. یعنی اگر در مورد پروژه‌ای ظنّ پیامدهای منفی زیست‌محیطی می‌رود، به طور قطع اصل پیشگیری مقدّم است. ازینرو امروزه دوام‌پذیری به مسئله‌ی استراتژیک و سیاسی حائز اهمیتی تبدیل شده که به ژئوپولتیک قدرت اشاره دارد.

همانطور که از فوکو آموخته‌ایم نظام‌های زیست‌قدرت هدفشان این است که خود *نیروهای زندگی* را که طبق تعریف از کنترل سیاسی می‌گریزند دربربگیرند و نظارت کنند. او در جلد اول *تاریخ سکسوالیته* (۱۹۷۶) می‌گوید لااقل از دوران مدرنیته به اینسو هدف اصلی قدرت سیاسی این بوده که فرد را به عنوان نماینده‌ی گونه (species) مورد کنترل و حکومت قرار دهد. پدیده‌هایی مثل سرشماری جمعیت، کنترل تولید مثل و رفتار جنسی، بهداشت عمومی، سلامت ذهنی و جسمی، و همچنین رفع ناهنجاری‌ها و عیب‌ونقص‌ها در میان جمعیت، گویای تکنیک‌های زیست‌قدرت‌اند. در واقع یک تکنولوژی سیاسی مراقبت از بدن‌های جمعیت به صحنه آمده است که فرد را مبنای تداوم گونه قرار می‌دهد.

نسل جدیدی از اندیشمندان این انگاره‌ی فوکو را گامی فراتر برده‌اند. به عنوان مثال نیکلاس رُس می‌گوید تحلیل فوکو امروزه باید آپدیت شود و در درون اقتصاد سیاسی مبتنی بر «مدیریت بحران» و «اقدامات امنیتی» فهم گردد که لازمه‌اش یک *زیست-شهروندِ* مسئول به‌عنوان واحد اصلی ارجاع است. رُس در این ماجرا تغییر به سمت یک «سیاست رفتاری» جدید را می‌بیند که معرّف نوعی عمومیت‌یافته و خودکار از *شهروند زیست‌سیاسی* است. (رُس ۲۰۰۱: ۴۷) جایگاه سیاسی فرد به عنوان متصدی بقای گونه، یعنی به عنوان یک واحد تکاملی و ژنتیکی، همچنین با احتمال «انقراضی» که در مخمصه‌ی پساهسته‌ای امروز و نیز بنابر تغییرات اقلیمی و گرمایش جهانی پیش آمده، مورد بازبینی قرارگرفته است. «سیاست زندگی» به قول نیکلاس رُس گویای این است که تا چه حد انگاره‌ی زیست‌قدرت به اصلی سازمان‌دهنده برای تکثیر گفتمان‌ها و کردارهایی تبدیل شده که زندگی‌ای را که به طور تکنولوژیک میانجی‌گری می‌شود به یک هستار خود-سازنده بدل می‌کند.(۲۰۰۷: ۲۶) خود مادّه‌ی زنده به سوژه‌ی مورد بررسی تبدیل شده است.

پارادوکسِ نظامهای زیست‌سیاسی در این است که باب پرسش از «مرگ» به معنای امحاء، طرد، و حتی نابودی و انقراض را می‌گشایند. امروزه سیاستِ زندگی به معنای گسترش کردارهای علمی و اجتماعی‌ای است که از «انسان-فرم» و از رابطه‌ی او با «مرگ» نیز فراتر می‌روند. حتی گاهی تصمیمات تدریجی و فراگیر بیرحمانه‌ای را شامل می‌شوند که فرمهای استحقاق عنوان «زندگی» را توزیع و نظارت می‌کنند. زندگی‌ای که البته به معنای بقا و جاودانگی قلمداد شده است. امروزه می‌توان گفت زیست‌قدرت زمینه‌ای برای یک هستی‌شناسی سیاسی جدید را تشکیل می‌دهد. به بیان دیگر، ما همه سوژه‌ی زیست‌قدرت شده‌ایم. گرچه در درجات و شیوه‌های فعلیت‌یافتن آن قدرت به طور قابل ملاحظه‌ای با هم فرق می‌کنیم.

تلاش من در این مقاله این است که بگویم در زمانه‌ی فعلی که بنا به روابط اجتماعی سرمایه‌داری متاخر و با از میان‌رفتن مرزها و سرحدات میان طبیعت/فرهنگ، بدن‌ها/تکنولوژی‌ها، انسان‌ها/غیرانسان‌ها روبرو هستیم، هرگونه بازاندیشی آری‌گویانه در مورد مفهوم انسان، مستلزم این است که اولاً *او را در شبکه‌ای از روابط پیچیده با گونه‌های دیگر فهم کنیم، و نیز ساختارهای اجتماعی و روابط قدرتی که انگاره‌ی انسان را برحسب طرد «دیگری‌ها»ی او شکل داده است با نظر به شرایط امروز مورد بازنگری انتقادی قرار دهیم*. در این زمینه نقش واسطی که نظریه‌های فمینیستی، نژادی، و زیست‌محیطی ایفا کرده‌اند حائز اهمیت است. چون همین جابجایی در سوژه-موقعیت‌ها را برحسب پیچیدگی‌های روابط اجتماعی سرمایه داری جهانی شده مورد توجه قرار داده، و نیز مسئله‌ی جابجایی در **انتروپوسنتریسم** یا انسان‌مداری و تغییر جایگاه **جسمیت‌یابی** را مورد توجه قرار می‌دهند.

اضمحلال طبیعت/فرهنگ

استنباط فلسفی «دوام‌پذیری» پیش‌تر توسط متفکران محیط‌زیست نیز مورد توجه قرار گرفته بود. یکی از موارد جالب توجه آن در اواخر سده بیستم آرنه نِس فیلسوف نروژی است که معمولاً به‌عنوان مبدع «اکولوژی ژرفایی» نیز از او یاد می‌شود. اکوفلسفه‌ی نس مطابق با فرضیه‌ی گایا یک کل‌گرایی یا holism را پیشنهاد می‌کند که «زمین» به طور کل را به عنوان یک ارگانیسم واحد درنظر می‌گیرد. او همچنین تلاش دارد به دیدگاهی از برساخت «خود» برسد که تحقق‌یافتن‌اش برحسب هنجارهایی غیر از آنچه توسط قوانین بازار دیکته می‌شود اتفاق می‌افتد. یعنی با تاکید بر معنویت و ادراک «خود»، که یعنی توان ایجاد فاصله با فرم انسانی خود در رابطه‌ی سلطه‌طلبانه‌اش با دیگری‌های طبیعی، که می‌تواند گویای طرحی برای *برقراری رابطه‌ای مداوم با خود به مثابه کردار اخلاقی* در اکوفلسفه‌ی او باشد. البته نس برای یافتن اینجور مضامین به شیوه‌های فلسفه و عرفان شرقی رجوع می‌کند. این تا حدی قابل فهم است. چون در رابطه‌ی طبیعت/فرهنگ و بنیادهای غربی آن نمی‌توانست استراتژی‌هایی برای درک رابطه‌ای دموکراتیک با طبیعت را بیابد.

اکولوژی ژرفایی به خاطر در نظر نگرفتن «سلسله‌مراتب اجتماعی» و نیز «سیاست‌زدایی» از مسئله‌ی محیط زیست اغلب مورد انتقاد قرار گرفته است. اما اجازه دهید نخست تصدیق کنیم که اکولوژی ژرفایی به عنوان فلسفه‌ای که برحسب اکوسیستم می‌اندیشد، خودش محصول یک تلاش نظری و عملی برای مفصل‌بندی دوباره‌ی رابطه انسان و طبیعت بود که نظریه‌ها و جنبش‌های محیط زیست مرسوم در دهه هفتاد چندان قادر به پاسخ‌گویی به آن نبودند. **اکوفلسفه** از نظر نس فلسفه‌ی موازنه، هارمونی و تعادل اکولوژیک است. تعادلی که ما انسان‌ها آن را برهم زده‌ایم. حتی باید اشاره کرد که این کاربرد «معنویت» نزد نس، لزوماً به معنای معنویت انسانی یا دینی نیست، بلکه منظور جانبداری از معنویتِ خودِ طبیعت است. چون در نظرگاه او ملاحظه می‌کنیم که این تحقق‌بخشیدن به «خود اکولوژیک» همچنین بر نقد انسان‌مداری یا anthropocentrism تکیه دارد، و تلاش برای تبیین نوعی **برابری زیست‌محیطی** را در دستور کار قرار می‌دهد. یعنی می‌گوید همه‌ی ارگانیسم‌ها و موجودات زنده با هم برابرند. به طوری که مرزی میان ما و طبیعت وجود ندارد و آسیب‌زدن به طبیعت در نهایت به معنای آسیب‌زدن به خودمان است.(نس ۱۹۹۰)

ما همه بخشی از طبیعت هستیم: در اکوفلسفه‌ی نس این فرضیه‌ی مونیستی مورد توجه قرار می‌گیرد. ستایش از نظم طبیعت با دیدگاه اسپینوزا در مورد خدا و یگانگی انسان و طبیعت پیوند داده می‌شود. در صورت‌بندی‌ای

که نس از فلسفه‌ی اکولوژیک ارائه می‌دهد تاکید برهماهنگی و هم‌آیندی میان انسان و زیست‌بوم‌اش است و سعی می‌شود با جانب‌داری از «طبیعت» در برابر «فرهنگ» به ترکیبی نهایی از این دو برسد. تا تساوی میان موجودات را جایگزین سلطه و تبختر انسانی کند. اصلی که باید موضوع کردار اخلاقی و اجتماعی ما قرار گیرد. البته ما همه می‌دانیم که جزئی از طبیعت هستیم، با اینحال این اصل اخلاقی بخشی از کردار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ما را تشکیل نمی‌دهد. به علاوه، نس یک مبنای کیهان‌شناختی برای وحدت زمین و فضا را هم ارائه می‌دهد و این قابلیت را دارد که ـ اگرچه به شیوه‌ای کل‌نگرـ میان امور خاکی و ماوراءخاکی پیوند برقرار کند و مقدمه‌ای بر توصیف بُعد سیاره‌ای محیط زیست باشد. با اینهمه، با وجود ارجاعاتی که به مونیسمِ اسپینوزا دارد و نیز نوعی از اخلاق را پیشنهاد می‌کند که خود را با فاصله‌گرفتن از پرسپکتیوهای انسان‌مدارانه تعریف می‌کند، ولی تاثیری از بازخوانی‌های معاصرش در مورد اخلاق اسپینوزا (نظیر دلوز، گتاری، فوکو،...) را در آن مشاهده نمی‌کنیم. ضمن آنکه آثار فمینیست‌های اسپینوزایی نظیر لیود و گاتنس (۱۹۹۹) نیز جالب توجه است که مسئله‌ی تفاوت جنسیتی و پنداشت‌های جمعی (collective imaginings) را در فلسفه‌ی وحدت وجود تبیین می‌کنند. اکولوژی ژرفایی در نوع خود، ایده‌ی اسپینوزاییِ وحدت ذهن و جان را اینگونه می‌فهمد که تمام آنچه می‌زید مقدّس است و باید مورد بیشترین احترام و توجه قرار گیرد. یعنی زمین به طور کل باید مورد احترام قرار گیرد. فلیکس گتاری در *سه اکولوژی* (۱۹۸۹) در برابر این برداشت کل‌گرایانه مقاومت می‌کند و پیشنهادش این است که فلسفه وحدت وجود را در عوض برحسب ناهمگونی، تفاوت، و تراگذرندگی دریافت کنیم.

همچنین از یک نقطه‌نگاه اکوفمینیستی می‌توان گفت مشکل اکولوژی ژرفایی حتی کمتر بخش «کل‌گرا»ی ماجراست بل این است که خودش بر پایه‌ی یک روش «دوالیستی» مرسوم در ساخت‌گرایی اجتماعی (social constructivism) استوار است. یعنی زمین را در مقابل صنعتی‌شدن، طبیعت را در برابر فرهنگ، و محیط زیست را در برابر جامعه قرار می‌دهد، و در آخر نیز قاطعانه جانب «نظم طبیعی» را می‌گیرد. همچنین، تشخیص اکوفمینیست‌هایی نظیر وال پلوموود نیز حائز اهمیت است که می‌گوید اکولوژی ژرفایی پیوند زمین-کیهان را اشتباه می‌فهمد و صرفاً ساختارهای اگوئیسمِ مبتنی بر مالکیت و منفعتِ «خود» را اینبار با نسبت‌دادن آن به عوامل غیرانسانی بسط می‌دهد.(پلوموود، ۱۹۹۳: ۱۷۹)

مشکلات نظری و عملی که این استنباط به بار می‌آورد را من سعی می‌کنم در تحلیل خود از جوانب مختلف اکولوژی‌های اجتماعی و سیاسی مورد اشاره قرار دهم. با اینحال در اینجا به طور خلاصه به دو مشکلی اشاره می‌کنم که در ارتباط با اکولوژی ژرفایی وجود دارد و برای این مقاله که سعی می‌کند بر حسب «تفاوت» بیاندیشد حائز اهمیت است: یکی موضعی که ژرفایی‌ها علیه تکنولوژی دارند که نوعی تکنوفوبیا را در نگرش آنها نشان می‌دهد؛ که این برای ما با توجه به دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم چندان سودمند نیست. مشکل دیگری که اکولوژی ژرفایی دارد این است که اگرچه می‌خواهد بر تمایز میان امر طبیعی و امر ساختگی غلبه کند، اما در نهایت خودش آنها را بازسازی می‌کند.

در این مقاله بر اهمیت آثار اکوفمینیست‌ها ازینرو تاکید می‌نمایم که به ما یادآور می‌شوند که چیزی که تحت عنوان «بحران محیط‌زیست» از آن یاد می‌کنیم درواقع بحرانی در پرسپکتیوهای «عقل‌مدارانه» و «مردانه»ی خودِ برساختِ دوالیستیِ طبیعت/فرهنگ است که خاص تمدن غرب است، جنبه‌ای استعماری دارد و نیز بر نظام دوگانه‌ی جنسیتی مبتنی‌ست. به بیان دیگر، اکولوژی ژرفایی و اکوفمینیسم در نقد انتروپوسنتریسم به هم نزدیک‌اند، ولی در فهم ساختارهای قدرت و سرحدات طبیعت/فرهنگ با هم تفارق دارند. ضمن آنکه اکوفمینیست‌ها اصولا ساختارهای قدرت را مجزا از بحث «تفاوت جنسیتی» نمی‌بینند بلکه همین الگوی مسلط را مورد انتقاد قرار می‌دهند که سعی دارد سوژه را جهانشمول و واحد معرفی کند.

مسئله بر سر خود سرحدات و مرزهای طبیعت/فرهنگ است که به چالش کشیده شده‌اند. اگرکه قرار است آینده‌ای را متصور شویم، چه خوب که ابتدا این «تجربه‌ی سرحدات» را درک کنیم. ترین. ت. مینها، نویسنده و فیلمساز فمینیست و پسااستعماری، از «رویداد مرزی» می‌گوید که *در میان* طبیعت و فرهنگ اتفاق می‌افتد. نامش را «امر طبیعی» می‌گذارد. که خودش گویای یک موضع یا لوکیشن است که از آن می‌توانیم به «دگردیسی‌ها» در جسمیت‌یابی‌ها و بازنمایی‌های سوژه بنگریم. (Trinh T. Minh-ha 2011: 44) ضمن آنکه رویداد مرزی، همچون یک وضعیت «گرگ‌ومیش»، دربردارنده‌ی یک احساس بی‌ثباتی در جایگاه سوژه هم هست و نیز یک تقاطع زمانی-مکانی را ایجاد می‌کند که پرسپکتیوهای معرفت‌شناختی ما را دچار بحران می‌کند و به خود ساخت اکولوژی‌های چندگانه‌ی سوبژکتیویته اشاره دارد. بطوریکه شیوه‌ی زیست ما و همچنین «بازنمایی»های انسانی و پرسپکتیوهای روشنگری، استعماری و سرمایه‌دارانه در مورد *دیگری‌های طبیعی و زمینی* را به چالش می‌کشد. بازنمایی‌هایی هنجارمند از زندگی که اساساً بر دریافت و احساس ما تاثیر می‌گذارند و قابلیت ما برای دربرگرفتن شکل‌های دیگرگونه و چندگانه از امیال و اجتماع و مردم را تحلیل می‌برند. ترین. ت. مینها با انتقاد از دوالیسم طبیعت/فرهنگ و نظام بازنمایی انسان‌مدارانه و استعماری، از لزوم دریافت و طرح *حالت‌هایی دیگر از وجود* یا شیوه‌های «غیرمقتضی/شده‌ی» (inappropriate/d) زندگی می‌گوید.

جودیت باتلر در کتاب *قاب‌های جنگ* (۲۰۰۹) نشان می‌دهد که تا چه حد این قابلیت معرفت‌شناختی برای دریافت یک «زندگی» بستگی به این دارد که آن زندگی توسط *هنجارهایی* تولید شده باشد که به آن کیفیت یک زندگی را می‌بخشند یا در واقع آن را *بخشی از یک زندگی* به حساب می‌آورند. او به «قاب»هایی اشاره می‌کند که امروزه زندگی‌هایی را که می‌توانیم دریافت کنیم از آنها که قابل دریافت نیستند متمایز می‌کنند. قاب‌های جنگ نه تنها تجربه‌های دیداری ما را سازمان می‌دهند بلکه همچنین هستی‌شناسی‌های معینی از سوژه را به وجود می‌آورند.

وضعیت گرگ‌ومیش همچنین گویای بی‌ثباتی این زندگی است. که می‌تواند امید و ترس توامان در مورد پایان جهان را به ما القا کند. نیز می‌تواند به سادگی تجربه‌ی نیرومند و آرامبخش تاریک روشنای صبح باشد. و یا قابلیت گشودن خویش رو به مغاک دنیای سایه‌ها. به‌هرصورت این واژه را ما معمولاً برای اشاره به نوعی احساس بی‌ثباتی بکار می‌بریم که هنگام شفق به آدمی دست می‌دهد - که البته ما شهرنشینان مدرن نمی‌دانیم چرا آن

را «گرگ» و «میش» نامیده‌ایم. تازه برای یکی مثل ژان ژنه، گرگ‌ومیش ایده‌های «رنگی» هم دربردارد. برای مثال وقتی که در *زندانی عشق* در مورد رابطه‌ی اروتیک و سیاسی‌اش با مبارزان فلسطینی می‌نویسد و خود را *صیقل‌دهنده‌ی* مبارزه‌ی آنها و جذبه‌ی فیزیکی و طبیعی آن مبارزه در *تُن‌های خاکستریِ* گرگ‌ومیش می‌داند: «لحظه‌ای که در آن هرموجودی به سایه‌ی خود تبدیل می‌شود. ساعتِ دگردیسی‌ها. وقتی که آدمیان نیمه-امیدوار و نیمه‌ترسخورده‌اند از اینکه میش به گرگ تبدیل خواهد شد.»(۱۹۸۶: ۲۸)

البته ژنه تاکید می‌کند که برای ما غربی‌ها و شهرنشینان، واژه‌ی گرگ‌ومیش نوعی فریبندگی و افسون حسرت‌بار را هم تداعی می‌کند. چون ما امروزه گرگ‌ها را خوب نمی‌شناسیم و کسی هم دیگر باور ندارد که یک میش می‌تواند گرگ بشود. اما برای ژان ژنه در خاورمیانه، «گرگ‌ومیش گویای تقریباً تمام لحظاتی‌ست که زندگی یک فدایی را تشکیل می‌دهد.»

پیوستار طبیعت‌فرهنگ

امروزه شاهد تکثیر و تعدّد گفتمان‌هایی هستیم که زندگی را به عنوان «سوژه» و نه ابژه‌ی کردارهای اجتماعی و گفتمانی درنظر می‌گیرند. همچنین، تامل بر دگرگونی و تغییر ساختارهای زندگی، و از میان رفتن مرزهای میان طبیعت و جامعه، موجب شده بخصوص جایگاه انگاره‌ی «انسان» به موضوع مرکزی بسیاری از تحلیل‌های بینا-رشته‌ای تبدیل شود. درهم‌آمیزی گونه‌ها به نحوی که در سرمایه‌داری جهانی شاهد آن هستیم نوعی آگاهی نسبت به فاجعه‌ای قریب‌الوقوع را به وجود آورده که همه‌ی موجودات را به یک میزان در معرض آسیب‌پذیری قرار داده است. این علاوه بر عواقب وخیمی که در اکولوژی‌های روانی، اجتماعی و زیست‌محیطی ما دربردارد، درعین‌حال انگاره‌ی یک «برابریِ زیستی» را هم موجب شده که همانطورکه ملاحظه نمودیم اکولوژی ژرفایی آن را به رسمیت می‌شناسد اما در نهایت برخلاف اهداف ضدّ انتروپوسنتریستی‌اش به انسانی‌سازی تمام و کمال محیط زیست می‌انجامد، که بیشتر یادآور احساس‌مداری دوره‌های رمانتیک فرهنگ اروپایی است. اما با اضمحلال طبیعت/فرهنگ در زیست-قدرت معاصر، امروزه ارگانیسم انسانی یک «در-میان» را تشکیل می‌دهد که به طیف گوناگونی از منابع و نیروها متصل می‌شود. به بیان دیگر، سوژه‌ی اکولوژیکِ حکومت‌مندی معاصر در واقع یک هستار جمعی است که از پارامترهای کلاسیک اومانیسم و انتروپوسنتریسم و تفکیک دیرینه‌ی طبیعت/فرهنگ فراتر رفته است.

در این زمینه من پیرو فمینیست‌های نئوماتریالیست نظیر دانا هاراوی و رُزی برایدوتی هستم که پیشنهاد می‌دهند نقطه‌ی آغازمان را «پیوستار طبیعت‌فرهنگ» قرار دهیم. تفکیک طبیعت/فرهنگ دیگر اعتبار ندارد. طبیعت و فرهنگ در هم تنیده شده‌اند به‌طوری که ما پیشاپیش در همتافت طبیعت‌فرهنگ به سر می‌بریم. در نظرنگرفتن این نکته باعث می‌شود اگرچه با بهترین نیات نسبت به طبیعت، باز درهمان تمایز دیرینه فروغلتیم و پیچیدگی‌های روابط قدرت را که در ایده‌های «سرمایه‌داری سبز» موجودند نتوانیم تحلیل کنیم. درعین‌حال، برای دریافتی «سیاسی» از اکولوژی نمی‌توانیم ایده‌ی «طبیعت» را به‌سادگی به خاطر پرسپکتیوهای کهنه و انسانی‌اش کنار بگذاریم. آغازکردن از «پیوستار طبیعت‌فرهنگ» به ما این امکان را می‌دهد تا نسبت به پیوندهای منفی‌ای که امروزه در سرمایه‌داری متاخر میان انسان‌ها و غیرانسان‌ها به وجود آمده بتوانیم نگاه انتقادی داشته باشیم.

نقد پساساختارگرایانه ازینرو اهمیت دارد که همین جابجایی در سوژه‌ی واحد را که بر اساس تفکیک طبیعت/فرهنگ شکل گرفته است اعلام می‌کند. همانطورکه می‌دانیم میشل فوکو با تبیین «مرگ انسان» به عنوان سوژه‌ی اومانیستیِ دانش، نقدی بر سوژه را ارائه می‌دهد. با اینحال امروزه این فرایند گامی جلوتررفته و نه فقط مسئله‌ی انسان به معنای human بلکه مسئله‌ی انتروپوسنتریسم یا «عصر انتروپوسن» به عنوان یک پرسپکتیوِ زمینه‌مند مطرح است، که ما را به‌طور مادّی و جسمیت‌یافته ازین‌که از این تمایزات تاریخی فراتر رویم.

دلوز و گتاری با طرح نظریه‌ی صیرورت‌های ایلیاتی و سطح همنواختی، سوژه به معنای کلاسیک‌اش را منحل کرده و آن را بر مبنای اکوفلسفه‌ی «تعلق‌های چندگانه» پی‌ریزی نمودند. به‌ویژه با تاکید بر عوامل پیشا-انسانی یا حتی غیرانسانی که بافت نیروها، شدت‌ها و مواجهات را تشکیل می‌دهند و در ساخت سوبژکتیویته‌ی ایلیاتی نقش ایفا می‌کنند، که این خود به نقدی بر انتروپوسنتریسم راه می‌برد. سوژه نزد دلوز و گتاری یک هستار اکولوژیک است. گتاری در *سه اکولوژی* آن را شکلی «تراگذرنده» از سوبژکتیویته می‌نامد. این سوژه‌ـموقعیتِ پراکنده اما زمینه‌مند، اولاً نقدی از سوژه به معنای فردگرایانه را ارائه می‌دهد، و ثانیاً برداشتی از سوبژکتیویته را طرح می‌کند که بر عاملیت کیفی، تراگذرنده، و گروهی مبتنی‌ست. این البته به جمع‌گرایی منجر نمی‌شود بلکه به بهترین‌نحو، تمایز فرد/جامعه در برداشت ما از سوبژکتیویته منحل شده است و به جای آن فردیت‌یابی (individuation) نشسته است که مسئله‌اش که بر اساس اتصالات، نسبت‌ها و دگردیسی‌ها تعریف می‌شود.

جسمیت‌یافتن به این شیوه‌ی اکولوژیکِ فناورانه که ما تجربه می‌کنیم، به معنای غوطه‌ورشدن در *سیلان‌های مداوم و دگرگونی‌های پیوسته* است. که البته همه‌ی آنها مثبت نیستند. اما این را نمی‌توان به طور پیشینی قضاوت کرد. به همین خاطر است که به اتخاذ یک چندگانگی در نقشه‌نگاری‌های ممکن نیازمندیم، که مسیرهای اخلاقی/سیاسی مبتنی بر دوام‌پذیری و خطوط صیرورت را شمار می‌کند. امروزه سوژه‌ی رژیم‌های حکومت‌مندی در واقع یک واحد اکولوژیک است. یعنی یک بدن زنده که در ارتباط متقابل با محیط زیست‌اش به سرمی‌برد؛ و این رابطه‌مندی به‌میانجی ساختاری از سیلان‌های متقابل و انتقال داده‌ها انجام می‌شود که به

بهترین نحو در قالب مفهوم «آلودگی ویروسی»(انسل پیرسون ۱۹۹۷) بیان شده است که روابط درونی پیچیده را طرح می‌کند. مسئله‌ی کنترل جمعیت را در سرمایه‌داری گلوبال در نظربگیرید، که امروزه فراتر از تحلیل زیست-سیاسی فوکو رفته است. دیگر با تکنیک‌های مراقبت و کنترل عمل نمی‌کند بلکه با «زراعت» بیوژنتیک داده‌ها و از طریق یک «راهزنی زیستی»(شیوا، ۱۹۹۷) پیش می‌رود. همانطور که مارک هالسی می‌گوید: «درحالی‌که زمانی هدف این بود که دیوانه، جوان، زن، ولگرد، منحرف، و سایرین کنترل و نظارت شوند، هدف امروز تغییر کرده و بر این قرار است که امور غیرانسانی، غیرارگانیک، بیجان – و در یک کلام آنچه «جهان‌های طبیعی» نامیده می‌شود- را توقیف و ضبط کند.(هالسی ۲۰۰۶:۱۵)

اضمحلال تفکیک طبیعت/فرهنگ همچنین این پرسش اخلاقی را امروزه برای ما هرچه بیشتر ضروری کرده که چطور می‌توانیم به «دیگربودگی» حیوانات احترام بگذاریم؟ چگونه می‌توانیم این مسئله را برحسب خاصیت‌های درون‌ماندگار و مادّی‌اش مطرح کنیم، بی‌آنکه به اولویت انسان تکیه نماییم و بدین‌نحو حیوانیت مشترکمان را انکار کنیم، و یا به مباحثات لیبرال در مورد حقوق حیوانات درغلتیم که امروزه در عصر سرمایه‌داری بیوژنتیک با گفتمان‌های سیاسی نئولیبرال در مورد «زیست‌شهروند مسئول» ترکیب شده‌اند. برای این منظور باید گامی فراتر از «انتروپوسنتریسم» برداریم و سعی کنیم یاد بگیریم جهان را از پرسپکتیوهای متفاوت و گاه بغرنج بنگریم که طبیعت را منفعل در نظرنمی‌گیرد و آگاهی را چیزی که باید توسط انسان تعریف شود قلمداد نمی-کند، و سوبژکتیویته را لزوماً یک سرهم‌بندی «انسانی» معرفی نمی‌کند.

به عنوان مثال باربارا نوسکه سعی می‌کند از نقطه‌نگاهی غیر-انسان‌مدارانه به مسئله‌ی «عدالت اجتماعی» - بپردازد. او تاریخ فعل و انفعال میان «انسان» و «حیوان» و رابطه‌ی میان این دو را چون زنجیره‌ای متوالی از استثمار بررسی می‌کند که خاستگاه‌های تاریخی آن به دوران کشاورزی و آغاز تمدن برمی‌گردد. حیوانات معمولاً همچون «نیروی کار طبیعی» درنظر گرفته می‌شوند. از جمله توصیفات علمی در دوره یونان باستان در مورد حیوانات و دسته‌بندی آنها، که نشان‌دهنده‌ی کاربردهای صنعتی و قابلیت‌های تکنولوژیک حیوانات در آن دوره است. نوسکه می‌گوید استثمار به شیوه‌ی سرمایه‌داری حتی این روند را با توجه به بازدهیِ سودی که از حیوانات حاصل می‌شود در یک نظام «عقلانی» از تجاری‌شدن و به کمک علم شدت بخشیده است. اساس بیگانگی‌ای که حیوانات از آن رنج می‌برند این است که از زیست‌بوم خود جدا شده‌اند و محیط اکولوژیک‌شان بازآرایی و با تکنولوژی‌ها دستکاری شده است. بدن حیوانات در مالکیت کمپانی‌های بزرگ و مجبور به کار برای ساعات متوالی است، و امروزه در عرصه‌ی بیوتکنولوژی هم به کار گرفته می‌شوند. هر ساله میلیون‌ها حیوان برای اهداف نظامی، امنیتی و دارویی مورد استفاده و آزمایش قرار می‌گیرند. این برای نوسکه گویای یک پارادوکس اخلاقی است. یعنی «فرضِ سازش‌پذیری میان حیوان‌ها و انسان‌ها، و در عین حال نفی این سازگاری.» (نوسکه ۱۹۸۹: ۳۷)

در نتیجه چالش اخلاقی برای نوسکه این است که بتوانیم یک رویکرد غیر-استثمارگرانه و بیناسوژگانی با حیوانات را اختیار کنیم و از طمع و سودجویی نسبت به دیگری‌های غیرانسانی خودداری نماییم. این همچنین

نقدی بر علوم اجتماعی کلاسیک را پیش می‌کشد که علیرغم گفتارهای رتوریکی که در باب ملاطفت با حیوانات صادر می‌کنند از قضا بر پایه‌هایی انتروپوسنتریستی و جانبدارانه استوارند. البته نوسکه در مورد مارکس و انگلس استثنا قائل می‌شود. چون آنها به وحدت انسان، جامعه و فرایند طبیعی معتقد بودند و جایگاه محیط زیست را در دل فرایند پیشرفت اجتماعی درنظرمی‌گرفتند، که علوم ژنتیک و زیست‌شناسی مولکولی در برابر آن تقلیل-گرایانه و دترمینیستی می‌نمود.

دانا هاراوی (۲۰۰۸) ضمن بحث از کارکرد سگ‌ها در تکنوفرهنگِ سرمایه‌داری، به تفکیک شکل کالایی به «ارزش مصرف» و «ارزش مبادله» نزد مارکس اشاره می‌کند. او می‌گوید ارزش مصرف و ارزش مبادله نزد مارکس همواره نام‌هایی برای «روابط» بوده‌اند. در واقع به خاطر همین هوشمندی بود که نظریه‌ی مارکس توانست به لایه‌های زیرین نمودهای تعادل بازار که عرصه‌ای آشفته از استخراج، انباشت، و استثمار انسان‌ها را نشان میداد راه پیدا کند. تبدیل تمام جهان به کالاهایی برای مبادله بخش مرکزی این فرایند را تشکیل می-دهد. که این در واقع یعنی بازسازی مداوم جهان به نحوی که همواره فرصت‌های تازه‌ای برای تولید و گردش کالایی مهیا گردد. این یک بازی است که در آن نیروی کار انسان بدون هیچ رحمی استخراج و فروبلعیده می-شود. توصیف خود مارکس از پس سده‌ها هنوز طنین انداز است: «سرمایه درحالی پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد که خون و کثافت از فرق سر تا نوک پا، و از هر منفذش، جاری ست.»

دانا هاراوی با ارائه‌ی یک بازخوانی پسا-انتروپوسنتریستی از مسئله‌ی «کار» می‌پرسد: چه می‌شود اگر نیروی کار انسانی تنها بخشی از ماجرای سرمایه‌ی زنده (lively capital) را تشکیل دهد؟ او می‌گوید اگر امروزه کسی مثل مارکس بخواهد *زیست‌سرمایه، جلد یک* را بنویسد، از آنجا که سگ‌ها هم کالا و هم مصرف‌کنندگانِ کالا محسوب می‌شوند، نظریه‌ی انتقادی باید بدون اولویت قائل‌شدن و استثناقراردادن انسان، یک ساختار سه‌جانبه را به آزمون گذارد: ارزش مصرف، ارزش مبادله، و ارزش مواجهه:

> «ارزشِ مواجهه‌ایِ ترا-گونه‌ای، به روابطی اشاره دارد که میان یک آرایش مختلط از موجودات زنده برقرار است؛ که در آن تجارت و هشیاری، تکامل و بیومهندسی، و اخلاق و تسهیلات زندگی، همگی نقش ایفا می‌کنند. بخصوص در اینجا مواجهاتی را مد نظر دارم که شامل مواجهه گونه‌های زیست‌شناختی متفاوت می‌شود.» (۲۰۰۸: ۴۶)

در واقع به روش مارکس که فرایند «کار» را به نحوی انضمامی برحسب واقعیت‌های استخراج ارزش از فعالیت کارگران بررسی می‌کند، ما نیز در تکنوفرهنگِ سرمایه‌داری در مواجهه با حیوانات باید تاکید بیشتر را بر «کار» و نه حقوق بگذاریم. البته این به معنای نادیده‌گرفتن لزوم رعایت «حقوق حیوانات» نیست. بلکه به ما امکان می-دهد حیوانات را به عنوان «کارگر» در تکنوفرهنگ معاصر جدی بگیریم. این درهم‌آمیزی گونه‌ها همچنین ایده-ای از **خویشاوندی** (kinship) را بطرزی ماتریالیستی مطرح می‌کند که فراتر از دلالتهای خانوادگی و انسانی آن است. چون اینجا مسئله بر سر تعاریفی نظیر فرزند یا والدین در مقیاس اودیپی و انسانی نیست، بلکه به قول

هاراوی *گونه‌های همراه* (companion species) مطرح است. همتافت طبیعت‌فرهنگ در سده‌ی بیست‌ویکم تفکیک انسان‌ها/حیوان‌ها را از میان برده و نوعی «رابطه‌مندی» را به‌طرزی مادّی و جسمیت‌یافته میان ما و حیوانات به وجود آورده. در واقع ما هیچوقت چندان هم انسان نبوده‌ایم، بلکه «گونه‌ی همراه» بوده‌ایم. با این-وجود تا به حال تاریخ خود را بر اساس استثمار دیگری‌های غیرانسانی و طبیعی پیش برده‌ایم.

تازه باید «دیگری‌های تکنولوژیک» را هم شمار کنیم. و اینکه «تکنولوژی» امروزه خودش یک زیست‌بوم را تشکیل داده که ما در آن به سر می‌بریم. یکی از مشخصه‌های فرهنگ و جامعه‌ی معاصر همگرایی میان شاخه-های مختلف تکنولوژی است که قبلاً متفاوت از هم درنظرگرفته می‌شدند. این همچنین گویای ساختار ترا-رشته‌ای(trans-disciplinary) تفکر علمی در دوران معاصر است. تمایز برقرارکردن میان بیوتکنولوژی‌ها و مهندسی ژنتیک از یکسو و تکنولوژی‌های اطلاعات و ارتباطات از دیگر سو، امروزه دیگر محلی از اعراب ندارد. به‌علاوه، تکنولوژی‌ها خودشان تاثیراتی برحسب زیست‌قدرت دارند. به طوری که بر بدن‌ها اثر می‌گذارند و آنها را در روابط اجتماعی قدرت، طرد یا ادغام غوطه‌ور می‌کنند. (بریلد و لیک، ۱۹۹۹) این مداخلات تکنولوژیک، روابط اجتماعی مبتنی بر طرد و ادغامی را که به طور تاریخی در محورهای **جنسی‌سازی** (زن‌ها و دگرباشان) **نژادی-سازی** (مردم محلی و بومی، استعمارشده‌ها) و **طبیعی‌سازی** (حیوانات، گیاهان، دیگری‌های زمینی) جریان داشته را نه از میان می‌برد نه به خودی خود پیشرفت می‌دهد. ساختار گلوبال و با تکنولوژی وساطت‌شده‌ی سرمایه‌داری بیوژنتیکیِ امروز، آن انگاره‌های تبعیض و استثمار را صرفاً تقویت می‌کند و شدت می-بخشد.(برایدوتی ۲۰۰۶)

به علاوه اینکه، جنبه‌ی سیاره‌ای یا زمینیِ محیط زیست و آنچه امروزه به عنوان «گرمایش جهانی» از آن یاد می‌شود، خودش یک بُعد زمینی (geo-centred) را به پرسپکتیوهای سوبژکتیویته‌ی معاصر وارد می‌کند که یک «فاصله‌ی انتقادی» با ارزش‌ها و هنجارها و شیوه‌های زیست ما دارد. بطوریکه یک هویت‌زدایی از ساختارهای اجتماعی و سیاسی تاکنونی ما را پیش می‌کشد. دیپش چاکرابارتی در *اقلیم تاریخ: چهار تز* (۲۰۰۹) می‌گوید مطالعه در مورد تغییرات اقلیمی دشواری‌هایی زمانی-مکانی برای ما به وجود آورده که شاخص اندیشیدن‌مان را تغییر می‌دهد. حال اندیشه‌مان باید یک بُعد زمینی را هم شامل شود. زیرا دانسته‌ایم که انسانها چیزی بیش از یک هستار بیولوژیک‌اند و علاوه بر آن دارای یک **نیروی زمین‌شناختی** نیز هستند. این حتی پارامترهای زمانی ما در حیطه‌ی تاریخ را نیز برهم می‌زند که فرض را بر تداوم می‌گذارند، و ایده‌ی «انقراض» را به تفکر وارد می-کند. یعنی امکان فردایی بدون «ما». به‌علاوه، این تغییر در پارامترهای اولیه، با از میان‌برداشتن تمایز ساختگی ولی دیرینه‌ی میان «تاریخ طبیعی» و «تاریخ انسانی» بر محتوای پژوهش تاریخی نیز اثر می‌گذارد.

بُعد زمینی یا سیاره‌ای محیط زیست یک دغدغه در میان دغدغه‌های دیگر نیست بل مسئله‌ای است که، تا جاییکه زمین خاک مشترک همه‌ی ما ساکنان انسانی و غیرانسانیِ آن باشد، درون‌ماندگارِ مسائل دیگر است. همچنین، یک تفاوت ناب یا یک قلمروزدایی مطلق را پیش می‌کشد که با ساختارهای اجتماعی و سیاسی ما یک

«فاصله‌ی انتقادی» دارد و چه بسا بر این ساختارها نیرو وارد می‌کند. در این مسئله واقعاً «ما همه با هم هستیم.» اما بر سر این که «ما» از چه چیز تشکیل شده است با هم «اختلاف» داریم. بعلاوه، مسئله‌ی پرسپکتیوهای زمینی و تغییر در وضعیت انسان‌ها از یک عامل زیست‌شناختیِ صرف به یک *عامل زمین‌شناختی*، گویای نیاز به یک ترکیب‌بندیِ تازه از «سوبژکتیویته» و «اجتماع» و نیز ضرورت آپدیت‌کردن نظریه‌ی انتقادی برای هزاره‌ی سوم است. اکوفلسفه‌ی دلوز و گتاری در این مسیر به ما کمک می‌کند. نزد آنها امر سیاره‌ای رو به سوی امر کیهانی باز می‌شود، منتها با بُعدی ماتریالیستی و درون‌ماندگار. که این یعنی از میان خطوط تفاوت-گذاری و از درون سرهم‌بندی‌ها و نسبت‌ها؛ و نیز با نیروی یک مردم، که هنوز آن را کم داریم: «هنوز آن نیروی نهایی را کم داریم...»

خاطرات تبعیدی

اندیشه یک سفر ساکن است. با این‌همه از قضای روزگار برای اندیشیدن به بُعد سیاره‌ای محیط زیست باید به داخل دل و روده‌های این نظام جهانی تبعید می‌شدم. به‌عنوان نویسنده‌ای که از محیط اجتماعی، روانی و طبیعی‌اش الهام می‌گیرد، این برای من یک هویت‌زدایی همه‌جانبه و دردناک در ابعاد کاری و شخصی‌ام بود. در ترکیه (۲۰۱۴) وقتی که جزئی کوچک از جمعیت آواره و قلمروزدوده‌ی این عصر تنگدستِ تنگدل به حساب می آمدم، وحشت‌زده از تاریکی‌ای بودم که در انتهای آن هیچ نوری دیده نمی‌شد، و با این همه یک زندگی، که جسمیت می‌یافت و تاب آورده می‌شد. خوش اقبال بودم که از آنجا نجات داده شدم. زندگی‌ام «به‌عنوان نویسنده» قابل نجات‌دادن ارزیابی شد، در مقایسه با زندگی‌های انسانی و غیرانسانی دیگر که در زمانه‌ی جنگ برکرانه‌ها انتظار می‌کشند یا برباد می‌روند.

با این‌همه «تجربه زیسته» برای اندیشه کافی نیست. اندیشه به این می‌اندیشد که چه چیز این شرایط شکل-گیری تجربه زیسته را تشکیل می‌دهد. امروزه رژیم کنترل زندگی خودِ «تجربه» را به عنوان بازسازی مداوم روزمرگی و بازترکیب بدن‌ها تسخیر کرده است. با این وجود، تجربه زیسته یک لوکیشن یا مجموعه‌ای از لوکیشین‌ها را هم در اختیار تو قرار می‌دهد. سوژه‌ـموقعیت‌هایی که تو بر حسب تقاطع مولفه‌های نژاد، طبقه، جنسیت و قومیت اشغال می‌کنی. «سیاستِ لوکیشن‌ها» که من آن را از نظریات فمینیستی وام می‌گیرم، هم یک استراتژی و هم یک روش است که برپایه‌ی نقشه‌نگاری‌های به لحاظ سیاسی آگاهانه‌ی موقعیتِ خود شکل

می‌گیرد. سیاست لوکیشن بر مفاهیمی چون تجربه، زمینه‌مندی(situatedness)، و شمارپذیری (accountability) استوار است. ضمن آنکه یک دیدگاه غیروحدت‌مند از سوژه را هم معرفی می‌کند که بر پیچیدگی و گشودگی ایلیاتی تاکید می‌گذارد.

من در دوران «تغییرات اقلیمی» مهاجرت می‌کردم. و این بُعد هویت‌زدایانه‌ی تازه که مرا به تغییر در پرسپکتیوهایم فرامی‌خواند، با هویت‌زداییِ حاصل از سالهای اولیه‌ی تبعید تقاطع پیدا کرده بود. برای فهم این وضعیت و نیز موقعیت خودم به عنوان عضوی از یک *گونه* که بر سایر گونه‌ها مسلط است، مطالعه‌ی هرچه بیشتر بر نقد «انتروپوسنتریسم» را ضروری یافتم. سعی کردم علیرغم ناملایمات و به سنت دیرینه‌ی دودِ چراغ-خوردن، بازمفصل‌بندی نقطه‌نگاهِ «دیگری‌ها»ی انسان در نظریه‌ی انتقادی را وجهه همّت و مطالعه خویش قرار دهم. در این میان، نیروگرفتن جنبش کُردها در خاورمیانه که با مقاومت کوبانی در سال ۲۰۱۴ به اوج خود رسید، مشخصاً مرا به تحقیق در زمینه اکولوژی‌های اجتماعی و سیاسی هدایت نمود. همچنین دریافتم که «هشیاری اکولوژیک» در درجه اول مستلزم این است که قادر به تمرینِ یک فاصله با فرم انسانی خویش باشم و بخصوص آن را در پرسپکتیوهای اندیشه‌ام لحاظ کنم. در واقع به مدد بخت این تمرین برایم چندان هم دشوار نبود. چون پیشاپیش در قالب نویسنده‌ی دگراندیش و کوییر گاه چندان هم «انسان» به حساب نیامده بودم. همچنان‌که از لوکیشن یک پناهجو در ترکیه، وضعیت‌های «عدم‌تعلق»ام مرا به نقد کُردها از دولت-ملّت نزدیک می‌کرد. این می‌توانست پیوند مسئولانه‌ی من با آن جنبش را تشکیل دهد. با وجود فاصله‌ای که میان‌مان برقرار بود.

ادوارد سعید در *تاملاتی بر تبعید* می‌نویسد تبعید اگر یک خوبی داشته باشد این است که مشخصه‌ای چندصدایی را به آگاهی سوژه وارد می‌کند. که البته چنین «چندصدایی»ای در نظرگاه سعید نه فقط با توجه به «ادبیات تبعید» که نمونه‌های چشمگیری از چندصدایی را ارائه می‌دهد، بلکه بسیار مهمتر، به میانجی شمارکردنِ عادلانه‌ی زندگی‌هایی میسر می‌شود که بی‌هیچ چشم‌اندازی از بازگشت دوباره به آنچه که روزی خانه یا موطن نام داشت، تحت نظارت سازمان‌هایی نظیر UN با برگه هویتی در دست رها شده‌اند، یا اصلا برگه‌ای ندارند و به حساب نمی‌آیند. این همچنین نزد او موجب اتخاذ یک نگاه انتقادی نسبت به رویکردهای «اومانیستی» به تبعید می‌شود. با نشان‌دادن اینکه چگونه تبعید شکلی مدرن از مجازات فردی یا جمعی ست که «توسط انسان‌ها و بر انسان‌های دیگر» تحمیل می‌شود. مثل مرگی که البته بدون آن بخشایش غایی مرگ،- میلیونها انسان را از خانه و کاشانه و جغرافیا می‌گسلد. و سرانجام اینکه نزد او، زندگی تبعیدی یک زندگی «ایلیاتی، مرکززدوده و چندصدایی است. اما به مجرد اینکه بخواهی به آن عادت کنی نیروی برهم زننده‌اش دوباره فوران می‌کند.» (۲۰۰۰: ۱۳۸)

ادوارد گلیسان، فیلسوف دلوزی پسااستعماری، پیشنهادِ درکی چندجانبه و غیروحدت‌مند از سوژه و نیز یک سیاستِ ریزومی مبتنی بر نسبت‌ها را می‌دهد. او در *بوطیقای نسبت* (۱۹۹۰) به تجربه‌ی تاریخی و موقعیت خاص آفریقایی‌ها و سرخپوست‌هایی اشاره می‌کند که به بردگی در بازار ترانس‌آتلانتیک برده شدند. گلیسان به

ما می‌آموزد که چطور مواد خاطره و نیز نقش مولّد اضطراب را به عنوان اجزای سازنده‌ی اخلاق ایلیاتی به کار گیریم. به بیان دیگر، از آنجا که مسئله بر سر خود زندگی یا امکانِ دیرند و پیوستگی ست، برای سوژه‌های ایلیاتی بسیار حیاتی‌ست که در جریان «سه دگردیسی مغاک» قادر به اتخاذ اخلاقی دوام‌پذیر باشند که ایجابیتِ یک آینده را از میان منفیتِ مغاک بیرون می‌کشد. برای ادوارد گلیسان که از لوکیشنِ سیاها و سرخپوست‌ها به جهان معاصر می‌نگرد، حتی تجربه‌ای به ویرانگریِ «بردگی» نیز شکل‌های خاصی از دانش و سوبژکتیوشدن را به همراه دارد که از سنگینی‌بار امر منفی فراتر می‌روند.

گلیسان همچنین نقدی بر فرهنگ و اندیشه غربی که بر منطق «همسانی» و قاعده‌ی «یک» استوار است را پیش می‌کشد. و از ما می‌خواهد که از تعاریف دوالیستی و استعماری از انسان که مبتنی بر طرد فرهنگ‌ها و شیوه‌های زیست متفاوت و نیز چشم‌پوشی از گوناگونی انواع بشر است فاصله گیریم. تبعیدی‌ها و پناهنده‌ها و بی‌وطن‌شده‌ها، این فرصت را دارند که بیاموزند خود این هویت‌زدایی از عادات و ارزش‌هایی که آنها را به موطن و زادگاه پیوند می‌زند را مبنایی برای فهم نسبت قرار دهند. به‌علاوه، گلیسان نسبت به هنجارمندشدن مسئله‌ی تفاوت (یا حق بر تفاوت) در دوران معاصر هشدار می‌دهد، و از ما می‌خواهد بر حق «مات‌بودگی» (opacity) تاکید گذاریم که نه حاکی از کفایتی شناسایی‌نشده بلکه «دوام و گذرانی‌ست در یک تکینگی تقلیل-ناپذیر.»(همان؛۱۹۰) او می‌گوید شیوه‌های فهم اندیشه‌ی غربی از مردم معمولاً برحسب شفافیت (transparency) شکل می‌گیرد. یعنی من تفاوت‌های تو را می‌فهمم؛ تا وقتی که آن را به هنجارهای خود فروبکاهم. اخلاق مات در مقابل به ما می‌آموزد تا بگوییم: تا جایی که به «هویت» من مربوط می‌شود، خودم حواسم بهش هست. ضمن آنکه نباید زیاد هم دغدغه‌ی آن را داشته باشم. اما چیزی که مرا شگفت‌زده می‌کند این است که گاه هویتم برای خودم نیز مبهم است. یک قاعده برای کردار یا عمل لازم است که شیوه‌ای از زندگی یا اخلاق را مدّ نظر دارد که با الگوهای جهانشمول شفافیت ترکیب نمی‌شود، بلکه بر تجربه‌ی نسبت و زیادتِ مطلقِ آشوب مبتنی‌ست. گلیسان اندیشه‌ی نسبت را - که آبیاری شده است با وزش سپید مغاک - به عنوان رکن اصلی فلسفه‌ی ایلیاتی معرفی می‌کند که بر اهمیت «امر میانی» تاکید می‌گذارد، تا برداشتی غیرخاستگاهی، غیرخالص و غیروحدت‌مند از سوژه را مطرح کند. یعنی تجربه‌ی «مغاک» را مبنایی برای مبادله‌ی اخلاقی قرار دهد.

امروزه در دوران جهانی‌شدن، «مهاجرت» یک خط مولی از تقسیم‌بندی و بازقلمرودهی را ترسیم می‌کند که بر شیوه‌های مختلف تحرّک و عدم‌تحرّک نظارت می‌نمایند. از یکسو با سیالیت جریان سرمایه در مقیاس جهانی و از سوی دیگر با متمرکزکردن و قراردادن بخش بزرگی از جمعیت در وضعیت عدم تحرّک روبرو هستیم. در واقع همانطور که واندانا شیوا می‌گوید در دوران جهانی‌شدن باید میان دو شیوه‌ی متفاوت از تحرّک (mobility) تمایز قائل شویم: «یکی گروهی که دارای قابلیت حرکت در مقیاس جهانی ست. بدون کشور و خانه است، اما تمام جهان را در تملّک دارد. گروه دیگر حتی توان تحرّک در جایی که هست را هم از دست داده، و در کمپ‌های

پناهندگی و کولونی‌های بازاسکان‌دهی به‌سرمی‌برد.»(میس و شیوا ۱۹۹۳: ۹۸) امروزه شهرهای گلوبال و کمپ-های پناهندگی نه دو قطب متضاد به لحاظ دیالکتیکی یا اخلاقی، بلکه *در مجاورت هم* به سر می‌برند. به قول ترین. ت. مینها، دیگری‌ها دیگر نه خارج از مرزها بلکه *در همینجا* هستند.

یک خوانش پسااستعماری و کوییر از انگاره‌ی «صیرورت» برحسب نظام کنترل مهاجرت در قرن بیست‌ویکم را می‌توان در *مسیرهای گریز* (۲۰۰۸) اثر مشترک دیمیتریس پاپادُپولوس، نیام استفنسون و واسیلیس تسانوس سراغ گرفت. آنها در این کتاب بر «خودآئینی هجرت» تاکید می‌کنند تا از نیروی سازنده‌ی *مردمِ درگریز* دفاع نمایند؛ مردمی که فضاهای تثبیت‌شده‌ی سوژه‌های حاکم را ترک می‌گویند. نویسندگان این کتاب مفاهیمی نظیر «هویت‌زدایی» و «سیاستِ ناپیدایی» را همزمان برای اجتناب از دو برداشتی پیشنهاد می‌کنند که معمولاً درباره مهاجرت و تحرّک‌پذیری متداول است: یکی *تقلیل‌دادن* مهاجرت (به کاپیتالیسم) و دیگری *تولیدگرایی* (به کار)، که خود گویای تاریخ طولانیِ نظارت اجتماعی بر تحرّک‌پذیری هستند و جنبه‌ای سرکوبگرانه به پژوهش‌های مرسوم در حوزه‌ی «مطالعات مهاجرت» می‌دهند. پرسپکتیوهای هنجارمندی که ما را از این نکته غافل می‌کنند که امروزه مهاجرت یک *نیروی سازنده* را در صورت‌بندی‌های حاکمیت تشکیل می‌دهد. (۲۰۰۸: ۲۰۹)

مفهوم «سیاست ناپیدا» (imperceptible politics) گویای تنش‌هایی‌ست که در یک عرصه‌ی معیّن میان *رژیم کنترلیِ مسلط* و *روابط اجتماعی مازاد* جریان دارد. و نیز خطوط پروازی که در آن عرصه تلاش دارند از رژیم کنترل بگریزند. به علاوه، *مسیرهای گریز* به ما می‌آموزد که منفذها و روزنه‌های قصر نظام جهانی کنترل را بهتر بشناسیم. مرزهای «اروپا» را باید نه در خطوط مرزی جغرافیایی شنگن، بلکه در بایگانی‌های دیجیتال موجود در لپتاپ‌های پلیس مرزی پیگیری کنیم که «حبس مجازی» مهاجران را رقم می‌زند. نهادهایی که در منافذ این نظام کنترلی با آن روبرو می‌شویم در این میان نقش عمده‌ای دارند، اولاً یک «سایبر-دیپورت‌پذیری»(cyber-deportability) را در دل سوژه‌ی مهاجر کار می‌گذارند و به نظامی از دانش برپایه‌ی مدیریت سایبر-تکنولوژیکِ سیلان‌های مهاجرت اشاره دارند. دوماً، بر «مجازی‌سازی مرزها» (virtualization of borders) دلالت دارند که حاکی از «قلمروزدایی» از کنترل‌های مرزی و کمپ‌های بیرونی‌ست. (همان؛ ۲۰۸)

در مسیر یک اندیشه‌ی ایلیاتی که ما دنبال می‌کنیم، همچنین توجه به نقدی که این کتاب بر سیاست‌های «بازنمایانه» مطرح می‌کند نیز شایان توجه است. سیاست‌های بازنمایانه‌ای که خودآئینی هجرت را به گفتارهای حقوقی و رویت‌پذیرشدن مهاجران در نظام‌های نور/زبان رژیم کنترل فرومی‌کاهند. سیاستِ ناپیدا در عوض، اولویت امر «بصری» که ادراک ما از «سیلان‌های تحرّک» درون شبکه‌ی جهانی معاصر را تشکیل می‌دهد را مورد بازنگری قرار داده و در عوض تمایز قائل می‌شود میان «مسیرهای دیداری» و اتفاق‌هایی که به سوژه-موقعیت‌های ثابتی اشاره دارند و برحسب بازی بازنمایانه تعریف می‌شوند، و «مسیرهای بساوشی» که گویای فرصت‌های سرپیچی از این نظام بازنمایی‌اند و همواره دربردارنده‌ی یک شدن و یا حتی نابودشدن‌اند.

البته مهاجران حتماً با دستیابی هرچه بیشتر به حقوق خود نیرومندتر می‌شوند. اما مطالبات آنها و نیز پویاییِ مسئله‌ی مهاجرت در جهان معاصر نمی‌تواند به تلاش برای احقاق حقوق و رویت‌پذیرترشدن محدود بماند. چون «حقوق» و «رویت‌پذیری» هر دو از میان محورهای تفاوت‌گذارنده نظیر ملّیت، قومیت، طبقه، نژاد و جنسیت می‌گذرند که خودش به تعلق‌های چندگانه و شدن‌های بی‌شمار مهاجران دامن می‌زند. ناپدیدشدن یعنی «هیچکس»شدن، اما نه بی آنکه همواره «هرکسی» شوی. این راهِ مستیزا است. او که درحالی‌که در میان مکان-ها، فرهنگ‌ها، مذاهب، خانه‌ها و قارّه‌ها در حرکت است، میل دارد این راه را به نحو متفاوتی طی کند: «او که می‌خواهد به اشتراک گذارد. خود را در معرض شیوه‌های بیگانه‌ی دیدن و اندیشیدن قرار دهد. او انگاره‌های امنیت و ایمنی و زیستن مطابق با امور مانوس را وامی‌گذارد. وامی‌سازد و می‌سازد. *پوستی* می‌شود. قادر به تبدیل خود به یک درخت، یک گرگ صحرایی، به کسی دیگر.» (انزلدوا ۱۹۸۷: ۱۰۴)

البته آری‌گویی به فرایندهای «هویت‌زدایی» نزد مهاجران همیشه توام با موفقیت نیست. اصلاً شکست شیوه‌ای از زندگی‌ست که مهاجران تجربه‌اش می‌کنند. که گاه دربردارنده‌ی خشونت و درد و شکنجه‌ای است که تاریخ پنهان و آشکار نژادپرستی، بیگانه‌هراسی، زن‌ستیزی و همجنسگراستیزی نمونه‌هایی از آن را ارائه داده است. با این وجود یک اندیشه‌ی ایلیاتی باید از این که مسئله‌ی «مهاجرت» در جهان امروز را صرفاً به عنوان یکی از ابعاد رسوایی اومانیستی یا حاکی از عدم پیشرفت در معیارهای حقوق بشر قلمداد کند سرباز زند، و در عوض با تمرین یک اخلاق دوام‌پذیر بکوشد از همین تجربه‌ی دگردیسی‌های مغاک یک دانش بسازد:

> «نه فقط یک دانشِ معیّن، حاوی آرزوها، رنج‌ها و خوشی‌های یک مردم بخصوص؛ نه فقط این. بلکه آن دانشِ از **کل**، فراخ‌تر از آنکه در مغاک باشد، دانش رهایی بخشِ **نسبت** درون کل.» (گلیسان ۱۹۹۰: ۹)

تکثیر هویت‌های چندگانه در جهان امروز همچنین همترازیِ فرهنگ با ایده‌ی «تعلق» به یک هویت مشترک را نیز دچار چالش کرده است. درعوض با جابجایی فرهنگ در لوکیشین‌های چندگانه روبرو هستیم. «فرهنگ» از «هویت» جدا می‌شود تا راه مستقل خویش را بپوید که روند خاص خود را دارد و مشتمل بر پروبال‌دادن به فرایندهای گذار و مرزشکنی، و تکثیر تبارشناسی‌های بدن‌مند و وطن‌های خیالی است که بر سوژه‌هایی با تعلق-های چندگانه مبتنی‌ست و از پیوند دیرینه‌ی فرهنگ-هویت پیروی نمی‌کند. لزوماً هم به مرزهای جغرافیایی دولت-ملّت‌ها ارتباط ندارد، اگرچه این مرزها خودشان مانع تحرک‌پذیری میل هستند. به بیان دلوزی، از یکسو با خطوط مولی تقسیم‌بندی‌ها و رمزگذاری‌ها روبرو هستیم، و از دیگر سو سیلان‌های مولکولی یا «خط ایلیاتی» را داریم که با اینحال ضدّ-هویتی نیست بلکه بر تقدّم فرایندهای «تفاوت‌گذاری» بر همسانیِ سوژه-موقعیت‌ها تاکید دارد.

با توجه به اینکه امروزه هویت‌های پراکنده و سیلان‌های فراملّی مردم، کالاها و ایده‌ها بخش‌های سازنده‌ی جهانی‌شدن را تشکیل می‌دهند، پرسش این است که چگونه می‌توان به چندگانگیِ متکثر سوژه‌ـموقعیت‌های پیوندی پرداخت؟ کدام کردارها را می‌توان به لحاظ اخلاقی یا سیاسی پیشرو یا خلاقانه به شمار آورد و کدام یک پسروانه و ارتجاعی است؟ یک پاسخ فمینیستی از سیاستِ لوکیشین‌ها یا مواضع آغاز می‌کند. لوکیشن عبارت از فهرستی از صفات یا برچسب‌ها نظیر نژاد، سکس و طبقه نیست. لوکیشن امر انضمامی یک انتزاع که از زمینه مجزا باشد نیست. لوکیشن امری همواره جزئی، همیشه متناهی، همیشه همراه با حرکت پس‌زمینه و پیش‌زمینه، متن و کانتکست است که تفکر انتقادی را می‌سازند.

دلوز و گتاری در *هزار فلات* (۱۹۸۰) میان «مهاجرت» و «ایلیاتی‌گری» گاه اینهمانی و گاه اکیداً تمایز قائل می‌شوند. البته اینها به دو سوژه‌ی مجزا که یکی «مهاجر» و دیگری «کوچ‌گر» باشد اشاره ندارد، بلکه به دو شیوه‌ی نگرش به تحرّک‌پذیری اشاره دارد که یکی سفری روان را مبنا قرار می‌دهد و دیگری برحسب تقسیم‌بندی‌ها پیش می‌رود. این‌دو حرکت می‌توانند با هم همزمان وجود داشته باشند، و یا گذرگاه‌ها و دگرگونی‌هایی از یکی به دیگری. با اینحال، به بیان دلوزـگتاری «آنچه این دو نوع سفر را از هم متمایز می‌کند نه یک کمیّت قابل‌سنجش از حرکت است و نه چیزی که فقط بتواند در ذهن اتفاق بیافتد، بلکه شیوه‌ی فضایی‌شدن، چگونگیِ بودن در فضا و بودن برای فضاست که مطرح است.»(۱۹۸۰: ۴۸۲)

الزپث پروبین (۱۹۹۶) انگاره‌ی «میل» را امری تعیین‌کننده در تحلیل فرهنگ کوییر می‌داند و مفهومی از «میل به عنوان روش» را پیش می‌کشد که به اتصالات و پیوندها دامن می‌زند بی‌آنکه به الگوی هویت مربوط‌شان کند. اصطلاح «تعلق‌های خارج» که پروبین مطرح می‌کند به صورت جمع (تعلق‌ها) به کار رفته است تا اشاره به این داشته باشد که همواره طیف گوناگونی از تعلق‌ها هستند که به آنها میل ورزیده می‌شود، ولی نمی‌توانند به تملّک درآیند. همچنین، مفهوم «تعلق‌های خارج» به ما امکان می‌دهد که از هویت شخصیت‌زدایی کنیم بدون اینکه اعتبار و اهمیت «اشتیاق به تعلق» را نادیده بگیریم. اصطلاح «کوییر» برای پروبین گویای روشی است که از تعلقات آشنایی‌زدایی می‌کند.

خاطرات تبعیدی ۲

در هجرت، خورشید دیگر آن خورشید زمینی نیست که بر یک قلمرو حکمفرماست، حتی اگر یک خورشیدِ هوایی باشد. بلکه خورشیدِ سماویِ کیهان است. (دلوز و گتاری)

تغییرات اقلیمی مسئله‌ای در میان سایر مسائل نیست، بلکه درون‌ماندگار همه‌ی آنهاست و تمام انسان‌ها و غیرانسان‌ها را تحت تاثیر قرار می‌دهد. ازینروست که ما را وامی‌دارد تا فاصله‌ای انتقادی با درک خود از جامعه و سیاست ایجاد کنیم. در واقع ما نه در آغاز، پایان، یا در جایی از «تاریخ»، بلکه سوار بر «تغیّرات پیوسته»ایم. به زبان دلوز-گتاری می‌توان گفت دیگر با نیروهای آشوب روبرو نیستیم که آنها را در قالب فرم افسار زنیم تا سرپناهی برای محافظت از خود بیابیم. با نیروهای قلمروگذاری روبرو نیستیم که با هم به عنوان نیروهای زمین همراه شوند؛ بلکه «نیروهای آزادشده یا بازیافته‌ی یک کیهانِ قلمروزدوده» را داریم که بر حسب رابطه‌ی ماتریال-نیروها قابل ارزیابی‌اند: «دیگر مسئله بر سر تحمیل یک فرم بر یک مادّه نیست، بلکه ساخت پر زحمتِ یک ماتریالِ هرچه غنی‌تر و پایدارتر در میان است که برای گلاویزشدن با نیروهایی هرچه شدیدتر مناسب باشد. آنچه یک ماتریال را به طور فزاینده غنی می‌کند، همان چیزی است که ناهمگونی‌ها را با هم نگاه می‌دارد بدون آنکه از ناهمگونی‌شان بازایستند.»(۱۹۸۰: ۳۲۶)

دلوز و گتاری می‌گویند البته ما در این مسیر دست‌خالی نیستیم. بلکه *اقلیتی‌شدن‌های* **فلسفه**، **علم** و **هنر** را داریم که انسان‌مداری را مبنا قرار نمی‌دهند بلکه خطوط تراگذرنده و ایلیاتی را ترسیم می‌کنند و ایده‌ای از اجتماع و کار جمعی را مطرح می‌کنند که برحسب اتصالات و با اینحال جدایی میان این سه عرصه شکل گرفته باشد. همچنین اگر تساوی‌خواهی بین گونه‌ها را مبنا قرار دهیم، می‌توان به درک گسترده‌تری از اجتماع و همکاری فکر کرد که رابطه‌مند و تراـگونه‌ای باشد. تا مردمی را ابداع کنیم که *گم شده است*. امروزه جمعیت-زدایی بر روی یک زمین گشوده انجام می‌گیرد. پس «مردم و زمین، به جای آنکه در یک کیهان محدودکننده از همه سو بمباران شوند، باید مثل بُردارهای یک کیهان باشند که آنها را حمل می کند... از جمعیت‌زدایی (تخلیه) یک مردم کیهانی بساز. از قلمروزدایی یک زمین کیهانی.» (۱۹۸۰: ۳۴۶)

در عصر انتروپوسن، از پدیده‌هایی که تغییرات زمین‌شناختی نامیده می‌شوند معمولاً با واژگان و انگاره‌های منفی نظیر بحران زیست‌محیطی، تغییرات اقلیمی و غیره یاد می‌شود. ولی شاید این تغییرات جنبه‌های مثبتی هم

داشته باشد. چراکه رابطه‌ی ما با زیست‌بوم پیچیده‌مان را که زمانی آن را «طبیعت» می‌نامیدیم دوباره پیکربندی می‌کند. این خودش علوم انسانی معاصر را دچار «تغییرات اقلیمی» کرده است. درحالی‌که ما هنوز این انگاره را حفظ کرده‌ایم که *سوژه اجتماعاً برساخته می‌شود*، قلمروزداییِ مطلقی که بُعد سیاره‌ای یا زمینی محیط زیست ارائه می‌دهد (که لزوماً منفی یا مثبت نیست و منظور و غایت خاصی هم ندارد) این احساس را به بار آورده که گویا برخی ارکان سوبژکتیویته‌ی ما زیاد هم «اجتماعاً» ساخته نمی‌شود. چون اینبار این «دیگری‌های زمینی» هستند که سیاسی شده‌اند.

مسئله دیگر فقط این نیست که چگونه نظامی از اجتماع و سیاست را تشکیل دهیم که قادر به بازشناسی تفاوت‌های متکثر اجتماعی باشد. آن مسائل بر سر جای خود باقی است. اما مسئله‌ای که اخیرا به آنها اضافه شده این است که باید همچنین قادر شویم آنچه اجتماع و سیاست می‌نامیم را با **عاملیت سیاسی زمین** تنظیم کنیم. این فاصله‌ی انتقادی، با مادّیت و فوریتِ خود، حاکی از یک هویت‌زدایی از ارزش‌های نظری و عملی ماست؛ تا جایی که می‌توان این قول نیچه را تکرار کرد که ما به **ارزیابی دوباره ارزش‌ها** نیاز داریم. اینکه تا چه حد می‌توانند ما را در این وضعیت بر این سیاره‌ی بخصوص در این دوره‌ی بخصوص نیرومندتر سازند یا ضعیف‌تر کنند. تا چه حد ما را در بند اخلاق بنده‌وار نگاه می‌دارند و تا چه حد ما را قادر به بازسازی رابطه‌ای پایدار با دیگری‌های طبیعی و زمینی می‌کنند. در عصری که «خود زندگی» درخطر نابودی قرار دارد.

من خود در سال ۱۳۹۱ مقاله‌ای نگاشتم با عنوان «درآمدی بر تولید دانش، ثروت، و جنسیت در ایران» و پیشنهاد پرونده‌هایی را برای حلقه فکری سایت مایندموتور دادم که سعی داشت با تکیه بر کانتکست ایران روابط درونی میان سلطه بر کارگران، دانشجویان، زنان و دگرباشان را با روشی تقاطعی (intersectional) مورد بررسی قرار دهد و به جای سوژه‌ای واحد، سوژه-موقعیت‌هایی (subject-positions) را درنظر گیرد که از چندگانگی نسبت تشکیل شده‌اند. چون من به سوژه‌ای زمینه‌مند (situated) معتقد هستم که از همپوشانی محورهای تفاوت‌گذاری (از قبیل طبقه، جنسیت، نژاد، قومیت، سن، و غیره) درون روابط قدرت سرمایه‌داری معاصر تشکیل شده است.

با این همه من نیز هنوز متوجه کردار انتقادی‌ای که «تغییرات اقلیمی» دارد برای ما پیش می‌کشد نبودم. این که بحران‌های زیست‌محیطی و مسئله‌ی گرمایش جهانی ـ تازه اگر نخواهیم به اکتشافات اخیر تسلیحاتی و نظامی‌کردن فضا اشاره کنیم ـ موجب شده که موجودات زنده به طور کل به یک میزان در معرض آسیب‌پذیری باشند. من می‌دانستم که گرمایش زمین، خشک‌شدن دریاچه‌ها، کمبود آب و بیابانی‌شدن دارد به مسئله‌ای جدی برای ایران و سایر مناطق خاورمیانه تبدیل می‌شود و خود را رفته‌رفته بر ساختارهای اجتماعی و سیاسی ما تحمیل می‌کند. با اینهمه اگر در آنجا می‌خواستم به این «دغدغه» اشاره کنم احتمالاً در نهایت آن را امری «حائز اهمیت» قلمداد می‌کردم که باید در دستور کار جنبش‌های اجتماعی و سیاسی قرار گیرد. و یا این‌که در

بهترین حالت، مسئله‌ی محیط‌زیست را شاید از درون ساختارهای اجتماعی قدرت می‌فهمیدم. این شاید از یکجانبه‌نگری من به عنوان انسان نیز نشات می‌گرفت. یعنی اگرچه به خاطر علایق هنری و شاعرانه‌ام با طبیعت مانوس بودم اما به لحاظ سیاسی و اجتماعی ـ شاید نه بی‌تاثیر از زمانه‌ی خود ـ جایگاه بخصوصی برای آن قائل نمی‌شدم، و به لحاظ اخلاق فردی نیز نسبت به شیوه‌های زیست سبز و گیاه‌خوارانه بدبین بودم.

این دیگر گناه فیلسوفان پساساختارگرا و یا جلوه‌های «پست‌مدرن» فرهنگ نیست که دریافت ما از سوژه‌ی واحد را دچار اشکال کرده بودند. بلکه این عاملیتِ سیاسیِ خود زمین است که آشکار شده است. عاملیتی که فاصله‌ای انتقادی با برداشت‌های معمول ما از عاملیت به معنای انسانی، مشروط به ساختارهای اجتماعی، فرهنگ یا هویت دارد. این بحران‌های محیط زیستی و نیز گرمایش جهانی که پیشاپیش به آن وارد شده‌ایم و تا آینده-های نامعلوم شیوه‌ی زیست ما را ـ چه سرمایه‌دارانه باقی بماند چه سوسیالیستی شود ـ تحت تاثیر قرار خواهد داد، به طرزی مداوم و با سرعت پیش می‌روند. با اینحال، این عوامل تفاوت‌ساز، روابط قدرت سرمایه‌دارانه‌ی موجود و سلسله مراتب‌اجتماعی که ما در آن به سرمی‌بریم را لزوماً از بین نمی‌برند بلکه طی دگرگونی‌های مداوم به روابطی هر چه پیچیده، غیرقابل‌پیشبینی و گاه متناقض با آنها وارد می‌شوند. به طوری که امروزه موقعیت «پس از حیات» (after life) نیز به نحوی مادّی به عرصه‌ی تخیل و تفکر ما وارد شده است. (یوجین تکر ۲۰۱۰)

برای اجتناب از بازگشت‌های هنجارمند، انسانی و اودیپی به گذشته ـ که به وضوح پیامدهای عملی و نظری محافظه‌کارانه و بیمارکننده‌ای دربردارد ـ شاید بهتر باشد از همین بُعد «هویت‌زدایانه» نیرو بگیریم. بعلاوه، این هویت‌زدایی به معنای انکار گذشته نیست بلکه خودش پرسپکتیوی برای نگاه به گذشته به ما می‌دهد. نگاهی به گذشته که پرسپکتیوهای هنجارمند را بکار نمی‌گیرد، بلکه در عوض می‌خواهد استراتژی‌های «شدن» در گذشته را برای امروز دسترس‌پذیر کند. این برای تاریخ‌نگار مستلزم اتخاذ یک فاصله‌ی انتقادی با هنجارهایی ست که یک *زندگی* را قاب‌بندی می‌کنند.

دیپش چاکرابارتی می‌گوید توضیح تغییرات اقلیمی برحسب «انتروپوسن» موجب فروپاشی سنت قدیمیِ تفکیک میان «تاریخ طبیعی» و «تاریخ انسانی» شده است. او در عوض، ما را به دریافت‌های تازه‌ی دانشمندان اقلیمی توجه می دهد که می‌گویند تغییرات اقلیمی گویای این است که نوع بشر به چیزی بیش از یک عامل *بیولوژیکی* که همیشه بوده تبدیل شده. او اخیراً یک **نیروی زمین‌شناختی** را به کار برده است. اینکه انسان را یک عامل *زمین شناختی* ـ و نه فقط زیست‌شناختی ـ تلقی کنیم پیامدهای مختلفی دربردارد. چون تاریخ محیط زیست را اگر بنگریم، گرچه همواره با زیست‌شناسی و زمین‌شناسی سر و کار داشته، با اینحال تصورش را هم نمی‌کرده که بخواهد از تاثیراتی که انسان بر سیاره در مقیاسی زمین‌شناختی دارد صحبت کند. چاکرابارتی می‌نویسد:

«انسان‌ها را عوامل زمین‌شناختی قلمدادکردن، به معنای گسترده‌ترشدن مقیاس تخیل ما در مورد انسان است. انسان‌ها، بطور جمعی و فردی، عوامل زیست‌شناختی هستند. همیشه اینگونه بوده‌اند. هیچ برهه‌ای در تاریخ نیست که انسان‌ها عواملی زیست‌شناختی نبوده باشند. ولی ما صرفاً به نحوی تاریخی و جمعی می‌توانیم به عوامل زمین‌شناختی تبدیل شویم. یعنی وقتی که به شمار لازم رسیدیم و تکنولوژی‌هایی را اختراع کردیم که مقیاس‌شان آنقدر وسیع است که می‌تواند بر خود سیاره اثر بگذارد. اینکه خودمان را «عوامل زمین‌شناختی» بنامیم به این معنی است که نیرویی را به خود نسبت دهیم که گستردگی‌اش همان مقیاس را دارد که یک وقتی موجب انقراض گونه‌ها شده بود. به نظر می‌رسد ما اخیراً به چنین دوره‌ای وارد شده‌ایم. آنچه متخصصان «ازدست‌رفتن تنوع گونه‌ها» می‌خوانند از نظر میزان شدت‌اش به رویدادهای حدود 65 میلیون سال پیش شباهت دارد که منجر به انقراض دایناسورها گردید.»(۲۰۰۹: ۲۰۷)

تغییرات در چشم‌انداز زمینی همچنین دلالت‌های سیاسی هم دربردارد. از جمله این که گویای محدودیت‌های الگوی روشنگری و اومانیستی ست. چاکرابارتی با تکیه بر نظریات پسااستعماری می‌گوید «فیلسوفان آزادی عمدتاً به نحو قابل درکی با این مسئله درگیر بودند که چطور انسان‌ها می‌توانند از بی‌عدالتی، سرکوب، نابرابری یا حتی یکنواختی‌ای که به آنها تحمیل شده، توسط انسان‌های دیگر و با تکیه بر نظامی انسان‌ساز رهایی یابند.» او می‌گوید انتروپوسنتریسمِ موجود در این رویکردها که با یک مفهوم فرهنگی خاص از اومانیسم هم تلفیق شده، امروزه ربط اندکی به شرایط ما دارد. مسئله‌ی تغییرات اقلیمی و شبح انقراض انسان همچنین بر «استراتژی‌های تحلیلی‌ای که تاریخ‌نگاران پسااستعماری و پساامپریالی در دو دهه اخیر در پاسخ به سناریوهای پس از جنگ نظیر استعمارزدایی و جهانی‌شدن بکار برده‌اند تاثیر گذاشته است.»(همان: ۲۰۸)

من که همواره تلاش داشته‌ام «هویت‌زدایی» را به‌عنوان یک استراتژی برای فهم سوژه-موقعیت‌های اجتماعی و سیاسی در ایران معاصر پیشنهاد دهم، اینبار با عاملیت سیاسی زمین روبرو بودم، که ساختارهای سوبژکتیویته-ی ما را به چالش می‌کشد. حال دغدغه این بود که آن بُعد «اجتماعی» که سعی داشتم بر حسب تقاطع سوژه-موقعیت ها تشریح کنم، چه نسبتی با این بُعد زمینی دارد؟

هویت‌زدایی مسلماً فرایندی دردناک است. اما این به‌معنای رنج‌آوربودن آن نیست. می‌تواند به نیرومندترشدن هم کمک کند. که این مستلزم کاری مداوم بر روی خود، پرسش از خود و جایگاه خود در نسبت با دیگری‌های انسانی و غیرانسانی، و نیز مسئولیت اخلاقی و سیاسی نسبت به آنهاست. اخلاق به معنای اسپینوزایی‌اش سعی دارد مفهوم آزادی را بر درک بندگی و اسارت ما استوار کند و بر اهمیت نظریه‌ی انتقادی به عنوان ژستی نیروبخش صحه گذارد. همانطور که می‌دانیم اسپینوزا **اخلاق** (ethics) را متفاوت از اخلاقیات (morality)

قلمداد می‌کند. طبق خوانش ژیل دلوز، اخلاق که عبارت است از *سنخ‌شناسی شیوه‌های وجود*، جایگزینِ اخلاقیات می‌شود که همیشه وجود را به ارزش‌های استعلایی و یک نظام داوری پیوند می‌دهد. بنابراین اخلاق به *رابطه‌مندیِ* میان عناصر متفاوت می‌پردازد. و تمرکزش بر این است که آیا مواجهات و روابطی که بدن به آنها وارد می‌شود با این بدن سازگارند و قدرتش را افزایش می‌دهند (که در این صورت آن را *خوب* تلقی می‌کنیم) و یا برعکس، موجب نقصان و ازهم‌پاشی نیروهای آن بدن می‌شوند (که در این صورت آن را بد می‌دانیم.) بنابراین، اسپینوزای دلوز تضادی که در ارزش‌های اخلاقیات وجود دارد (خیر-شر) را با طرح **شیوه‌های کیفیتاً متفاوت وجود** (خوب-بد) جایگزین می‌کند.(دلوز ۱۹۸۸: ۲۳) اخلاق بر یک مقایسه یا ارجاع به یک قاعده یا رمزگان مستقل و بیرونی تکیه نمی‌کند، بلکه در عوض، پرسپکتیوش «نسبی و جزئی» است. به همین معناست که در *رابطه‌بودن با نسبت‌ها* را باید هر زمان که از اخلاق صحبت می‌کنیم مدنظر داشته باشیم.

اما این «شیوه‌های کیفیتاً متفاوت وجود» چگونه قابل ردیابی‌اند؟ طرح اخلاق به معنای اسپینوزایی‌اش (یک بدن چکار می‌تواند بکند؟) امروزه باید همزمان باشد با طرح مرزها و محدودیت‌هایی که دگردیسی‌های یک بدن را در عبوری پرزحمت از ابعاد جسمیت‌یابی‌های زمانی-مکانی در جهان معاصر به بار می‌آوردند. در رابطه بودن با نسبت‌ها همواره وجهی *مادّی* و *جسمیت‌یافته* دارد. اهمیت خوانش‌های فمینیستی از اسپینوزا، به عنوان مثال لیود و گاتنس، در این است که ابعاد این مادّی‌شدن و جسمیت‌یابی در فلسفه‌ی اخلاق را از لوکیشن‌های «تفاوت جنسیتی» مورد بازخوانی قرار می‌دهند. همچنانکه کُلبروک نیز می‌گوید «زندگی بیانگر» نزد دلوز را باید نه برحسب یک زیرلایه‌ی مشترک و بنیادی، که برحسب «نیروهای تفاوت‌گذاری» فهمید. (کُلبروک ۲۰۱۰: ۱۰۵)

نظریه‌ی انتقادی باید ما را قادر به زیستن با دگرگونی‌های مداوم کند. به بیان دیگر، ما به طرح نظریه‌ای تغییرپذیر و آپگریدشونده نیاز داریم تا قادر به اتخاذ رویکردی ایجابی به دگرگونی‌ها شویم، به جای دچارشدن به ماخولیاهای اجتماعی و بازگشت‌های اودیپی. یک اندیشه‌ی ایلیاتی درعوض، بی‌ثباتیِ این زندگی هراسناک و ترس‌خورده را، و برهم‌خوردن ثبات فرضیِ ما به خاطر تغییرات اقلیمی را، فرصتی مغتنم می‌شمارد تا بلکه نیرومند از این جابجایی‌های مداوم در سوژه شود. چراکه این یک سفر بی‌بازگشت است. همراه با جابجایی‌هایی که زیاد هم بدیهی و قابل پیشبینی نیستند و ناخوشی‌های فراوانی را هم ممکن است برای سوژه به بار آورند. برای این کار فقط طرح یک نظریه‌ی انتقادی کافی نیست. چون وقتی از نگاه یک «گونه» به مسئله می‌نگری، می‌بینی نظریه‌ی انتقادی خودش شامل بسیاری از پیش‌فرض‌های سلسله‌مراتبی، انسان‌مدارانه، هنجارمند و مردسالارانه است. ضروری ست در این موقعیت بغرنج و بیماری‌افزا، وجه «بالینی» تفکر را نیز بسیار جدی بگیریم (انتقادی ***و*** بالینی) که اصل را بر زندگی و شدن قرار می‌دهد و ایده‌ی یک اخلاق دوام‌پذیر را مطرح می‌کند. یعنی امر اخلاقی هم به‌عنوان ردیابی مسئله‌ها و خلاقیت‌هایی که به بارمی‌آورند و هم شکلی از درمان فلسفی که مسائل اشتباه و معیوب را تشخیص می‌دهد و به ما کمک می‌کند تا در ابعاد فردی و اجتماعی از آنها خلاص شویم.

کنفدراسیون دموکراتیک

در این بخش به اکولوژی اجتماعی و ایده‌ی کنفدراسیون دموکراتیک می‌پردازم. شمارکردن اکولوژی اجتماعی ازینرو اهمیت دارد که رابطه میان دو فرم استثمار (استثمار انسان‌ها/استثمار طبیعت) را مورد توجه قرار می‌دهد. برای خود من مقاومت کوبانی در کانتکست خاورمیانه، منجر به مطالعه‌ی اکولوژی‌های اجتماعی (نظیر ماری بوکچین) شد که به واسطه‌ی مبارزه‌ی کُردها و نوشته‌های اوجالان با آن آشنایی پیدا کردم. این بخصوص از آن جهت اهمیت دارد که به هر حال اگر ما در هزاره‌ی سوم می‌خواهیم زندگی بر روی این زمین دوام داشته باشد و اگر پیشاپیش می‌دانیم که در عصر تغییرات اقلیمی و دگرگونی‌های زمین‌شناختی به سر می‌بریم، به هر حال ناگزیر به آزمایش‌گری در مورد فرمهای سیاسی یا اخلاقی یک رابطه‌ی پایدار و قابل‌دوام با طبیعت هستیم که بر اساس میل به تغییر و دگرگونی شکل گرفته باشد. ازینرو، به‌عنوان مثال نمی‌توانیم از انگاره‌ی «پیشرفت» که تاریخ را خطی درنظرمی‌گیرد پیروی کنیم. به علاوه، «دگرگونی‌ها»یی که در آن به سر می‌بریم صرفاً با نظریه کلاسیک «بحران‌های ادواری» سرمایه، و یا با بصیرت‌های نئومارکسیستی در مورد «بحران ساختاری» سرمایه قابل توضیح نیستند. چون ما این‌بار باید بتوانیم سوار بر فرایند پیچیده و گاه متناقضِ «تغییراتِ مداوم» شویم.

در اغلب نوشتارهای ارزشمندی که امروزه از نظرگاه «چپ» و «مارکسیستی» به مقاومت کُردها در خاورمیانه و امکان تشکیل کنفدراسیون دموکراتیک می‌پردازند، «اکولوژیک»بودن این جوامع دارد رفته رفته از اولویت خارج می‌گردد و اصطلاحات پیشااکولوژیک در مورد جامعه و سیاست دارد جای خلاقیت‌های نظری اوجالان با وجود مشقت و زندان را می‌گیرد. همچنان‌که ماری بوکچین نیز برای طرح این موضوع مفهوم‌پردازی‌های زمانه‌ی خود را بسنده نمی‌یافت. چه اکولوژی ژرفایی که «سلطه‌ی انسان‌ها بر طبیعت» را مورد انتقاد قرار می‌داد اما به «سلطه بر انسان‌ها» توجهی نمی‌کرد؛ و چه نظریه‌های مارکسیستی که هنوز تفکیک طبیعت/فرهنگ را پیش فرض می‌گرفتند و همچنان با اصطلاحات پیشااکولوژیک پیوند داشتند که طبیعت را اغلب امری منفعل و تاثیرپذیر قلمداد می‌کند که با قدرت فعال تولید انسان تعدیل می‌یابد و شکل می‌پذیرد. برای فهم این رابطه، بوکچین در عوض، از تجربه‌ی اجتماعی و سیاسی خود در کانتکست معاصرش کمک گرفت و با بهره از تئوری-های آنارشیستی و اکولوژیکی، به شرایط ساخت جامعه‌ای اندیشید که سلسله‌مراتب اجتماعی را برپایه‌ی دوام-پذیریِ اکولوژیک مورد بازنگری قرار می‌دهد. به بیان دیگر، تلاش برای پایداری اکولوژیک نزد بوکچین به نحوی ضروری و فوری به تلاش برای ساختن جامعه‌ای بدون سلسله‌مراتب پیوند می‌خورد (چراکه نزد بوکچین جامعه-

ای بدون طبقه لزوماً به معنای جامعه‌ای اکولوژیک نیست.) او با طرح «سلسله‌مراتب اجتماعی» امکانی تازه را برای سنجش شکل‌های چندلایه‌ی سلطه و خفقان و طرد، و نسبت آن با محیط زیست گشود. شکل‌هایی که به سادگی قابل تقلیل به روابط طبقاتی نیستند.

به علاوه، بوکچین جنبه‌های منفی فرضیه‌ی «برابریِ زیستی» را که نزد اکولوژی ژرفایی گرامی داشته می‌شود، برای ما متذکر می‌شود. بخصوص آنجا که به احکام محافظه‌کارانه و ضدّ انسانی نظیر «اول زمین!» و یا باور به اینکه «طبیعت خودش تعادلش را به وجود می‌آورد» منجر می‌گردد. او محض نمونه به دیوید فورمن یکی از چهره‌های سرشناس اکولوژی ژرفایی اشاره می‌کند که کارش به صدور حکم «اکولوژیکیِ» ذیل در مورد جهان سوم می‌رسد:

> «به نظر من بدترین کاری که می‌توانیم در مورد اتیوپی انجام دهیم این است که به آنها کمک کنیم. و در عوض بهترین کار این است که صرفاً اجازه دهیم طبیعت خودش تعادل را به دست آورد و بگذاریم مردم در آنجا همینطور گرسنگی بکشند. وقتی این را می‌گویم عده‌ای فکر می‌کنند این یک حکم وحشتناک است. ولی درغیر این‌صورت تنها آلترناتیوی که باقی می‌ماند این است که برویم و این کودکان نیمه مرده را که زندگی کاملی هم نخواهند داشت نجات بدهیم. اما نظر به اینکه به هر حال رشد آنها از حرکت بازمانده، این کار صرفاً منجر به این می‌شود که طی ده سال جمعیتی دو برابر شامل آنها که رنج می‌کشند و می‌میرند داشته باشیم...»(فورمن ۱۹۸۶)

مشکلی که اکولوژی ژرفایی دارد این است که علیرغم و در تناقض آشکار با اهدافی که مشخصاً مطرح می‌کند، راه را برای نفرتی منفی‌نگرانه از خود «انسانیت» نیز بازمی‌گذارد که گویا «گناه نخستین» یعنی سلطه بر طبیعت را انجام داده و تا اینجا پیش برده است. ولی همانطور که اکولوژی اجتماعی به ما می‌آموزد، نمی‌توانیم انسانیتی انتزاعی را به خاطر ایکه طبیعت را استثمار و نابود کرده محکوم کنیم بدون آنکه که میان استثمارگران و استثمارشده‌ها، خواص و توده‌ها، فرادستان و فرودستان تمایز قائل شویم.

با اینحال روش‌شناسی بوکچین خالی از محدودیت نیست. او اگرچه به نحوی نیرومند نقش سلسله‌مراتب میان انسان‌ها در تخریب و نابودی اکولوژیک را مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما نقد خودِ «انسان‌مداری» یا انتروپوسنتریسم در نظریه‌ی او جایگاهی ندارد و به خاطر مسئله‌داربودن برخی فرضیاتش در مورد سوبژکتیویته، راه به تعریف یکجور سلسله‌مراتب میان سرکوب‌های مختلف می‌برد. به طوری که بیشتر مایل است «سلطه بر طبیعت» را تحت مقوله‌ی «سلطه بر انسان» دسته‌بندی کند. به بیان دیگر، سلطه بر طبیعت به عنوان امری تلقی می‌شود که *پس از* سلطه‌ی انسان بر انسان می‌آید و فرع بر آن محسوب می‌شود. چندان‌که می‌گوید: «همه‌ی مفاهیم ما در مورد سلطه بر طبیعت از همین سلطه‌ی انسان بر انسان نشات می‌گیرند.»(بوکچین ۱۹۸۲: ۴۴)

پرسش اما این است که چرا آزادی انسان اگرچه جدا از آزادی طبیعت نیست، با اینحال *پیش از* آن در نظر گرفته شده؟ و بخصوص چرا اکولوژی اجتماعی وقتی به سراغ طبیعت می‌رود دوباره به همان انگاره‌ی مادر/زمین و همان دوگانه‌های کلاسیک متوسل می‌شود و تبارشناسی سلطه بر طبیعت را برپایه‌ی تفکیک طبیعت/فرهنگ پیش می‌برد که یادگار مفهوم‌پردازی‌های جنسیتیِ پیشا-اکولوژیک است؟ در نسبت با سیاست نیز، اگرچه دیدگاه بوکچین در سنت‌های نظری و عملی رادیکالی ریشه دارد، با اینحال سیاست را به عنوان امری مربوط به روابط درون-انسانی می‌نگرد و نسبت به سیاست‌های استعماریِ خودِ دوگانه‌های انسان/طبیعت کم‌توجه است. یعنی به این که خود مفهوم «انسان» مستلزم طرد آنهایی ست که انسان نیستند یا کمتر انسان هستند. به لحاظ روش‌شناختی نیز، اکولوژی اجتماعی اگرچه انتقاداتی قابل تامل بر انگاره‌ی وحدت وجود نزد ژرفایی‌ها دارد، با این حال خودش به نوعی از عقلانیت اجتماعی به معنای کلاسیک آن تکیه می‌کند و نسخه‌ای انسانگرایانه و روشنگرانه از سوژه را دوباره مبنا قرار می‌دهد که به همان میزان مسئله‌ساز بوده است. «عقلانیت اکولوژیکی» که بوکچین پیشنهاد می‌کند این اشکال را دارد که برخی پیشفرض‌هایش توجیهات عمده‌ای برای برتری انسان بر طبیعت را بوجود می‌آورد. پیش‌فرض‌هایی که از فرهنگ مسلط غربی نشات می‌گیرند و تفاوت را همواره بر حسب سلسله‌مراتب می‌فهمند.

البته همانطور که اغلب منتقدانِ انسان‌مداری خاطرنشان کرده‌اند، اتخاذ رویکردی کمتر استعماری به طبیعت به این معنا نیست که منکر عقل انسانی شویم یا تفاوت انسان با دیگر موجودات را نادیده بگیریم. بلکه به این معناست که عقل را مبنایی برای سروری و سلطه قرار ندهیم. اشکال کار بوکچین آنجاست که اگرچه می‌خواهد از بدبینی سنت‌هایی نظیر مکتب فرانکفورت (آدورنو و هورکهایمر) نسبت به عقلانیت روشنگری فراتر رود تا بتواند عقلانیت را برحسب همزیستی اکولوژیک تعریف نماید، با اینحال در نهایت نوعی عقلانیت نئوهگلی و غیرانتقادی را پیشنهاد می‌کند که نسبت به اینکه در خودِ عقلانیت یک درهم تنیدگی میان عرصه‌ی طبیعت با فرهنگ‌های غیرغربی، غیرمتمدن یا غیرپیشرفته وجود دارد بی‌توجه است و همچنان به تعریفی هنجارمند از سوبژکتیویته تکیه می‌کند که به انگاره‌ی پیشرفت و سایر انگاره‌هایی که استعمارگری را شکل داده‌اند انتقاد جدی ندارد.

این بخصوص برای ما در کانتکست خاورمیانه ازینرو اهمیت دارد که نظریه‌ی ماری بوکچین و بازخوانی عبدالله اوجالان از آن، در کنار تجربه‌ی کانتون‌های خودگردان در روژاوا موجب ایجاد چشم‌اندازی نو در مورد رهایی مردم کُرد و سایر اقلیت‌های خاورمیانه شده است. بخصوص در خاورمیانه‌ی امروز که در بحران‌های پیچیده‌ی سیاسی، اجتماعی و زیست‌محیطی به سر می‌برد، چرخش نظری اوجالان از مارکسیسم سنتی مرسوم در مبارزه-ی احزاب کُردی که تاریخاً پیوندهایی با استالینیسم و ناسیونالیسم داشت به سوی نظریه‌ی جامعه‌ی اکولوژیک و کانتون‌های خودگردان حائز اهمیت بسیاری ست. چون او را قادر می‌سازد که نه تنها سیاستی تازه را بر زمینه‌ی خاورمیانه پیشنهاد کند که از بدبینی غالب بر چپ سنتی نسبت به جنبش‌های محیط زیست به دور است، بلکه به مدد برداشت خلاقانه از تئوری و نیز تلفیق آن با پژوهش‌های تاریخی و تجربه‌های سیاسی‌اش، دیدگاهی

غیرمذهبی، غیرملّی‌گرایانه، غیرآخرالزمانی و غیرسرمایه‌دارانه را در مورد امکان اجتماع و تصورکردن آینده در خاورمیانه ارائه می‌دهد.

اهمیت نظریه‌های متاخر اوجالان در کانتکست تاریخی مبارزه‌ی مردم کُرد و سایر اقلیت‌های خاورمیانه را می‌توان اینگونه برشمرد که او از یک سو با طرح جوامع اکولوژیک قادر شده از ایده‌ی «دولت-ملّت» که سنتاً راهکار ناگزیر پیشرفت تاریخی مردم کُرد پنداشته شده فراتر رفته و بحث «کنفدراسیون دموکراتیک» را مطرح کند که این یعنی اولویت را بر پیوندها و اتصالات میان مناطق خودآئین می‌گذارد و نه همسان‌سازی دولتی و مرکزمحور. در پاسخ به بحران‌های محیط زیستی خاورمیانه که در بحرانهای سیاسی و جغرافیایی آن بی تاثیر نیست، حتی امروز هم کمتر جنبش چپی را سراغ داریم که از واژگان پیشااکولوژیک به دور باشد و دست به نقد دولت‌ـملّت و سناریوسازی‌های پس از جنگ بزند، و در عمل و نظر و با وجود تمام دشواری‌ها سعی کند جوامع اکولوژیکی را ترویج کند که نه بر پایه‌ی نظم بازار یا دولت، و نه بر اساس استثمار انسان‌ها و طبیعت، بلکه بر اساس تصمیمات اخلاقی یا سیاسی کمونال مردم در بهزیستی و رابطه پایدارشان با طبیعت و با دیگری‌ها شکل می‌گیرند. که این امر نزد اوجالان مستلزم به کار بستن یک دموکراسی مستقیم و تولید سیاستِ غیربازنمایانه است که نه تنها دیگر ربطی به مفهوم دولت‌ـملت که خود مستلزم بازسازی مرزهای سلطه و تبعیض است ندارد، بلکه بر بستر مقاومت‌های مختلف جوامع طبیعی، شامل اقلیت‌ها و حاشیه‌ها بر علیه قدرت‌های مرکزی شکل گرفته است. این کانتون‌های خودگردان که هر زمان نیروی خودانتقادی و عملیات ضدّ دولت‌ملّت‌سازی را در درون خود سازمان می‌دهند، درعین‌حال نیازمند ارتباطی ارگانیک با قلمروهای مجاورند که برپایه همبستگی درازمدت سازمان داده شده است، و این پیوندها نه بر پایه‌ی هویت که با تقدم تفاوت میسر است.

نظریه‌ی اوجالان هرچند گویای پیشرفتی حائز اهمیت در سیاست نظری و عملی جنبش چپ در خاورمیانه است. با اینحال از کاستی‌های عمومی اکولوژی اجتماعی بوکچین خالی نیست. اما در اینجا مایلم به محدودیت‌هایی اشاره کنم که خود عبدالله اوجالان در نسبت با زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی‌اش برمی‌شمرد. از جمله اینکه موقعیتِ فرودستِ زنان در طی تاریخ خاورمیانه، و نیز مردسالاری و تبعیضی که تاریخاً در میان خود کُردها وجود دارد، مانعی بزرگ در برابر ساخت این جوامع اکولوژیک است. او زن‌ها را فرامی‌خواند تا این سد را بشکنند و حتی اگر شده از نظریات و راهبردهای خود او به عنوان «آپو» فراتر روند و از دیدگاه و موقعیت خود و با حفظ استقلال جنسی و مقاومت علیه مردسالاری و سنت‌های خانوادگی دست به خلق سیاست و هنر و علم و ادبیاتِ مربوط به خود بزنند. نوشته‌های اوجالان سطح بالایی از «خودانتقادی» و فهم زمینه‌مند از محدودیت‌های اجتماعی و فرهنگی کُردها را نشان می‌دهد. همچنین، او نسبت به جایگاه مردانه‌ی خود به عنوان یک رهبر آگاه است و از زنان می‌خواهد در این بن‌بست عملی و تاریخی مداخله‌ی مستقیم و مستقل از مردها داشته باشند. اینجا ما دیگر با فروکاستنِ مبارزه‌ی زنان و یکی‌کردن آن با مبارزه‌ی کارگران، مردم یا خلق به معنای کلاسیک‌اش روبرو نیستیم. چون اوجالان سوژه‌ای غیرـواحد شامل فعل و انفعالات دموکراتیک و اخلاقی با دیگری‌های

قومی، نژادی، طبیعی و غیره را برای خاورمیانه پیشنهاد می‌دهد. قرار نیست وظیفه‌ی نظریه‌ی چپ این باشد که سلسله‌مراتبی از سلطه‌ها را تعریف کند که یکی از دیگری حتی اگر شده «در وهله نهایی» حائز اهمیت‌تر است و با امر کلی نسبتِ بیشتری دارد. به علاوه، از نظریه‌ی اوجالان این ستایش ریاکارانه هم برنمی‌آید که «شیرزنان» نیز حالا دیگر در کنار مردان در ساخت تمدن انسانی مشارکت می‌کنند. اوجالان دارد بیشتر می‌گوید زنان به خاطر آنکه همواره *طبیعی* شده‌اند و نیز بنا بر شکل‌گیری تاریخی‌شان به عنوان طبقه‌ی جنسی و نژادی و اقتصادی تحت ستم و استثمار که خود زاینده‌ی مقاومت‌های محلی در طول تاریخ این منطقه بوده است، دارای یک زمینه‌مندی مستقل هستند که باید موضوع کردار سیاسی و اخلاقی قرار گیرد. این حتی لزوم طرح یک *سیاست دیگر* را پیش می‌کشد. و این محدودیت ماست.

چنین برداشتی همچنین بسیار متفاوت است از بازنمایی سیاست زنانه‌ی کُرد در محافل غربی، که می‌پندارند رویت‌پذیرشدن سیاستِ زنانه در میان کردها به این خاطر است که جامعه و فرهنگ کُرد نسبت به سایر مردم خاورمیانه (مثلا سنّی‌ها یا عرب‌ها) مستثنا ست یا «سکولارتر» است و زنان همیشه نقش عمده‌ای در آن داشته‌اند. این شاید تا حدی درست باشد - که در این صورت دلیلش مبارزه و تلاش تاریخی خود زنان آن منطقه است. اما نباید فراموش کرد که مردسالاری، سکسیسم و خشونت خانگی در میان خود کردها اگر بیشتر از سایر مناطق خاورمیانه نباشد کمتر نیست و باورهای مذهبی و شیوه‌ی زیست برده‌وار و کینه‌توزانه در خود آنچه «فرهنگ کُردی» نامیده می‌شود فرق عمده‌ای با جاهای دیگر خاورمیانه ندارد. در اقصا نقاط دنیا نیز شاهدیم که چطور نقش‌ها و کهن‌الگوهای جنسیتی به جای آنکه از میان رفته باشند در یک نظم نوین جهانی قوت یافته‌اند و خشونت علیه زنان عملکردهای تازه‌ای هم پیدا کرده است. اگر به مصاحبه‌های زنان گریلا در جریان مقاومت روژاوا رجوع کنیم، ملاحظه می‌کنیم که می‌گویند ما واقعاً در بند نظارت شوهر و در سیطره‌ی رسوم ارتجاعی گرفتار بودیم. انقلاب ما را آزاد کرد. حالا تشکیل «سازمان‌های مستقل زنان» را داده‌ایم. «آکادمی زنان» را به وجود آورده‌ایم تا دانش زمینه‌مندِ زنانِ این منطقه را تولید کنیم و آگاهی‌بخشی در مورد نابرابری‌های جنسیتی را در میان زنان و مردان ترویج دهیم. همچنین، اگر به اوجالان رجوع کنیم، می‌بینیم که او مردسالاری تاریخی در خود جامعه‌ی کرد را به عنوان مانعی برای تشکیل جوامع اکولوژیک معرفی می‌کند. سیاست زنانه برای تشکیل جوامع اکولوژیک امری حیاتی است؛ اما نه صرفاً به این معنای ساده که حالا مردان و زنان به طور برابر در تشکیل جوامع اکولوژیک مداخله می‌کنند. بل به این معنای مهمتر که *آنها از دو موضع و لوکیشن متفاوت این کار را می‌کنند.*

همچنین، اوجالان پیشنهاد شکل جدیدی از سوبژکتیویته برای خاورمیانه را می‌دهد که یونیورسال و استعماری نیست بلکه زیست‌محور و زمینه‌مند است و حاوی تجربه‌ی اقلیتهای این منطقه است و سعی می‌کند خود را از بن‌انگاره‌های ناسیونالیسم، مردسالاری، مدیریت دولتی محیط زیست و مهندسی بحران همراه با سلطه بر دیگری‌ها رها سازد. چنین نقطه‌نگاهی از قضا اوجالان را قادر ساخته که بر یکی از محدودیت‌های نظری بوکچین هم فائق آید که زمینه‌های استعماری مفهوم «عقلانیت اجتماعی» را دست‌کم گرفته بود.

اما چیست آن *سیاست* دیگر که اینجا بر پایه‌ی «تفاوت جنسیتی» فراخوانده می‌شود؟ می‌توان در این زمینه از فمینیست‌ها درسهای زیادی برای سیاست زنانه در خاورمیانه آموخت، در عین حال که نسبت به کاربردهای هنجاری، سرمایه‌دارانه و استعماری بسیاری از نحله‌های فمینیستی در جهان امروز آگاه بود. نیازی نیست «فمینیسم» را به عنوان یک کلّ یکپارچه در نظر بگیریم یا به عنوان یک سیاست «هویتی» نفی‌اش کنیم. مسئله‌ی فمینیسم لااقل آنطور که من می‌فهمم به سادگی بر سر مکان یا موقعیتی ست که بر اساس تفاوت جنسیتی شکل گرفته؛ و مجموعه‌ای از تجربه‌های چندگانه، پیچیده و گاه متناقض از آن می‌گذرند که با همپوشانی متغیّرهایی نظیر طبقه، نژاد، سن، تمایلات جنسی و غیره تعریف می شوند. طی یک زندگی تاب آورده می شوند و جسمیت می‌یابند.

وقتی «به‌عنوان زن» سخن می‌گوییم واضح است که می‌خواهیم زنان را نیرومند سازیم. در مسیر تغییر در شرایط اجتماعی و نمادین آنها باشیم. با اینحال «زن» به عنوان سوژه یک ذات یکپارچه نیست. سلطه بر زنان و نقد آن مسلماً نقش عمده‌ای در فهم فمینیستی از سلطه ایفا می‌کند. اما همچنین این نظریه الگوی مناسبی را هم به ما ارائه می دهد تا نوری بر سایر شکل‌های سلطه نیز بیافکنیم. چون که ستمدیدگان همواره *زنانه* و *طبیعی* شده‌اند.

اکوفمینیسم

نسبت زنان با طبیعت نزد فمینیستها دارای بار منفی و مثبت بوده است. سیمون دوبوار طبیعت را هم خانه و هم تبعیدگاه زنان می‌نامید. از سویی، یکی‌دانستن زنان با *طبیعت به عنوان حیطه‌ی ضرورت مادّی* در برابر حیطه‌ی *آزادی*، برای فمینیست‌ها بسیار مسئله‌ساز بوده و همواره به عنوان انگاره‌ای مردسالارانه که برپایه سوژه دکارتی تدوین شده مورد انتقاد قرار گرفته است. چون همانطور که می‌دانیم در سنت روشنگری زنان گویای علایق خانوادگی، امور جزئی، و زندگی جنسی محسوب می‌شوند. حال آنکه کار تمدّن را اغلب مردها پیش برده-اند (فروید). و یا این انگاره‌ی هگلی را در نظر بگیرید که زنان اگرچه قادر به یادگیری هستند، اما آنها برای شکل‌های رده بالای علمی نظیر فلسفه و کارهای خلاقه ساخته نشده‌اند. چون این دسته علوم به درکی از یک عامل جهانشمول و کلی نیاز دارند. این پیوند زنان و طبیعت گاهی هم برعکس، مثلا در سنت‌های رمانتیک، برای این استفاده شده تا نوعی آری‌گویی محدود به زنان و به طبیعت و حسانیت را توصیف کند.

از آنجا که زنان و طبیعت هر دو به پس‌زمینه رانده و *طبیعی* شده‌اند، در خطوط تفاوت‌گذاری با هم در پیوندی مثبت نیز قرار می‌گیرند. نمی‌توان پیوند زنان-طبیعت را به سادگی به‌خاطر اینکه دربردارنده‌ی پیشفرض‌های

کهنه‌ای است کنار گذاشت، یا نتیجه گرفت که امروزه وظیفه‌ی مردان و زنان هر دو این است که کاملاً و به یک میزان «انسان» شوند. این دیدگاه امری مسئله‌ساز را بدون پرسش قبول می‌کند. یعنی این مسئله که خود الگوی «انسان» به نوبه‌ی خود برحسب فرایندهای تبعیض، طرد، و انکار عرصه‌های زنانه، طبیعی، و عرصه‌هایی که به امر نامتمدن اشاره دارند ساخته شده است. اینکه به سادگی آن برداشت سنتی از پیوند زنان-طبیعت را کنار بگذاریم و در عوض چیزی جایگزین آن نکنیم، معمولا منجر به صحه‌گذاشتن تلویحی بر الگوهای مسلّط از انسان، از رابطه انسان‌ها با طبیعت، و جذب زنانگی درون این الگو می‌شود که پلوموود آن را «برابری غیرانتقادی» می نامد.(۱۹۹۳:۲۷)

اما حتی اگر پروژه‌ی جذب زنان در درون الگوی مسلط توسط سرمایه‌داری متاخر کاملا موفق از کار درمی‌آمد، اکوفمینیست‌ها می‌گویند که باید در برابر آن همچنان اعتراض کرد، چون حاکی از آن است که زنان هم به مردان نخبه در تعلق‌شان به یک طبقه‌ی ممتاز ملحق شوند که خودش بر اساس بیرون نهادن طبقه‌ی فرودستِ غیرانسانها و آنها که کمتر انسان محسوب می‌شوند تعریف شده است. بسط و گسترش‌دادن طبقه‌ی ممتاز با داخل‌کردن زنانی که از دیگران برابرترند به درون الگوی فرهنگی و سیاسی مسلط، نه تنها جنبه‌ی اخلاقی-سیاسی مسئله را نادیده می‌گیرد بلکه روش‌هایی را که انواع مختلف سلطه به عنوان الگوهایی برای یکدیگر عمل می‌کنند و تقویت‌کننده و حامی یکدیگرند را نیز نادیده می‌گیرد و چشم بر شیوه‌هایی می‌بندد که در آن یک ساختار مفهومیِ سلطه در گروه‌های فرودست بسیار مختلفی بازسازی و بازپدیدار می‌شود.

البته به همان اندازه که خود «فمینیسم» شامل مواضع و گرایشات مختلف است، اکوفمینیسم هم که از آن نیرو می‌گیرد به طیف گوناگونی از مواضع اشاره دارد. اما اگر بخواهم برخی انگاره‌ها که نزد اکوفمینیست‌ها جایگاه مرکزی دارند را در اینجا برشمرم می‌توان برای مثال به *ارتباط درونی و به هم پیوستگیِ ساختاری میان سلطه بر زنان، بر بومی‌ها، و سلطه بر طبیعت* اشاره کرد، که از مبانی محوری تحلیل آنهاست.(نگاه کنید به میس و شیوا، ۱۹۹۳) این همچنین به نقد روابط قدرت مردسالارانه راه می‌برد که به دو صورت مطرح می‌شود: نخست اینکه ایده‌ی پیشرفت، ترقی، و مدرنیزاسیون باید مورد انتقاد قرار گیرد. دوم اینکه در برداشت‌های معمول از علم و تکنولوژی بازنگری صورت گیرد. چون هر دوی اینها دربردارنده‌ی خشونت معرفتی و فیزیکی نسبت به «دیگری-ها»ی ساختاری هستند که با پنداشت اروپای روشنگری از عقل نسبت دارد.

تعریفی که کارین وارن از اکوفمینیسم ارائه می‌دهد اینگونه است: «اکوفمینیسم اصطلاحی است که همچون چتری عمل می‌کند که طیف گوناگونی از پرسپکتیوهای چندفرهنگی را پوشش می‌دهد. و به رابطه‌ای می-پردازند که در درون نظام اجتماعیِ سلطه میان انسان‌ها در موقعیت‌های فرادست و فرودست، و نیز سلطه بر طبیعت غیرانسانی وجود دارد.»(۱۹۹۴:۱) به همین نحو، نقد اکوفمینیستی یکجانبه‌نگری جنسیتی را در هر کجا که پیش بیاید به چالش می‌کشد. همچنین، شامل نقد انتروپوسنتریسم می‌شود و به هشیاری اکولوژیک، و به-رسمیت‌شناختن پرسپکتیوهای چندفرهنگی و نقد امپریالیسم و قوم‌پرستی فرامی‌خواند. خلاصه اینکه تا وقتی که یک بازنگری انتقادی در این الگوی قالب بر رابطه با طبیعت را گسترش ندهیم، پیوند قدیمی زنان-طبیعت

صرفاً با یک الگوی مسلط از «انسان» جایگزین خواهد شد که از طبیعت متعالی است و بر آن تصرف دارد، و نیز بر تداوم فرودست‌سازی و پست‌انگاری طبقه‌ای از غیرانسان‌ها استوار است، بی‌آنکه ما را قادر به تبیین شیوه‌ی زیستی آینده‌گرا و دوام‌پذیر سازد.

الگوی مسلط سروریِ خود را با کنترل علمی و عقلانی بر دیگری‌ها به دست آورده و به همین صورت علیه احترام به گوناگونی موجودات زنده و نیز تنوع فرهنگ‌های انسانی عمل می‌کند و امروزه آن را در معرض نابودی قرار داده است. سرمایه داری معاصر خصلتی زیست-سیاسی دارد به این معنا که هدفش کنترل هر آنچه زیست می‌کند است. بطوریکه پیشاپیش شکل یک دزدی یا «راهزنیِ زیستی» (شیوا ۱۹۹۷) را به خود گرفته است. کارش استثمار نیروی زاینده‌ی زنان، حیوانات، گیاهان، ژن‌ها و سلول‌ها است. این یعنی دیگری‌های انسانی (زن-ها، سیاها، بومی‌ها) در یک پیوستگی با دیگری‌های غیرانسانی (حیوانات یا دیگری های طبیعی و زمینی) قرار داده شده‌اند. تمایز مقولاتی که انسان را از دیگری‌های طبیعی شده‌اش جدا می‌کرد تغییر کرده و فرضیات اومانیستی در این باب که واحد ارجاعی ما تحت عنوان «انسان» چه چیز است بیهوده شده است.

برای به رسمیت‌شناختن احترام و توجه به «تنوع گونه‌ها» و «برابری زیستی»، اکوفمینیست‌هایی نظیر میس و شیوا یک رویکرد کل‌نگر (holism) را پیشنهاد می‌دهند که کیهان‌شناسی را با انسان‌شناسی و معنویت زنانه ترکیب کند تا از لزوم توجه و عشق به گوناگونی در هر دو شکل انسانی و غیرانسانی‌اش دفاع نماید. البته بد نیست اشاره کنیم که کل‌گرایی مدّ نظر میس و شیوا با کل‌گرایی اکولوژی ژرفایی این فرق را دارد که به لحاظ لوکیشن‌هایش بر سوژه‌ی نه-یک استوار است. آنها می‌گویند کردارهای اخلاقی نظیر «تیمارداری» و توجه و مراقبت از دیگری‌ها، که فعالیت‌های زنان و اقلیت‌ها در طول تاریخ نمونه‌هایی از آن را ارائه داده است، همچنین به مفهومی از «آزادی» اشاره دارد که به نظر آنها در تقابل با استانداردهای عقلانی و غربی از پیشرفت قرار می-گیرد که برپایه‌ی کنترل عقلانی بر نظم طبیعی و آزادی از ضرورت ساخته شده‌اند. اکوفمینیست‌ها به جای تاکید بر رهایی از عرصه‌ی ضرورت طبیعی، به شکلی از رهایی اشاره می‌کنند که درون آن عرصه اتفاق می‌افتد و در هماهنگی با آن به سر می برد. زیستن با گوناگونی‌ها را با برداشتی معنوی از درونماندگاری توضیح می‌دهند، و به نیازهای انضمامی و نیز سنتهای فرهنگی گروه‌هایی از زنان در مناطقی می‌پردازند که طی فرایند جهانی-شدن به حاشیه رفته و استثمار می‌شوند.

نکته‌ی جالب توجه دیگر در مورد اکوفمینیسم در مقایسه با اکولوژی ژرفایی و اکولوژی اجتماعی این است که حین مطالعه آنها کمتر به تکنوفوبیا یا هراس و منفی‌نگری نسبت به تکنولوژی برمی‌خوریم. اتفاقاً آنها بر پیوند ساختاری میان «دیگری‌های زنانه» و «دیگری‌های تکنولوژیک» تاکید می‌کنند و رویکردی ایجابی و آزمایشگرانه به این پیوند دارند. اکوفمینیست‌ها نسبت به این موضوع آگاه‌اند که پسامدرنیته‌ی متاخر دورانی است که در آن زندگی با «تخنه» مواجه می‌شود و ادغام می‌گردد. دراین‌زمینه اگرچه اکوفمینیسم گفتمانی یکپارچه نیست و بسته به مواضع و ساختارهای قدرت، رویکردهای مختلفی در آن یافت می‌شود. اما خطوطی از اکوفمبنیسم که

از درون سنت سوسیالیستی، سنت standpoint و نیز فلسفه اخلاقی می‌گذرند معمولاً مسئله‌ی بیوتکنولوژی را به طور تنگانگی به تجربه زندگی واقعی زنان پیوند می‌دهند.

نظریه‌ی اکوفمینیستی همچنین از این نظر سودمند است که به امکان رویکردی آلترناتیو می‌اندیشد که شیوه‌ای بایسته از دریافت «خود اکولوژیک» را ممکن سازد و حساسیت اکولوژیک را به عنوان مبنایی برای بنیان نهادن یک اخلاق یا رابطه‌ی زیست‌محیطی در نظر گیرد. پلوموود خیلی از فضائل مشخص که در رابطه با دیگری‌ها تجربه می‌شوند ـ نظیر تیمارداری، دوستی، عشق، احترام، توجه و مراقبت را در تقابل با عقل ابزاری و حسابگریِ بازار قرار می‌دهد. تیمارداری و دوستی کردارهایی اقلیتی‌اند که بر گشودگی نسبت به دیگری، بخشندگی، دادن فضا به دیگری، و نیز قابلیتِ قراردادن خویش در جایگاه دیگری و پاسخ‌گویی به درخواست دیگری مبتنی است. و نیز قابلیت درک وجود *تفاوت* (از جمله تفاوت‌های انسانی) و احترام به استقلال و بیکرانگی دیگری. این یعنی قابلیت بیان آزادی خود به عنوان توان پذیرندگی و متصل‌بودن پایدار با دیگری‌های طبیعی، زمینی، و تکنولوژیک، و پروبال‌دادن و گسترش فعل و انفعالات، تسریع و شدت‌بخشیدن به آنها، به جای تقلیل رابطه‌مندی به اینهمانی. وجوه خاصی از روابط تیمارداری، همچنین ممکن است بر مبنای یک هویت محلی خاص و یا شامل تعهدی به یک محیط خاص و ساکنان انسانی و غیرانسانی آن باشد.

از منظری وسیع‌تر، جوآن ترونتو تعریفی جالب‌توجه از **تیمارداری** و نقش حمایتگر آن در پیگیری دموکراسی و آزادی و نیز برقراری پلی میان سیاست و اخلاق ارائه می‌دهد. پیشنهاد این است که تیمارداری را همچون فعالیت یک گونه (species) بنگریم که شامل هر کاری می‌شود که ما انجام می‌دهیم تا جهان‌مان را حفاظت کنیم، ادامه دهیم، و بازسازی‌اش کنیم تا بتوانیم به قدر ممکن در آن زندگی کنیم. این جهان شامل بدن‌های ما، خودهای ما، و محیط زیست‌مان می‌شود، یعنی همه‌ی آن چیزهایی که سعی می‌کنیم در شبکه‌ای پیچیده و با اینحال دوام‌پذیر از زندگی در هم بتنیم و به هم پیوندشان دهیم. بدین‌ترتیب تیمارداری عبارت است از مجموعه‌ای از کردارها که طی آن ما از خودمان، دیگران، و از جهان طبیعی مراقبت می‌کنیم.»(ترونتو ۱۹۹۳: ۱۰۳)

با اینحال بد نیست این نکته را مدّ نظر داشته باشیم که پیوند فضایلی نظیر تیمارداری با «زنان» امری تاریخی و تصادفی است و نه امری ذاتی در وجود آنها. نمی‌توان به این پرسش پاسخی یگانه داد که آیا اخلاق تیمارداری به لحاظ اجتماعی امری پیشرو است یا پسرو. چون کار تیمارداری و مراقبتی که زنان در چارچوب خانواده و در جامعه‌ی مبتنی بر روابط بازار ارائه می‌دهند نوعاً مبهم و ناتمام باقی می‌ماند و تاجایی کارکرد پیدا می‌کند که توسط یک زمینه‌ی اجتماعی گسترده‌تر نظارت و ساختاربندی شود. در این زمینه‌ی اجتماعی معمولاً اخلاق تیمارداری به یک نقش حمایت‌کننده محدود می‌شود که مبتنی است بر فراهم آوردن تیمار و مراقبت و انجام آن-دسته ارزش‌های انسانی که از عرصه‌ی عمومی کنار گذاشته شده‌اند یا به پس‌زمینه رانده شده‌اند، تا افرادی «اجتماعاً» همزیست و مشترک را ارائه دهد که عرصه‌ی عمومی بر آن متکی است اما خودش نمی‌تواند آن اخلاق یا آن شیوه‌ی زیست را ارائه دهد که قادر به پاسخ‌گویی به *آسیب‌پذیری مشترک* میان من و دیگری باشد.

همانطور که پلوموود اشاره می‌کند، مراقبت خانوادگی می‌تواند از یک نظام ارزشی مردسالارانه و محافظه‌کارانه نیز حمایت کند که در برابر تعریفی گسترده‌تر از تیمارداری که مبتنی بر دیگری‌های غیرخانوادگی و غیرمعمول است مقاومت می‌کند.

اهمیت این نظریه در مورد تیمارداری در گسستی است که از برداشت‌های مرسوم و تقلیل آن به حیطه‌ی «خصوصی» دارد که تیمارداری را به عنوان کاری *پایین‌تر از سیاست* که معمولاً توسط زنان انجام می‌شود درنظرمی‌گیرند. برخلافِ این دیدگاه سنتی، جوآن ترونتو معتقد است که تیمارداری یک فرایند پیچیده است که ساختارهای قدرت، نظم اقتصادی، جدایی عرصه عمومی و خصوصی، و انگاره‌های ما در مورد خودآیینی و برابری را منعکس می‌کند. در واقع تیمارداری نه به معنای رویکردی خنثی و بی‌طرفانه بلکه به عنوان یک کردار زمینه-مند و مسئول، مستلزم تامل بر «خود» و ارزیابی مداوم موقعیت خود است. این رویکرد ترونتو همچنین نقش عمده‌ای در طرح بحث سوژه اخلاقی نزد فمینیستهای standpoint داشت که به زمینه‌مندی سوژه معتقد بودند. او کیفیت‌ها یا فضایل زیستی‌ای که به طور سنتی به عنوان «زنانه» رمزگذاری شده‌اند را دوباره ارزیابی کرد. منتها نه با نسبت‌دادن آنها به ویژگی‌های خاص زنانه، بلکه با نشان‌دادن اهمیت و ارتباطش با حیطه‌ای گسترده-تر از مسائل جامعه. با اینحال همانطور که رزی برایدوتی اشاره می‌کند، از آنجا که ترونتو نظریه‌اش را بر دیدگاهی لیبرال نسبت به عاملیت اخلاقی سوژه استوار کرده است، در نهایت در برابر پرسش‌هایی که خود مطرح می‌کند پاسخ چندانی نمی‌تواند بدست دهد. اینکه اصلا چرا مردم باید مراقبت کنند؟ چطور می‌شود باعث شد توجه داشته باشند؟ با آنهایی که اصولاً توجهی ندارند چه کنیم؟ معماهای اخلاقی ترونتو لاینحل می‌ماند. در اینجا ساختارهای قدرت اثرات خود را نشان می‌دهند. برایدوتی معتقد است که بحث اخلاق تیمارداری علیرغم صحه‌گذاشتن بر این اصل که «ما در *این* با هم هستیم» نمی‌تواند به مسئله‌ی ساخت سوژه‌هایی پاسخ گوید که فعالانه به توجه‌کردن و مراقبت میل بورزند. ما نمی‌توانیم به درستی به برساختن سوژه‌های میل‌گری از نوع دیگر که بیشتر «توجه» داشته باشند فکر کنیم تا وقتی که در چارچوب لیبرالی از فردیت بحث می‌کنیم. (برایدوتی ۲۰۰۶: ۱۱۹)

اکوفمینیست‌ها اگرچه تلاش دارند برداشتی غیرانسان‌مدارانه از تیمارداری و مراقبت را مطرح کنند تا این چارچوب‌های لیبرالی را به پرسش بکشند، با اینحال برای درکی بهتر از روابط اجتماعی تیمارداری در سرمایه-داری متاخر، باید به رویکرد پسا-انسان‌مدارانه‌ی دانا هاراوی اشاره کنیم که به عنوان مثال به کارکرد حیوانات در لابراتوارها می‌پردازد که شکل‌هایی از مراقبت از دیگری‌های غیرانسانی را ایجاب می‌کند. چون کارکنان لابراتوار نمی‌توانند به عنوان پژوهش‌گر کار کنند بدون آنکه همزمان به عنوان یک تیمارکننده عمل نمایند. (هاراوی ۲۰۰۸: ۵۹) او همچنین فرایند تولیدی «نوشتار» را رو به مداخله‌ی دیگری‌های غیرانسانی می‌گشاید و بر کنش-ورزی آنها در ساخت تکنوفرهنگ معاصر تاکید می‌نماید.

هاراوی اگرچه خود را اکوفمینیست معرفی نمی‌کند، ولی بخصوص آنجا که با تحلیلی از نظام‌های درهم‌تنیده‌ی سلطه، به نقش حیوانات (بخصوص سگ‌ها) در پیوستار طبیعت‌فرهنگ معاصر می‌پردازد، نه بی‌شباهت به راه

اکوفمینیست‌ها، از ما می‌خواهد شیوه‌ای از زندگی یا اخلاق را به آزمون گذاریم که به «دیگربودگی» پروبال می-دهد، و نیز رویکردی آری‌گویانه را در قبال مواجهه‌ی انسان‌ها و حیوان‌ها اتخاذ می‌کند (چنانکه از «سگ‌نویسی» به عنوان بخشی از نظریه‌ی فمینیستی یاد می‌کند.) فیگورهایی نظیر *سایبورگ* و یا *گونه‌های همراه* که هاراوی برای سوبژکتیویته‌ی معاصر پیش می‌کشد نزد گرایش‌های تراگذرنده در فمینیسم که می‌خواهند صمیمیت و نزدیکی انسان‌ـغیرانسان را مبنایی برای بازاندیشی در گفتمان‌ها و نهادهای دگرجنسگراهنجار و نژادپرستانه‌ی موجود و نیز فرصتی برای ضرب و جعل پیوندها از میان تفاوت‌ها قرار دهند بسیار سودمند واقع شده است. تا رابطه‌ای مبتنی بر احترام و به‌رسمیت‌شناختنِ دیگربودگیِ دیگر موجودات انسانی و غیرانسانی را مطرح کنند.

تساوی‌خواهیِ ترا-گونه‌ای

اجازه دهید به مبحث «تساوی‌خواهی زیستی» نزد اکولوژی ژرفایی بازگردیم. که به خاطر پیامدهای نظری و عملی بعضاً محافظه‌کارانه‌اش مورد انتقادِ رویکردهای اجتماعی و ضدّ سلسله‌مراتب نظیر ماری بوکچین قرار گرفته است. با اینحال به نظرم مزیت اکولوژی ژرفایی بر اجتماعی در این است که نقد خودِ «انتروپوسنتریسم» را جدی می‌گیرد. درحالی که اکولوژی اجتماعی به آن توجهی ندارد. برای چنین نقدی باید به اکوفمینیست‌ها مراجعه می‌کردیم. که سهم‌شان در اکوفلسفه معمولاً کمتر مورد توجه قرار گرفته است. همچنین، اشاره نمودیم که اکولوژی ژرفاییِ نس ساختارهای اگوئیسمِ مبتنی بر مالکیت و منفعت «خود» را به پرسش نمی‌گیرد بلکه صرفاً آن ساختارها را بسط می‌دهد تا منافع غیرانسان‌ها را هم شامل شود. آنچه در نهایت دستمان را می‌گیرد نوعی بسط کمّی فردگرایی لیبرال است.

البته همانطور که چنی مطرح می‌کند، نباید فراموش کرد که تلاش چشمگیرِ آرنه نس در این است که تلویحاً سعی می‌کند نوعی اکوفلسفه را برپایه‌ی تساوی‌خواهی زیست‌محیطی پایه گذارد که مسئله‌اش وحدت میان کیهان و جایگاه انسانیت در ترتیب گسترده‌تر چیزها است. با اینحال برداشت کل‌نگرانه‌ای که ژرفایی‌ها دارند باعث می‌شود پتانسیل‌های منحرفانه‌ی این تساوی‌خواهی زیست‌محیطی پنهان باقی بماند: اینکه چنین تساوی-ای گویای پایان احساس امنیتی است که مدرنیسم ممکن بود به ما بدهد. چنی می‌گوید حالا دیگر زوال انسان-مداری و تکثیر تفاوت‌های پست‌مدرن را داریم. به‌بیان‌دیگر، اکولوژی ژرفایی این مشکل را دارد که تلویحاً از نوعی استراتژی بازدارندگی برخوردار است و می‌خواهد تا جایی که می‌شود جلوی پیامدهای چندپارگی و از

دست‌رفتن هویت را بگیرد. که در نهایت به این می‌انجامد که «تفاوت را در درون یک نقطه‌نگاه تمامیت‌ساز یا یک پروژه‌ی رستگاری استنتاج کند.»(چنی ۱۹۹۴: ۱۶۴)

در این مورد اقتصاد سیاسی چندمرکزی، چندگانه و همتافته‌ی پست‌مدرنیته حرفهای بیشتری برای گفتن دارد. چون آنقدر نیرومند است که می‌تواند از تکثیر تفاوت‌ها در ساختارهای پیچیده بهره ببرد و به آن پر و بال دهد، منتها تا جایی که در منطق سود بگنجد. این بدان‌معنا نیست که حال ما باید از تعلق‌های چندگانه‌ی سوژه‌ی معاصر چشم بپوشیم، و درعوض به سوژه‌های واحد و همسان فکر کنیم. بل چنانکه از دلوز و گتاری آموخته‌ایم، مسئله این است که تکثرهای «کمّی» را به تکثرهای «کیفی» تبدیل کنیم. سرمایه‌داری خودش دیگر به نظامی پسا-انسان‌مدارانه تبدیل شده که انسان را به‌عنوان یک *گونه* در درون شبکه‌ای جهانی از کالایی‌سازی و کنترلِ رده‌بندی‌شده قرار می‌دهد. بر پایه‌ی سیاستی که زندگی و موجود زنده را هدف قرار داده است. امروزه سرمایه-داری ایده‌ی تجاری‌سازی سیاره زمین به طور کل، و حتی تجاری‌سازی فضا و کیهان و سیاره‌های دیگر را پیش کشیده است.

اگر بخواهیم به ساختن ارزش‌های جدید برپایه‌ی تساوی‌خواهی زیست‌محیطی بپردازیم، ابتدا باید تصدیق کنیم که هیچ دلیل هستی‌شناختی و یا معرفت‌شناختی وجود ندارد که چرا باید شکل‌های اخلاقی فعل‌وانفعال با دیگران را صرفاً محدود به دیگری‌های انسانی در نظر بگیریم. حیوان‌ها، ماشین‌ها، و دیگری‌های زمینی به یک اندازه طرف مبادله‌ی اخلاقی ما هستند. این همچنین گویای لزوم بازنگری در انگاره‌ی **سوبژکتیویته** است. یعنی سوبژکتیویته‌ی معاصر را باید به عنوان سرهم‌بندی‌ای درنظر بگیریم که عوامل غیرانسانی را هم شامل می-شود.

پیشنهاد دانا هاراوی این است که این موقعیت تاریخی را به نحوی پراگماتیک‌تر و به‌شیوه‌ای ایجابی‌تر مورد بررسی قرار دهیم. برای مثال او به فیگورهایی نظیر oncomouse به‌عنوان اولین حیوان اختراع‌شده در جهان اشاره می‌کند. یک ارگانیسمِ تراـژنی (transgenic) که برای مقاصد تحقیقاتی ابداع شده و به تمام معنا یک تکنو-بدن به حساب می‌آید. oncomouse البته به منظور مبادله‌ی سودآور میان لابراتوارها و عرصه‌ی بازار ساخته شده است. او در میان شرکت‌هایی که دارای امتیاز انحصاری‌اش هستند تا کرسی‌های تحقیقاتی در گذر است. با نظر به پیوستار طبیعت‌فرهنگ یا تکنوفرهنگی که در آن به سر می‌بریم، هاراوی همچنین به دنبال ارائه-ی معنای تازه‌ای از خویشاوندی (kinship) و اتصال با این حیوان تراـژنی است. می‌گوید «او نیای من است، مذکر باشد یا مونث، او خواهر من است.» (۱۹۹۷:۷۹) هاراوای همچنین اشاره می‌کند که این فیگور تا چه میزان همزمان یک قربانی و یک بلاگردان است. فیگوری شبیه مسیح که خودش را قربانی می‌کند تا درمانی برای سرطان پستان پیدا شود و بدین‌نحو زندگی بسیاری از زنان نجات یابد: یک موجود پستاندار که پستانداران دیگر را نجات می‌دهد.

چنین رویکرد غیرمعصومانه و دربرگیرنده‌ای که هاراوای نسبت به oncomouse دارد بدون اندیشیدن به ابعادِ شناختی و اخلاقی ماجرا ممکن است مسئله‌ساز باشد. چون این پروژه درباره‌ی اندیشیدن به‌میانجی *عبور از میان سرحدات* مقوله‌های مسلطی نظیر طبیعت/فرهنگ، زاده‌شده/انسان‌ساخته است، و همچنین انتقاد از بت‌وارگی کالایی و اقتصاد بازار در مرحله‌ی جهانی‌اش را دربردارد. جنبه‌ی اخلاقی این پروژه به ساختن یک نظام خویشاوندی نوین فکر می‌کند که بر پایه پیوندهای اجتماعی تازه و اتصالاتی نو با این دیگری‌های تکنولوژیک شکل گرفته باشد: چه پیوندهای اجتماعی را می‌توان به وجود آورد و چگونه این پیوندها می‌توانند «دوام‌پذیر» باشند؟

هاراوی معتقد است برای درک جنبه‌ی اخلاقی/سیاسی این پروژه ابتدا باید تفکیک دیرینه انسان/حیوان را کنار بگذاریم و درعوض یک مفهوم متحرک‌تر از رابطه‌مندی یا نسبیت را مبنا قرار دهیم. او در کتاب *وقتی که گونه‌ها دیدار می‌کنند* (۲۰۰۸) یک خط مستقیم میان فیگورهایی نظیر سایبورگ و oncomouse که قبلاً معرفی کرده بود از یک سو، و «گونه‌های همراه» نظیر سگها از سوی دیگر ترسیم می‌کند. او می‌گوید امروزه سگ به‌عنوان یک همتافت طبیعت‌فرهنگ، نه بی‌شباهت به محصولات علمی-تکنولوژیک، نقش یک دیگری بنیادین و نه فقط حائز اهمیت را ایفا می‌کند. ما باید نظامی نمادین از خویشاوندی را بوجود آوریم که با این وضعیت پیچیده جور دربیاید. منظور ارجاع به رساله‌ها در مورد حیوانات به عنوان یک ژانر ادبی یا استفاده از استعاره‌های حیوانی نیست. چیزی مادّی‌تر و جسمیت‌یافته‌تر امروزه در جریان است. برای فهم این موضوع هاراوی و برایدوتی هر کدام به نوعی در آثار خود انگاره‌ی «حیوان‌شدن» نزد دلوز-گتاری را مورد بازخوانی قرار می‌دهند که بحث‌شان از حیوان‌شدن بر اساس یک قیاس میان انسان و حیوان نیست و در عوض برحسب اضمحلال تفکیک دیرینه‌ی انسان/حیوان می‌اندیشد که دگردیسی‌هایی جسمیت‌یافته برای سوبژکتیویته‌ی معاصر درپی‌دارد. کوتاه آنکه این فرایندهای حیوان‌شدن در جهان معاصر، دربردارنده‌ی یک تغییر در زمینه‌های هستی‌شناختی جسمیت‌یابی (embodiement) نیز هستند که باید موضوع کردارهای استتیکی و اخلاقی قرار گیرد.

رُزی برایدوتی در کتاب *دگردیسی‌ها: به‌سوی نظریه‌ی ماتریالیستیِ صیرورت* (۲۰۰۲) نشان می‌دهد که چگونه این «جابجایی‌ها» در جایگاه سوژه‌ی معاصر دیگر برپایه‌ی دوگانه‌های طبیعت/فرهنگ و یا سکس/جنسیت نیستند، بلکه امروزه فرایندهای جنسی‌سازی، نژادی‌سازی و قومی‌سازی را داریم. او مفاهیمی نظیر *زن‌شدن*، *حیوان‌شدن* و *حشره‌شدن* را برحسب سوژه-موقعیت‌های سرمایه‌داری امروز مورد بازبینی قرارمی‌دهد. مفاهیمی که، مطابق خوانش او از دلوز-گتاری، به جای آنکه گویای انحلال همه‌ی هویت‌ها و رسیدن به وضعیتی «در سیلان» که تمامی اتصالات مختلف در آن از میان رفته‌اند باشد، برخلاف، «شکل‌هایی به لحاظ جنسی تفاوت‌گذاری‌شده را ارائه می‌دهد.»(۲۰۰۲: ۱۳۲) برایدوتی کار نقشه‌نگاری‌اش را برحسب «سیاستِ لوکیشن‌ها» دنبال می‌کند. بحث او این است که پراکنده‌گشتن سکسوالیته‌ی فالیک و مسئله‌ی هویت به درون سیلان‌های نامتمایز، شکل‌ها و گفتارهای متفاوتی را بسته به زمینه‌های ژئوپولتیک، جنسی، و غیره‌ی هر موقعیت می‌تواند به خود بگیرد.

از دیگر سو، خودِ سازوکارهای «تکنولوژیک» دیگر جنسی‌شده یا نژادی‌شده یا طبیعی‌شده نیستند بلکه *خنثی‌شده* هستند و شکل‌هایی از اختلاط، دورگه‌بودن و تزویج را نشان می‌دهند که بیشتر منظری تراجنسیتی به آن می‌دهد. مهندسی ژنتیک و بیوتکنولوژی‌ها گویای این نکته هستند که ما با یک جابجایی کیفی در رده‌بندی سوژه‌های مادّی و جسمیت‌یافته‌ی معاصر روبرو هستیم. بدن‌ها به اجزا و لایه‌های اطلاعاتی‌شان بر حسب مادّیت و قابلیت حیات‌مندی تقلیل می‌یابند. که این یعنی شاخص‌های سازمان‌دهی و توزیع تفاوت‌ها امروزه در وهله‌های خُرد ماتریالیته‌ی حیات‌مند قرار گرفته است. مثل سلول‌های ارگانیسمِ زنده و رمزگان‌های ژنتیکیِ همه‌ی گونه‌ها. ما از نظام بزرگ و یکپارچه‌ای که تفاوت را برپایه‌ی تفاوت‌های آناتومیک میان موارد تجربیِ سکس‌ها، نژادها و گونه‌ها که به لحاظ «بصری» قابل ارزیابی باشند نشان‌گذاری می‌کرد بسیار دور شده‌ایم. همچنانکه از اقتصاد سیاسیِ سراسربینی به «انفورماتیکِ سلطه» پا گذاشته‌ایم. اگر ماشین در این نظام ماهیتی هم خودسازمانگر و هم تراجنسیتی دارد، پس شاید بدن انسانی به معنای قدیم‌اش را باید به کناری نهاد. با اینحال همانطور که برایدوتی خاطرنشان می‌کند، اگرچه وسوسه‌انگیز است که از فیگور پساانسانی به‌عنوان فیگوری «پساجنسیت» یاد کنیم، با اینحال این گمراه‌کننده است که سوژه‌های جسمیت‌یافته‌ی پساانسانی را ورای تفاوت‌های جنسی و نژادی درنظر بگیریم. او می‌نویسد:

> «سرمایه‌داری متاخر یک نظام پسا-جنسیت را معرفی می‌کند که قادر به انباشت میزان بالایی از اندروژنی ست و تمایزاتی که در مقولات جنسی به کار می‌رود را به نحو قابل توجهی محو می‌کند. حتی می‌توان گفت یک نظام پسا-نژادی است. یعنی دیگر مردم و فرهنگ آنان را بر اساس رنگ پوست طبقه‌بندی نمی‌کند، در عین حال که عمیقاً نژادپرست باقی می‌ماند. فرایندهای جنسی‌سازی، نژادی‌سازی، و طبیعی‌سازی‌ای که ارکان حکومت‌مندی زیست‌سیاسی را تشکیل می‌دهند از میان نمی‌روند بلکه عمیقاً بازمفصل‌بندی و بازسازی می‌شوند.» (برایدوتی ۲۰۱۳: ۹۸)

در این مسیر، باید به درکی نیرومند از سرمایه‌داری معاصر برسیم: اینطور نیست که تفاوت‌ها دیگر مهم نیستند و روابط قدرت سنتی پیشرفت کرده و حالا تفاوت‌ها را هم در خود حل کرده است. اتفاقا برعکس، در سطحی جهانی و در گوشه و کنارِ همه‌جا که بنگرید شکل‌هایی تندروانه از تفاوت جنسیِ قطبی‌شده را ملاحظه می‌کنید که از همیشه قدرت‌مندتر پیش می‌رود. خشونت علیه زنان، بیگانه‌هراسی، نژادپرستی و هموفوبیا در سطوح مختلف افزایش یافته است. «حقوق زنان» حتی بر بستر روابط ژئوپلتیک قرار می‌گیرد و با دیدگاهی جنسی‌شده از دموکراسی، مسائل زنان را اغلب برحسب «تمدن» و «پیشرفت» می‌نگرد که گویا باید به سایر جاهای اغلب «نامتمدن» صادر گردد. با چنین جابجایی‌های پیچیده‌ای در نظام سابق علامت‌گذاری تفاوت‌ها، و درعین‌حال تداوم این جلوه‌های ارتجاعی که بر بستر دوگانه‌های جنسیتی استوارند، اتفاقاً بسیار ضرورت دارد که طرح تفاوت را به عنوان امری مرکزی و در عین حال غیرذات‌گرایانه بنگریم. انگاره‌ی تفاوت به عنوان «اصل نه-یک»، یعنی

به عنوان «تفاوتیدن» که برایدوتی مطرح می‌کند. اخلاق دوام‌پذیر از ما می‌خواهد اصل «نه-یک» را که در عمق ساختارهای سوبژکتیویته‌ی ماست تاب آوریم و با تصدیق بندهایی که ما را به «دیگری‌ها»ی چندگانه پیوند می‌زند، در شبکه‌ای حیات‌مند از روابط درونی و پیچیده به سر بریم. این اصل همچنین سوبژکتیویته را از فانتزی‌هایی نظیر وحدت، تمامیت و یکی‌بودن، و نیز از کلان‌روایت‌های خسران نخستین، فقدان و جدایی ناگزیر رها می‌سازد. چراکه نزد برایدوتی، در آغاز همواره پیشاپیش یک *نسبت* وجود دارد. یک رابطه با یک هستارِ تعاملی که متصّف به جسمی هوشمند باشد.

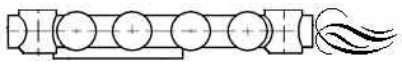
برایدوتی در کتاب *ترانهش‌ها: درباره اخلاق ایلیاتی* (۲۰۰۶) سوژه را همچون یک همتافت مکانی‌ـزمانی می‌داند که سرحداتِ فرایندهای شدن را قاب‌بندی می‌کند. او اخلاقی را پیشنهاد می‌دهد که مسئله‌اش بر سر قابلیت تاثیرگذاشتن و تاثّرپذیرفتن است. قابلیت یک «میل به صیرورت»، و درعین حال تجربه‌ی مرزها و محدودیت‌های این قابلیت. از این منظر، مسئله‌ی «دوام‌پذیری» بخشی حیاتی از اخلاق است که می‌پرسد چگونه یک تاثر که به تغییر دامن می‌زند می‌تواند ادامه پیدا کند. به بیان دیگر، اخلاق یعنی تلاش برای به اجرادرآوردن شکل‌هایی دوام‌پذیر از دگرگونی‌ها که البته کمتر به مراجع اجتماعی آینده‌گرا اشاره دارد، بلکه مسئله‌اش تاثیرات غیرقابل‌پیشبینی و غیرقابل‌مهار یک «تغییر» است که می‌تواند اخذ گردد و چندین بار مورد استفاده قرار گیرد، یا احتمالاً انکار و پس رانده شود. این سرحداتی که سوژه‌ها را می‌سازند، همزمان امکان‌ها را هم محدود می‌کنند و تعیین می‌کنند که سوژه‌ها تا کجا می‌توانند پیش بروند و بدن‌ها تا چه میزان قابلیت دارند. برایدوتی پیشنهاد می‌کند ببینیم این سرحدات که به هنجارها سر و شکل می‌دهند چگونه‌اند و تا چه میزان ثابت‌اند و تا چه حد تغییرپذیر.

فمینیسمِ حیات‌گرای پساانسانی یا مادّه‌ـواقع‌گرایانه‌ای که رزی برایدوتی مطرح می‌کند و بر هستی‌شناسی سیاسی مونیستی و البته دینامیک استوار است، کانون تمرکز را از تفکیک سکس/جنسیت تغییر می‌دهد و *سکسوالیته به‌عنوان فرایند* را در تمام جوانب‌اش مورد توجه قرار می‌دهد. **سکسوالیته یک نیروست**، یک رکن برسازنده، که قادر است هویت جنسیتی و نهادینه‌سازی‌های آن را قلمروزدایی کند؛ که وقتی با ایده‌ی بدن به‌عنوان یک «سرهم‌بندی همتافته‌ی غیرجسمانی از نهفتگی‌ها» ترکیب‌اش کنیم، ارائه‌دهنده‌ی اولویت هستی‌شناختیِ *تفاوت* و نیروی خودـدگرگون‌ساز آن خواهد بود. نزد برایدوتی، تفاوت جنسی مشکلی نیست که نیاز به راه حل داشته باشد بلکه یک زمینه‌ی مولّد است برای شروع کردن از آن. فمینیست‌های پساانسانی به دنبال انحراف و سرپیچی‌اند اما نه با صورت‌بندی‌های ضدّ-هویتی، بلکه در جابجایی ناب هویت‌ها با انحراف در رسوم جاری و استاندارد، در این فعل و انفعالاتِ جنسی‌شده، نژادی‌شده و طبیعی‌شده. هنوز مسئله‌ی اسپینوزا باقی‌ست: هنوز نمی‌دانیم *یک بدن چه کار می‌تواند بکند*.

در نظریه‌های اجتماعی و فلسفی معاصر، مفهوم دوام‌پذیری همچنین سازنده‌ی پلی بوده است که دو حوزه‌ی تحقیقاتی را که معمولاً با هم مرتبط نیستند به هم پیوند می‌زند. این خودش مسائل روش‌شناختی جالب

توجهی را به بار آورده. یکی از عمده‌ترین آنها این است که چطور می‌توانیم در سطوح اجتماعی و نمادین بر حسب «فرایند» بیاندیشیم و نه برمبنای هستارها یا جوهرهای منفرد. پیامدهای این رویکرد نه تنها یک روش بینارشته‌ای (interdisciplinry) را در تولید دانش معاصر ارائه داده است، بلکه نیز خود مرزها و سرحدّات میان رشته‌های مختلف به موضوع بحث بدل شده و به لحاظ مفهومی و روش‌شناختی مورد بازسنجی قرار گرفته و شکل‌های جدیدی از همکاری و کار جمعی مبتنی بر تقاطع بین رشته‌ها ضروری شده است. همچنین شکلی از «ترا-رشته‌ای بودنِ خود-تاملی»(self-reflective transdisciplinarity) مطرح گردیده که به‌عنوان مثال بکر و جان اشاره می‌کنند.(۱۹۹۹: ۱۳) آنچه اهمیت دارد درک کارکردهای «نسبت» است بدون پیش‌فرض‌قراردادن پرسپکتیوهای انسانی. این به ما امکان می‌دهد که یک «تساوی‌خواهی ترا-گونه‌ای» (trans-species egalitarianism) را در کردارهای اخلاقی‌سیاسیِ سوبژکتیویته ی معاصردرنظر بگیریم. چراکه سوبژکتیویته حقّی اختصاصی برای انتروپوسن نیست. با عقل استعلایی نسبتی ندارد. متاسفانه یا خوشبختانه از مخمصه‌ی دیالکتیکیِ به‌رسمیت‌شناخته‌شدن رها گشته، و دست آخر اینکه «ایلیاتی»ست. یعنی بر درون‌ماندگاری نسبت‌ها مبتنی است. این یعنی اندیشیدن برحسب تقاطع میان حیطه‌های مختلف و به‌میانجی فرایندها و روابط درونی و آینده‌گرا، و نیز پیشنهادی برای تشکیل اجتماعات فلسفی‌علمی‌هنری است که فقط سوژه‌های انسانی درآن نقش ایفا نمی‌کنند. بل به میانجی فضای گشوده‌ای که ابداع شده است و برپایه‌ی یک «تساوی‌خواهی ترا-گونه‌ای» که با پرسپکتیوهای انتروپوسن فاصله‌ی انتقادی دارد، سوژه‌های غیرانسانی، حیوانی، طبیعی و زمینی را به فرایند تولیدِ عملکردهای تازه وارد می‌کنیم. در این مسیر بسیار مهم است که فرایند تولید *مردم گم‌شده* همواره باز بماند. مردمی که انسانی، پوپولیستی، وحدت‌مند، در مسیر تاریخ نیست. بلکه پساانسانی، زمینه‌مند، متکثر، جسمیت‌یافته، ترا-گونه‌ای، گریزنده، و سوار بر تغیّر پیوسته است.

References

- Abdullah Ocalan (2011) *Democratic Confederalism*, Transmedia Publishing Ltd. London, Cologne.
- Arne Naess (1990) *Ecology, Community, and Lifestyle*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Arne Naess,. (2008) *The Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess*. (Alan Drengson & Bill Devall, eds.). Emeryville, CA: Counterpoint Press.
- Barbara Noske (1989), *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*, Pluto Press.
- Claire Colebrook (2010), *Deleuze and the Meaning of Life*, Continuum.
- Dimitris Papadopoulos, Niamh Stephenson and Vassilis Tsianos (2008) *Escape Routes: Control and Subversion in the Twenty-first Century*, Pluto Press,
- Dipesh Chakrabarty (2009) *The Climate of History: Four Theses*, The University of Chicago.
- Donna J. Haraway (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, and London.
  (برای ترجمه فارسی فصلی از این کتاب نگاه کنید به: *مانیفست سایبرگ؛ فمینیسم در روابط اجتماعی علم و فن‌آوری*، دانا هاراوی، ترجمه ی امین قضایی، نشر گل‌آذین؛ ۱۳۸۴)
- Donna J. Haraway (1997) *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*, Psychology Press,
- Donna J. Haraway (2008) *When species meet*, Published by the University of Minnesota Press.
- Édouard Glissant (1990), *Poetics of Relation*, Translated to English by Betsy Wing, the University of Michigan 1997.
- Edward W. Said (2000) *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press.
- Egon Becker and Thomas Jahn (1999) *Sustainability and the social sciences*: a cross-disciplinary approach to integrating environmental considerations into theoretical reorientation, Zed Books.
- Eugene Thacker (2010) *After Life*, University of Chicago Press.
- Félix Guattari (1989). *The Three Ecologies*. Trans. Ian Pindar and Paul Sutton. London and New York: Continuum, 2000.
- Gilles Deleuze and Félix Guattari (1980) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, translated into English by Brian Massumi (University of Minnesota Press, 1987)
- Gilles Deleuze (1988) *Spinoza: Practical Philosophy*, translated by Robert Hurley, San Francisco: City Lights Books.
  (برای ترجمه فارسی این اثر نگاه کنید به: *اسپینوزا، فلسفه‌ی عملی*، ژیل دلوز، ترجمه‌ی پیمان غلامی، تهران، دهگان، ۱۳۹۲)

- Gloria E. Anzaldúa (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Jean Genet (1986) *Prisoner of Love*, Translated into English by Barbara Bray published by New York Review Books.
- Jim Cheney (1994) *In the spirit of the earth: Rethinking history and time*, Environmental Ethics 16 (3):321-327
- Joan C. Tronto (1993) *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Psychology Press.
- Judith Butler (2009) *Frames of War, When Is Life Grievable?* Verso.
- Karen J. Warren (1994) *Ecological Feminism* (ed.) Routledge.
- Keith Ansell-Pearson (1997) *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. London: Routledge.
- Maria Mies and Vandana Shiva (1993) *Ecofeminism*, Fernwood Publications
- Mark Halsey (2006), *Deleuze and Environmental Damage: Violence of the Text*, Routledge.
- Mette Bryld and Nina Lykke (1999), *Cosmodolphins: A Feminist Cultural Studies of Technology, Animals and the Sacred*, Zed Books.
- Moira Gatens and Genevieve Lloyd (1999) *Collective imaginings: Spinoza, past and present*, Routledge
- Murray Bookchin (1982) *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Cheshire Books, Palo Alto.
- Nikolas Rose**,** 'Society, madness, and control', in A. Buchanan, ed., *The Care of the Mentally Disordered Offender in the Community*, pp. 3–25, Oxford: Oxford University Press (2001)
- Nikolas Rose (2007) *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, PUP
- Rosi Braidotti (2002) *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge: Polity Press.
- Rosi Braidotti (2006) *Transpositions: On Nomadic Ethics, Cambridge*: Polity Press.
- Rosi Braidotti (2013) *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press.
- Trinh T. Minh-ha (2011) *Elsewhere, Within Here: Immigration, Refugeeism and the Boundary Event* (Routledge,)
- Val Plumwood (1993) *Feminism and the Mastery of Nature*, London: Routledge.
- Vandana Shiva (1997), *Biopiracy: the Plunder of Nature and Knowledge*, South End Press, Cambridge Massachusetts.