

نقد اقتصاد سیاسی

بهمن ۱۴۰۳

شماره ۴۱

کتاب ماه



با همکاری

حامد اصغرزاده، اعظم اصلانی، امین بزرگیان، گلینتا حسین پور اصفهانی، رضا جاسکی، محمدرضا جعفری، هیمن رحیمی، نوید سلاجقه، احسان شایان فرد، ساسان صدقی نیا، لاله عنبری، فریبرز فرشیم، سوزان کریمی، یوسف کهن، عادل مستوفی، محمد مهدی مشایخی، هوشمند مشایخی، سبا معمار، دریا موسوی، نازنین و یامین، نیما نخعی، کامران نیری، ...



کتاب ماه «نقد اقتصاد سیاسی» به انتشار ماهانه‌ی گزیده‌ی مقالاتی اختصاص دارد که در سایت نقد اقتصاد سیاسی منتشر شده است. سایت نقد اقتصاد سیاسی با هدف ترویج علوم اجتماعی و نظری دگراندیش به زبان فارسی از مهرماه ۱۳۹۱ آغاز به کار کرد. همکاری کلیدی نویسندگان و مترجمان سایت داوطلبانه است.

www.pecritique.com

همکاران این شماره (به ترتیب الفبا):

حامد اصغرزاده، اعظم اصلانی، امین بزرگیان، گلپتا حسین‌پور اصفهانی، رضا جاسکی، محمدرضا جعفری، هیمن رحیمی، نوید سلاجقه، احسان شایان‌فرد، ساسان صدقی‌نیا، لاله عنبری، فریبرز فرشیم، سوزان کریمی، یوسف کهن، عادل مستوفی، محمدمهدی مشایخی، هوشمند مشایخی، سبا معمار، دریا موسوی، نازنین و یامین، نیما نخعی، کامران نیری،...

روی جلد: غلامحسین ساعدی (۱۳۱۴-۱۳۶۴)

فهرست مطالب

سرآغاز

رودرویی با خودکشی فرهنگی / غلامحسین ساعدی / ۵
در ستایش ساعدی / شعرها و یادداشت‌هایی از احمد شاملو، ناصر پاکدامن، محسن
یلفانی / ۱۷
مه ۶۸ رخ نداد / ژیل دلوز / ترجمه‌ی امین بزرگیان / ۳۹

نقد و نظر

جنگ در جنگ: کارزارهای مجازی و بیانیه‌های جمعی چه می‌گویند؟ / رضا جاسکی /
۴۵

اندیشه

جنگ و مرگ سوژه‌ی انقلابی / نیما نخعی / ۱۱۵
سرمایه‌داری، اتوماسیون، سوسیالیسم / کامران نیری / ۱۳۵
مارکس و اسپینوزا / الکس کالینیکوس / ترجمه‌ی محمدمهدی مشایخی / ۱۶۹
مارکس - نیچه - فروید - نیکسون / کارل فریدمن / ترجمه‌ی هیمن رحیمی / ۲۱۱
اتحادیه‌های کارگری، سود و تورم / ترجمه‌ی عادل مستوفی / ۲۵۳

جهان

نگاهی به «اسرائیل و مسئله‌ی فلسطین» / فریبرز فرشیم / ۲۶۳
آینده‌ی سوریه را مردم سوریه رقم خواهند زد، نه هیچ‌کس دیگر! / گفت‌وگو با لایلا
الشامی / ترجمه‌ی دریا موسوی / ۲۷۹

زنان و جنسیت

دشمن اصلی / کریستین دلفی / ترجمه‌ی سبا معمار و سوزان کریمی / ۲۸۵

سیاست صداها: درباره‌ی جنسیت، نژاد و طبقه / آیدان رو / ترجمه‌ی گلیتا حسین‌پور
اصفهانی و لاله عنبری / ۳۱۷
پدرسالاری و جامعه‌ی کالایی: جنسیت بدون بدن / رزویتا شولتز / ترجمه‌ی هوشمند
مشایخی / ۳۳۱
از پژوهش کارگری تا پژوهش فمینیستی: پیدایش کار بازتولیدی / آلیزا دل‌ره /
ترجمه‌ی ساسان صدقی‌نیا / ۳۵۱

فرهنگ

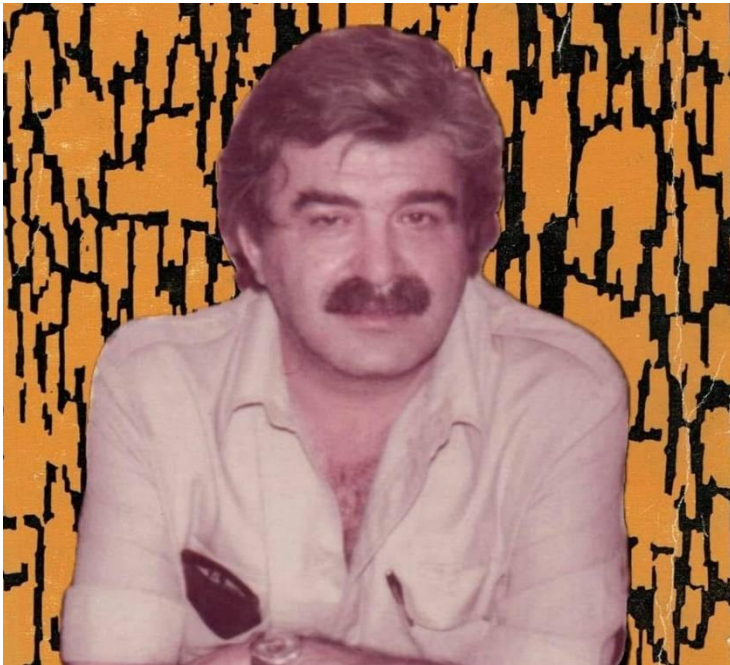
سوژه‌ی انزوا و تجربه‌ی تنانه‌ی خشونتِ جهان در هنر / نوید سلاجقه / ۳۶۵
آیا ول معطلیم؟ / حامد اصغرزاده و احسان شایان‌فرد / ۴۰۱
پاسخی به پرسش «آیا ول معطلیم؟» / یوسف کهن / ۴۱۹

طبیعت و محیط زیست

کرونا؛ ارزیابی پنج‌ساله / نازنین و یامین / ۴۲۵
خدمات عمومی فراگیر: قدرت کالازدایی از ضروریات بقای بشری / جیسون هی‌کل /
ترجمه‌ی محمدرضا جعفری / ۴۳۷
فلاکت حیوانات / محمت کاناتلی / ترجمه‌ی اعظم اصلانی / ۴۵۳

رودرویی با خودکشی فرهنگی

غلامحسین ساعدی



آن چه می خوانید گزیده‌ای از یکی از آخرین مقالات
غلامحسین ساعدی (۱۳۱۴-۱۳۶۴) است که در نشریه‌ی الفبا
(دوره‌ی جدید، جلد سوم، پاریس، ۱۳۶۲) منتشر شد. در این
مقاله ساعدی از دغدغه‌هایش درباره‌ی تسلیم در برابر
فرهنگ کشی و از خودکشی فرهنگی می گوید. گفتاری که این
روزها اهمیت خود را بیش از پیش نمایان می سازد.

آن که فرهنگ نوزد به چه ارزشد؟ زکریای رازی

فرهنگ کشی و خودکشی فرهنگی، دو مقوله‌ی جدا و متفاوت از هم است. گرچه
کشتن و امر کشتن و فعل کشتن معنای واحدی دارد. کشتن، کشتن است و هر دو
خاموش کردن زندگی است، اما تفاوت فراوانی هست بین دگرکشی و خودکشی. در
دگرکشی، جبر حاکم است و در خودکشی، اختیار. در دگرکشی مأمورین جوخه‌ی اعدام
زانو بر زمین می‌زنند، یا سرپا می‌ایستند و آدم زنده‌ای را سوراخ‌سوراخ می‌کنند، آبکش
می‌کنند. برای فرجام کشتن، نه به خاطر راحتی محکوم، تیر خلاصی هم در شقیقه‌اش
رها می‌کنند. برای جوخه‌ی اعدام، مأمور اعدام، مهم نیست که چه کسی پای دیوار
است هرکسی را به‌دست‌شان بسپارند چشم‌پسته می‌کشند.

تنها حکم اعدام لازم است حکم اعدام محکوم، ابزار اصلی کار آنهاست. جلادان
دنبال دلیل نمی‌گردند آنها می‌کشند بی‌هیچ دل‌شوره یا قلقی بی آن‌که غثیان به آن‌ها
دست بدهد، یا دست‌ودل‌شان بلرزد مأمورین جوخه‌ی اعدام جلادان حرفه‌ای، چند
دقیقه‌ای بعد سر سفره‌ای می‌نشینند و اگر نمک و فلفل چلوکباب یا آبگوشتی را که
کوفت می‌کنند، اندک باشد، نمکدان و فلفل‌دان از دست همدیگر از چنگ همدیگر
درمی‌آورند، تا مأكول خویش را خوشمزه‌تر سازند. بالاسر این مأمورین لامعدور همیشه
جانوری هست که حکم صادر می‌کند، و بالاسر تمام جانورانی که حکم صادر می‌کند

سلطه‌ی رژیم‌ی است که همچون ابر سیاهی بر فضای حاکم و محکوم و آکل و مأکول سایه گسترده است.

حکم اعدام یک انسان با حکم اعدام فرهنگ یک ملتی مطلقاً تفاوتی ندارد. اعدام، اعدام است. حکومت دستور می‌دهد حکام حکم صادر می‌کنند، و جوخه‌ی اعدام فرهنگ با انواع و اقسام سلاح‌ها پا در میان می‌گذارند و بیرون می‌ریزند، روزنامه‌ها را غارت می‌کنند کتاب‌ها را به آتش می‌کشند، مراکز فرهنگی را می‌بندند و در دانشگاه‌ها را گِل می‌گیرند و آخر سر آزمایشگاه‌های علمی و کلاس‌های درس تبدیل می‌شود به بیت‌الخلای جاهلان متعصب و بعد می‌گردند و می‌گردند و می‌گردند و هرکسی را که صاحب فکر و اندیشه‌ای باشد می‌جویند و می‌جویند و می‌جویند و پای دیواری می‌کازند و کارشان را می‌سازند نه تنها کتاب‌ها را، که اگر معماری ساختمانی مایه‌ی اندیشه شود یا چناری در گوشه‌ی چمنی جلوه‌ای از زیبایی داشته باشد، همه را از بن برمی‌اندازند. فرهنگ‌کشی همان دگرکشی است که مأمور چشم‌کور و گوش‌کر لازم دارد، جلاد لازم دارد، مزدور لازم دارد. کشتن فرهنگ و تدفین فرهنگ، به‌همان سادگی است که انسانی را می‌کشند و زیر خاک چالش می‌کنند که آخر سر می‌پوسد و حتی تقاله‌ای از وی باقی نمی‌ماند.

فرهنگ‌کشی کار همه‌ی حکومت‌های توتالیتر است. حکومت «توتالیتر» برای قدرت‌نمایی، برای تفریح خاطر یا تفنن این کار را نمی‌کند، برای بقای خویش برای تثبیت خویش چاره‌ای جز این ندارد. آگاهی، تیری است بر چشم‌کور او و نیزه‌ای است بر دل‌کور او. فرهنگ انسانی که مدام پویا و جست‌وجوگر است از ایستایی و سکون گریزان و بیزار است. ستون فقرات دوام هر نوع دیکتاتوری سکون و ایستایی فرهنگ است. یعنی خفه‌کردن هر نوع حرکتی. هر جانوری خصلت خود را دارد خرپاهای دیکتاتوری جمود نعشی است، دیکتاتوری به مرگ تکیه می‌کند، به مرگ آدمیزاد به مرگ فرهنگ آدمیزاد.

اما خودکشی، فرهنگی، بله خودکشی فرهنگی مقوله‌ی دیگری است و در چنین مواردی است که آدمی از اختیار متنفر می‌شود و بالاچار جزو جبریون می‌شود. در خودکشی فرهنگی، فاعل و مفعول از هم جدا نیست فاعل و مفعول هر دو یکی است.

جماعت یا ملتی که چتر سیاه ناامیدی را بالاسر خویش می‌گسترانند و حتی تصمیم به نابودی مرده‌ریگ آباءاجداد، و تصمیم به نابودی تلاش خویش و به نابودی فرهنگی خویش می‌گیرند، خود حکم صادر می‌کنند، خود حاکم و خود محکوم‌اند. خود جوخه‌ی اعدام می‌شوند و خویشتن خویش را پای دیواری می‌کارند و خود ماشه‌ی اسلحه را در شقیقه‌ی خویش می‌چکانند خود خویشتن خویش را سوراخ می‌کنند، آبکش می‌کنند و آنگاه آکل و ماکول هر دو می‌پوسند، مرگ محض و مرگ مطلق حاکم می‌شود.

در فرهنگ‌کشی، فرهنگ‌کش زنده می‌ماند و فرهنگ تازه‌ای را برای بقای خویش پی‌ریزی می‌کند. آداب و عادات کهنه‌ای را علم می‌کند که اگر از عهد بوق هم گرفته باشد، آخر سر کثافتی را جایگزین فرهنگ پویایی کرده است.

اما در خودکشی فرهنگی، همه چیز محکوم به فناست. در دگر کشی برق‌آسا جسد را چال می‌کنند و از شرش راحت می‌شوند. اما آن که خود را می‌کشد، بوگند جسدش روزها، روزهای طولانی فضا را آغشته می‌کند. بله در خودکشی فرهنگی جسد روی دست می‌ماند، در فضای معلقی می‌ماند. تلاشی در کار نیست و کسی نیست که این لاشه را به خاک بسپارد. اما علل خودکشی فرهنگی چیست؟ دلزدگی؟ افسردگی؟ ناامیدی؟ ترس؟ بیماری؟ هیچ‌کدام!

خودکشی فرهنگی دقیقاً از عوارض جانبی فرهنگ‌کشی است. وقتی دست یا پا، یا دست و پا و گوش و دماغ انسانی را ببرند و او یک‌مرتبه خود را در آینه نگاه کند و ببیند که چگونه مثله شده و به‌صورت عجزه‌ای درآمده نه‌تنها دیگران که خود از خود می‌ترسد و تحمل خویشتن خویش را ندارد و طبیعی است که به فکر انتحار می‌افتد. خودکشی فرهنگی از نتایج اصلی فرهنگ‌کشی است. اما آدم مثله‌شده با فرهنگ مثله‌شده بسیار فرق دارد. وقتی دستی را بریدند، دست دیگری نخواهد رویید. پایی را که بریدند، برای همیشه بریدند. چوب زیر بغل رگ و بی و عضله و پیوند ندارد، همیشه چوب زیر بغل است. به‌جای چشم کور، چشم مصنوعی می‌شود کاشت و چشم مصنوعی نیز قدرت بینایی ندارد. جراحی زیبایی همیشه زیبایی ایجاد نمی‌کند. برای تغییر شکل است، برای ترمیم است. اما درخت این‌چنین نیست اگر شاخه‌ای را بریده باشند، آن شاخه که هرگز، ولی شاخه‌ی دیگری جوانه خواهد زد و مطمئناً جوانه‌ی تازه‌تری. هیچ

باغبانی به خاطر شکسته شدن یک شاخه یا چند شاخه درخت را از ریشه بر نمی‌کند. فرهنگ انسانی کم از درخت نیست. فرهنگ درختی است که ریشه در خاک نه، که در عمق روح آدمی دارد.

اما امروزه روز [...] در وطن جگرسوخته‌ی ما، که نه تنها به قتل عام تمام انسان‌های والا و قتل عام زندگی دست گشوده‌اند، از همان روزهای اول تمام مسائل فرهنگی را نیز به آتش کشیده‌اند و فرهنگ‌کشی به صورت گوناگون به خودکشی فرهنگی انجامیده است. چیزی از درون می‌پوسد و می‌پوکد نه تنها گرفتاران چنگار درون وطن، که بسیاری از سوختگان جان به در برده که سایه‌ی سانسور [...] بر سرشان نیست به این پوکیدن و پوسیدن تن تسلیم کرده‌اند. «چیزی فسرده است و نمی‌سوزد.»

پوسیدن همیشه از درون است. همچون ستون چوبی یا دری که موربانه به‌جانش افتاده باشد. ظاهرش معمولاً حفظ می‌شود ولی از درون و از اندرون خورده می‌شود و پوکیده می‌شود و آنگاه با یک تکان آرام، ساخت و ریخت آن آستان و آن درگاه به یک‌باره درهم می‌ریزد و چیزی باقی نمی‌ماند.

عوامل فرهنگ‌کشی، همچون موربانه‌هایی هستند که تنه‌ی تناورترین درخت را از درون می‌خورند و آرام‌آرام بالا می‌روند و اگر مقاومت و استقامتی در کار نباشد، پس‌زدنی در کار نباشد و تسلیم امر محتومی باشد، پوکیدن و پوسیدن و درهم‌ریختن و مردن سهل است که خودکشی فرهنگی امر محتومی است.

تسلیم‌شدن به فرهنگ‌کشی به یک معنا خودکشی فرهنگی است. بعد از گردباد بیست و دو بهمن پنجاه و هفت تا فضای آزادی باز شد، صدها کتاب با هزاران تیراژ همه‌جا چاپ شد و همه‌جا پخش شد. اما با اولین حمله و اولین تجسس، صاحبان کتاب، کتاب‌ها را در تنور و گوشه‌ی آشپزخانه‌ها به آتش کشیدند. کنار هر خرابه‌ای گونی‌های فراوان انباشته از کتاب ریخته می‌شد و این اولین نشانه‌ی خودکشی فرهنگی بود. بدترین لاروبی، لاروبی کتابخانه است. عجیب است که کتاب‌های ظاله را صاحبان کتاب بهتر تشخیص می‌دادند و خیال می‌کردند که فلان حاشیه‌نشین شهری و همیشه لمپن، که امروزه به هیبت پاسدار در آمده بین «آنتی‌دورینگ» و «سیر حکمت در اروپا» و «دیوان اطعمه و اشربه» و «هزارویک شب» فرقی قائل است. صاحبان کتاب ابتدا

متون کلاسیک سیاسی را جمع می‌کردند دور می‌ریختند و یا برای روز مبادا چال می‌کردند و بیشتر می‌سوزاندند.

نخست از بین بردن و نفله کردن کتاب‌هایی بود که به احتمال، انگ سیاسی داشت و بعد نابود کردن کتاب‌هایی که شاید فکر و اندیشه‌ای در آنها باشد و بعد زدودن و از صافی رد کردن آثار ادبی و آخر سر حتی جمع‌وجور کردن کتاب‌های کسانی که در پی‌ریزی رژیم فعل سهم عمده داشتند تا آن‌جا که کتاب‌های طالقانی یا شریعتی دور ریخته می‌شد و به جای آن اباطیلی را عرضه می‌کردند. بحارالانوار، مفاتیح‌الجنان و خزعبلاتی از آن دست که امثال آشیخ عباس قمی سر قلم رفته بودند و یا کتاب حجاب مطهری یا فرمایشات شیخ پشم‌الدین‌هایی که هر کدام به صورتی مجلد شده بود. بالاخره علمای اعلام و حجج اسلام که نباید لا کتاب باشند!

این حالات دفاعی خطرات فراوانی هم داشت اقطاب قدرت که مدام در گردش بودند و هستند، هر لحظه می‌توانستند و می‌توانند حتی نجاست نامه‌های خودی را نیز خطرناک بدانند، پس کتابخانه‌ها را باید برچید و اصلاً از کتاب باید صرف نظر کرد، روزنامه‌ها را باید آتش زد، و ترس باعث می‌شود که مردم تمام نشریات و کتاب‌های حتی مطلوب حکومت را نیت در خانه نگهدارند تابلوهای نقاشی را باید در زیرزمین‌ها انبار کرد و یا باید پاره کرد و دور ریخت و در قاب آنها تصویر رهبر را جا داد و به دیوار رودرروی در خانه آویزان کرد که شاید بتوان دل مأمورین تجسس حکومت را نرم کرد. موسیقی؟ بی‌موسیقی. موسیقی تریاک روح است و غیرت اسلامی موسیقی را نمی‌پسندد. نه موسیقی دیمبله و دیمبوی فلان خواننده‌ی بازاری که حتی آثار معتبر و جدی را نیز باید از بین برد به‌جای امهات دستگاه‌های موسیقی ایرانی و حتی آثار تلمن، باخ، هندل و بتهوون گرفته تا کارل ارف و شوئن‌برگ فقط سرود «انجزه! انجزه!» کافی است که ادعا می‌کنند فریاد رزمی در رزم مدینه‌ی محمدی بوده است و بهتر از همه نوحه‌خوانی و سینه‌زنی و مهم‌تر از همه گریه کردن و مدام گریه کردن که نه تنها ثواب اخروی دارد که اجر دنیوی نیز دارد. همه‌ی اینها نشانه‌ای از تلبیس ابلیس است. شاید پاسداران دست از سر آدمی بردارند و گناهان ناکرده را بر او بیخشایند.

آداب و عادات جاری نیز به یکباره عوض می‌شود. رژیم آداب و عادات را هم می‌کشد. و مردم از ترس دست به کشتار آیین و رسومات می‌زنند. به دریا رفتن و تن به موج سپردن قدغن می‌شود و از همان هنگام آرام آرام مردم از ترس گلوله پا پس میکشند! فحشای زمان شاه به فحشای بدتر و مبتذل‌تر مبدل می‌شود. هر ساعتی می‌شود صیغه کرد و هر دقیقه می‌شود صیغه شد.

روابط زن و مرد بدان‌جا می‌رسد که خواهر و برادری که بیرون می‌روند باید اسناد و مدارک لازم را داشته باشند و سند ازدواج زن و شوهر باید همیشه همراه زن و شوهر باشد. و این ترس و جبن، پاسداران و مامورین دهانگال را بیشتر از پیش جسورتر می‌کند. هر نوع شادی ممنوع است. مردم از ترس شادی را ممنوع می‌کنند تنها یک چیز می‌ماند و آن خوردن است، اما برای خوردن چیزی نیست. آداب پخت و پز و آداب سفره انداختن و آداب تغذیه نیز آرام آرام تغییر شکل می‌دهد. حکومت همه چیز را در منجیق مضیقه می‌گذارد و محکومین از ترس، تن و روح تسلیم می‌کنند. چون فردا گوشت نخواهند خورد، گوشت نخواهند داشت، بهتر است از امروز به سیب‌زمینی و کلم پخته، هویج آب‌پز قناعت کنند.

در دانشگاه‌ها را به یکباره می‌بندند. انقلاب فرهنگی جمهوری اسلامی، یعنی درهم‌کوبیدن تمام مظاهر فرهنگی هزاران هزار جوان را به جبهه‌ی جنگ می‌برند و هزاران هزار نعش متلاشی را به قلب وطن بازمی‌گردانند جبهه‌ی جنگ، جبهه‌ی جنگ پوچ و عبثی که کسی معنی آن را نمی‌داند و یا نمی‌فهمد. جنگ کفر و اسلام؟ یا جنگ اسلام و کفر؟ کدام کفر؟ کدام کفر؟ کدام اسلام؟ جنگ حق علیه باطل؟ یا جنگ باطل علیه حق؟ و دانشگاه‌ها [...] قبرستان‌هایی است که حتی مرده‌شورها و گورکن‌ها نیز از آن گریزان‌اند و می‌گریزند. تبلور دانش و فرهنگ [...] در آداب [...] کفن‌ودفن سریع است، چال کردن است، زنده‌ها را نه با خاک که از خاک هم خاکستر کردن است. دانشگاه [...] چنین است. جوانان از ترس لباس رزم می‌پوشند و راهی جبهه می‌شوند و در بزم مرگ «شربت» شهادت می‌نوشند. به اصطلاح نوحه‌خوان‌ها پری می‌شوند، و این خود، یعنی خودکشی فرهنگی، پذیرفتن مردن، فرهنگ مردن، کشتن فرهنگ. خودکشی فرهنگی

عکس فرهنگ‌کشی است یعنی تسلیم در مقابل زور و تسلط و قدرت، یعنی آمادگی برای خودکشی.

حال چه باید کرد؟ وقتی قرار است مرا بکشند بهتر است خود، دست به خودکشی بزنم اسلحه‌ای به دستم داده‌اند که روی شقیقه‌ی خود گذاشته‌ام و خودم را پای دیوار اعدام کاشته‌ام و با فرمان آتش به‌جای جوخه‌ی اعدام، که خود اسلحه را نه بر قلب خود، که بر مغز موجودیت فرهنگی خود گذاشته‌ام تا ماشه را بچکانم. اسلحه‌ای انتخاب کرده‌ای و روی شقیقه‌ی خود گذاشته‌ای آن‌گاه طناب‌پیچت کرده‌اند و به جوخه‌ی اعدامت سپرده‌اند. با فرمان آتش پیش از آن‌که آبکشت کنند می‌خواهی مغز خود را متلاشی کنی؟ نه اصلاً و ابداً. نه، آن‌که رودرروی تو ایستاده است فرهنگ‌کشی است که خودکشی فرهنگی را تبلیغ می‌کند. در مقابل تبلیغ باید ایستاد و در مقابل فرهنگ‌کشی باید ایستاد، در برابر خودکشی فرهنگی باید به‌شدت مقاومت کرد.

نگذاریم کارمان به جایی برسد که انجام و فرجام ما همچون قهرمانان فیلم «فازنهایت ۴۵۱» بشود. حافظه قابل‌اعتماد نیست. حافظه‌ی دور داریم و حافظه‌ی نزدیک و این دو حافظه، گاهی باهم می‌آمیزند و گاهی ازهم فاصله می‌گیرند، خاطره‌ای زنده می‌شود خاطره‌ای با خاطره‌ای دیگر درهم می‌آمیزد و این چنین است فرق معامله‌ی حافظه‌ی آدمیزاد با اعتبار نوار ضبط صوت.

فرهنگ بشری فرهنگ شفاهی نیست فرهنگ کتبی است. از راه کتابت است که می‌فهمیم آداب و رسوم زمان ساسانیان، تیموریان، و ایلخانیان یا زنده یا صفویه و قاجاریه چه کوفت و زهرماری بوده است.

اگر همه‌ی وقایع و آداب و سنن فرهنگی مکتوب نمی‌شد، فکر می‌کنید که سینه‌به‌سینه نقل می‌شد؟ بله آنچه داریم از راه کتابت و ضبط و ربط جاپایی در ذهن حافظه‌ی جمعی ما گذاشته است. ای بسا خاطره و حافظه یا حادثه‌ی شفاهی که همچون هزاران آرزو خاک شده است و همه‌ی ما از آن بی‌خبریم و ای بسا جانورانی که به قتل‌عام فرهنگی، دست یازیده‌اند و ما ته‌مانده‌ی رسوبات قتل‌عام‌های آنها را ندیده‌ایم و ای بسا که در حالت انفعال، مردمی دست به خودکشی زده‌اند، دست به خودکشی فرهنگی زده‌اند و دست‌مایه‌هایی را از بین برده‌اند که رسوباتی از آنها باقی نمانده است.

حال برای رودرویی با این عارضه چه باید کرد؟ بله در برابر این عارضه‌ی عمده‌ی فرهنگ‌کشی، یعنی خودکشی فرهنگی، چه باید کرد؟ شعار دادن برای همه‌ی ما در زمان فعلی دل‌آشوبه می‌آورد ولی شعار راستین یعنی خواست واقعی مردم وطن ما دل‌آشوبه نمی‌آورد. باید گفت و دقیقاً باید گفت که ایستادگی لازم است. مطلقاً و مطلقاً دست به خودکشی فرهنگی نباید زد.

فرهنگ درختی است که رگ‌وریشه دارد، رگ و پی دارد. برای درخت، ریشه الزامی است، مهم است. درخت بی‌ریشه با ته‌مانده شیرهای که از آوندهای نیمه مرده بالا کشیده هنوز خود را زنده و شاداب نشان می‌دهد برگ سبز دارد. این چنین درختی نیفتاده، ایستاده است ولی بهر شاخه‌اش میوه‌های پوکیده‌ای آویخته است، همه خیال می‌کنند که این مرده زنده است، بدبختانه این مرده، ستون مرده‌ای بیش نیست. داستان حضرت سلیمان که یادتان هست؟ سال‌ها مرده بود و به عصایی تکیه کرده بود که موریانه‌ها روزگاران طولانی آن عصا را می‌جویدند و می‌خوردند. عصا و موریانه؟ بله! هبوط فرهنگی در همین جاست وقتی که عصا و سلیمان زمین خوردند، دیگر جاه و جلال و جبروتی در کار نبود. نه تنها همه دررفتند حتی هدهد، آن پوپک پیام‌آور سلیمان نیز فرار کرد و آن‌گاه چیزی باقی نماند جز پوسیدن و پوکیدن. و وقتی فهمیدند عصا در هم شکست و سلیمان در هم ریخت، فهمیدند که جسد متجسد دیگر معنی ندارد.

با خواندن حافظ و نقل‌قولی چند از بیهقی یا ابوسعید ابوالخیر و یا مثلاً اشاراتی از سهروردی، ابیاتی از ایرج میرزا، نیما و قطعاتی از صادق هدایت و علوی، یا با آن‌چه که چاپ شده است و یا با آن‌چه که چاپ نشده است، فرهنگ زنده نمی‌ماند. فرهنگ معنی دیگری دارد. اگر امروزه روز حافظ، بیهقی، ابوالخیر، سهروردی، نیما، جزو فرهنگ است معنی دیگری دارد جا پای آنها در ذهن ما باقی مانده است. آنها در زمان خود، با هنر خود در ساخت ستون فرهنگی امروز ما کمک کرده‌اند. بله هنر همیشه دستمایه‌ی اصلی فرهنگی است. هنر آخر سر تبدیل به فرهنگ می‌شود.

مردم ما همیشه حافظ می‌خواندند و به اجبار حکومت‌ها، سعدی‌وار زندگی می‌کردند و باز در خلوت به حافظ پناه می‌بردند. نه به آداب قناعت یا مثلاً به پندآموزی

زندگی روزمره و که این بکن و آن مکن، ولی کار دقیق را حافظ کرده است. نترسیدن و اصلاً نترسیدن، شجاعت، رک گوئی، لخت شدن، لخت کردن خود و لخت کردن روح خود، بدین سان است که زبان ما عوض می شود و فرهنگ، عوض می شود و حافظ آدمی تبدیل می شود به یکی از ستون های عمده و مهم فرهنگی. به ستونی که صدها سال است نسل ها به آن تکیه داده اند. هنر حافظ تبدیل می شود به فرهنگ. همیشه چنین است. هنر واقعی چنین است. زندگی را هنر واقعی تغییر می دهد. هر کسی به سهم خود لقمه ای از آن برمی چیند. زمانی که آشفته گی و کلافگی ذهنی تک تک ما دربردارن آشفته حال به اوج می رسد و نمی توانیم کلاف گره خورده ی اندیشه ی خویش را باز کنیم، به بیت یا مصرعی از حافظ پناه می بریم.

بدین سان با والا نگهداشتن هنر می توان به پویایی فرهنگ و دوام فرهنگ، قوام و اعتبار بخشید.

هنر، تنها ستون فقرات فرهنگ نیست، دانش و بینش انسانی، دانش و بینش پویای انسانی مهم تر است. آگاهی آدمی مایه ی بقای فرهنگ است. و این چنین است که می شود با سلاح هنر و دانش و آگاهی از فرهنگ کشی و مرگ فرهنگ جلوگیری کرد، با خودکشی فرهنگی جنگید! فرهنگی که پویا نباشد، فرهنگ متحجری است. درست مثل سنگ نوشته ای که در عهد کهن، پای کوهی کاشته اند. بدین سان اگر قانع باشیم به حافظ و بیهقی و رازی و ابن سینا و سهروردی و سعدی، حاج ملاعلی سبزواری و دیگران یا آخر سر به نیما و هدایت و شاملو در واقع دل خوش کرده ایم به سنگ نوشته های پای کوه های دور افتاده و خود هیچ نکرده ایم. دراز کشیده ایم و پای به دیواری کوبیده ایم و خواب قیلوله می کنیم. در این جاست که خودکشی می کنیم، خودکشی فرهنگی می کنیم. تیر خلاص به شقیقه ی خود رها می کنیم. و حال که [...] علاوه بر اعدام انسان های معترض و والا، چه پیر و چه جوان که آرمان دیگری جز آزادی و آزادی خواهی ندارند به اعدام فرهنگ کهنسالی پرداخته است، بر همه ی ماست که از خودکشی فرهنگی بپرهیزیم.

و این امری است که امروزه روز دارد اتفاق می افتد. نگذاریم این چنین بشود. زمان صفویه بسیاری از فرزندگان دررفتند و به هند پناه بردند. بله اجداد ما مکتبی را پی

ریختند که به مکتب اکبر شاه معروف شد و تأثیرش تا زمان حال باقی مانده است. زمان انقلاب مشروطیت رزمندگان آزاداندیش ما در خارج لحظه‌ای قلم بر زمین نگذاشتند، ساکت ننشستند، لب بر لب ندوختند و حال زمان دیگری فرا رسیده است. بسیاری پای دیوارهای اعدام، [...] مشبک شده‌اند و مشت‌های جان‌بدر برده همچون ما آوارگان، آواره‌اند. وقتی در هر شهر و ده‌کوره‌ی وطن ما حوزه‌ی فیضیه می‌سازند که حاکم شرع تربیت کند، آداب کشتن و کشتار و رسوم سنگسار یاد دهند دانشگاه‌ها را می‌بندند. ذهن‌ها را کور می‌کنند، هنر را به صلابه می‌کشند علم را می‌کشند، آیا آوارگان امروزی باید دست روی دست بگذارند و ساکت بنشینند؟

برای برانداختن [...] تنها با اسلحه‌ی جنگی نمی‌شود به میدان رفت. فکر نکنیم که نگهداشتن هنر ایرانی یعنی پختن قرمه‌سبزی و شله‌زرد، و یا پهن کردن بساط هفت سین و یا داشتن نسخه‌ای از دیوان حافظ. از تک‌تک ما کاری ساخته است و باید به آن پرداخت. او حرف می‌زند، ایشان می‌نویسند و هموطن دیگری آنها را چاپ می‌کند و هموطن جان‌برکف یا مرگ‌برکفی از سوراخ یا روزنه‌ای آن را به داخل وطن و به دست هموطن سرگشته‌ای می‌رساند.

مسئولیت همه‌ی ما بیشتر از آن است که فکر می‌کنیم. در این جا زیر صلابه‌ی سانسور جدی نیستیم. نه تنها باید با فرهنگ‌کشی رودرو بایستیم که مهم‌تر، باید از خودکشی فرهنگی پرهیز بکنیم، برای این امر به همه کار باید دست زد، همه کار باید کرد.

اما نکته‌ی مهم‌تر این که آزموده را نباید دوباره آزمود بدبختانه بسیاری از مبارزان دور از وطن دوباره همان کاری را می‌کنند که از بندگریختگان بعد از کودتای ۲۸ مرداد کردند. محفل و محفل، گروه و گروه. دور هم جمع شدن و با هم نبودن و تنها به خویشتن خویش دل بستن و همه‌ی نشریات به زبان فارسی دیگر کافی است باید فریاد برآورد. دنیا را باید به لرزه درآورد. باید نوشت و به همه‌ی زبانها ترجمه کرد و امکانات، بسیار فراوان است.

ما نباید ساکت و خاموش در گوشه‌ای بنشینیم و خفه بشویم. زمان حکومت سرهنگان در یونان، دیدید که یونانی‌های دور از وطن چه غوغایی برپا کردند توان و

نیروی آنها بسیار کم‌تر از ما بود ولی نوشتند، سرودند، فریاد زدند و دنیا را به لرزه درآوردند. به خودکشی فرهنگی دست نزدند.

[...] اینان با صلابت بدتر از حکومت سرهنگان یونانی، بر میهن ما چتر سیاهی گسترده است. و وظیفه‌ی ما بسیار بسیار بسیار سنگین‌تر از یونانیان دور از وطن است. وظیفه‌ی ما سنگین‌تر از یونانیان دور از وطن است. باید به دنیا و مردم دنیا نشان داد که فرهنگ ما تنها متون کلاسیک نیست و امروزه [...] توضیح‌المسائل و کتاب حجاب و کتاب آداب طلبگی نیست.

ما زنده‌ایم، پویایی در وجود ماست. نمی‌خواهیم بمیریم. نه تنها خودکشی فرهنگی نمی‌کنیم که رودررو با فرهنگ‌کشی مقابله می‌کنیم.

جا پای ما در ذهن همه‌ی دنیا باید باقی بماند. اگر این کار را نکنیم، مرده‌ایم. و اگر این کار را بکنیم تیر خلاص به [این] مغز عفن پوسیده [...] رها کرده‌ایم. و اگر این کار را نکنیم مرده‌ایم، آرام ننشینیم. لحظه‌ای آرام ننشینیم.

خموشید، خموشید، خموشی دم مرگ است.

در این راه بمانید که خاموش نمیرید.

بله! خموشی دم مرگ نیست، خموشی همه‌ی مرگ است!

تنها با «ژسه» و «یوزی» و «تیربار» نمی‌شود این چنگار به‌جان افتاده را برانداخت و از شرش خلاص شد. همه‌ی اسلحه‌ها را باید برداشت. تسلیح فرهنگی امر مهمی است. با همه‌ی سلاح‌ها باید جنگید و این بختک خیالی را نه این بختک واقعی را که جز کشتن آرمانی ندارد باید برانداخت.

[...]

در ستایش ساعدی

شعرها و یادداشت‌هایی از احمد شاملو، ناصر
پاکدامن و محسن یلفانی، به ضمیمه‌ی آثار
غلامحسین ساعدی



مراسم خاکسپاری غلامحسین ساعدی، پاریس، پرلاشز، دوم آذر ۱۳۶۴ (عکس از رضا دقتی)

سه شعر از احمد شاملو برای غلامحسین سعدی

شبانه

کوچه‌ها باریکن

دُکونا

بسته‌س،

خونه‌ها تاریکن

تاقا

شیکسته‌س،

از صدا

افتاده

تار و کمنوچه

مُرده می‌برن

کوچه به

کوچه -

□

نگا کن!

مُرده‌ها

به مُرده

نمی‌رن،

حتا به

شمعِ جون سپرده

نمی‌رن،

شکلِ

فانوسی‌ین

که آگه خاموشه

واسه نَف‌نیس

هَنو

یه عالم نف توشه.

□

جماعت!

من دیگه

حوصله

ندارم

به «خوب»

امید و

از «بد» گله

ندارم.

گرچه از

دیگرون

فاصله

ندارم،

کاری با
کارِ این
قافله
ندارم!

□

کوچه‌ها
باریکن
دگونا
بسته‌س،

خونه‌ها
تاریکن
تاقا
شیکسته‌س،

از صدا
افتاده
تار و
کمونچه

مُرده
می‌برن
کوچه به
کوچه...

(۱۳۴۰)

شبانه

یه شبِ مهتاب
ماه میاد تو خواب
منو می بره
کوچه به کوچه
باغ انگوری
باغ آلوچه
دره به دره
صحرا به صحرا
اون جا که شبا
پشتِ بیشه‌ها
یه پری میاد
ترسون و لرزون
پاشو میذاره
تو آبِ چشمه
شونه می‌کنه
موی پریشون...

۲

یه شبِ مهتاب
ماه میاد تو خواب
منو می بره

ته اون دره
اون جا که شبا

یکه و تنها
تک درختِ بید
شاد و پرامید
می کنه به ناز
دسّشو دراز
که یه ستاره
بچکه مَثِ
یه چیکه بارون
به جای میوه ش
نوگِ یه شاخه ش
بشه آویزون...

۳

یه شبِ مهتاب
ماه میاد تو خواب
منو می بره
از توی زندون
مَثِ شبِ پره
با خودش بیرون،
می بره اون جا
که شبِ سیا
تا دمِ سحر
شهیدای شهر
با فانوسِ خون
جار می کشن
تو خیابونا
سرِ میدونا:

«عمو یادگار!
مرد کینه‌دار!
مستی یا هشایر
خوابی یا بیدار؟»

مستیم و هشیار
شهیدای شهر!
خوابیم و بیدار
شهیدای شهر!
آخرش به شب
ماه میاد بیرون،
از سر اون کوه
بالای دره
روی این میدون
رد می‌شه خندون
یه شب ماه میاد
یه شب ماه میاد...

(زندان قصر، ۱۳۳۳)

محاق

به نو کردن ماه
بر بام شدم
با عقیق و سبزه و آینه.
داسی سرد بر آسمان گذشت
که پرواز کبوتر ممنوع است.

صنوبرها به نجوا چیزی گفتند
و گزمگان به هیاهو شمشیر در پرندگان نهادند.

ماه

برنیامد..

آبان ۱۳۵۱

غلامحسین ساعدی در سحرگاه دوم آذر ۱۳۶۴ مطابق با ۲۳ نوامبر ۱۹۸۵ در بیمارستان سن آنتوان پاریس درگذشت و در جمعه هشتم آذر مطابق با ۲۹ نوامبر در گورستان پرلاشز در نزدیکی آرامگاه صادق هدایت به خاک سپرده شد. در خاتمه‌ی مراسمی که در هنگام خاک‌سپاری برگزار شد ناصر پاکدامن سخنان زیر را ایراد کرد.

سخنرانی ناصر پاکدامن

در مراسم خاک‌سپاری غلامحسین ساعدی

دوستان برای من بسیار دشوار است که در چنین شرایطی سخن بگویم همه چیز در ذهنم نقطه‌چین است هیچ جمله‌ای را به پایان نمی‌توانم برد همه چیز می‌آید و همه چیز می‌گذرد و این همه در غمی بزرگ با خودم آن شعر را می‌خوانم که آن شاعر بزرگ در قرن‌ها پیش سروده بود. از آن‌جا که «ای آن‌که غمگنی و سزاواری» تا آن‌جا که «رفت آنکه رفت...»

به یاد می‌آورم شعر فرزند را درباره‌ی هدایت:

تو آب روان بودی و رفتی سوی دریا

ما سنگ و کلوخیم و ته جوی بماندیم

و یا آن سروده دیگر او را و باز هم درباره هدایت که «خسته از آوارگی خواهان آرام

وقراری»

و بعد هم این شعر هدایت:

دریغا که بار دگر شام شد

سراپای گیتی سیه‌فام شد
همه خلق را گاه آرام شد
مگر من که رنج و غم شد فزون
جهان را نباشد خوشی در مزاج
به جز مرگ نبود غم را علاج
ولیکن در آن گوشه در پای کاج
چکیده است بر خاک سه قطره خون

و در میان این اشعار این دو بیت ساعدی را هم به یاد می‌آورم که در خانه ای که به لطف مردی که خود چهره در خاک کشیده است هر دو ساکن بودیم نوشته بود و بر دیوار زده بود با آن طنز تندی که ساعدی را به زبان شعر آشنا کرده بود.

دیشب صدای ژ ۳ از قصر برنیامد
شاید که لاجوردی در گور خفته باشد
به روز واقعه گیلانی از خدا خواهد
که آتش‌افروزی دوزخ به دست او باشد.

گفت‌وگو از ساعدی دشوار است. ساعدی، مرد تئاتر، مرد قلم، مرد قصه، مرد داستان، مرد رمان، مرد پژوهش و تحقیق، مرد فیلم و سینما، مرد فرهنگ بود. به همت والای او بسیاری از داستان‌ها، کتاب‌ها، مجله‌ها، نقدها انتشار یافت. به استقلال نشر عشق می‌ورزید و بسیاری از ناشران جوان پویا و تازه‌کار را چه یاری‌ها که نمی‌کرد. گفت‌وگو از چنین مردی است که بی‌شک شناخته‌شده‌ترین چهره‌ی نسل هنرمندانی بود که در اواخر دهه‌ی سی و اوایل دهه‌ی چهل فعالیت خود را آغاز کرده بود. هنرمندی معترض، بیداردل، به‌اصطلاح سارتر «متعهد». در زمان شاه زندانی سیاسی بود و در زمان [آیت‌الله] خمینی راه تبعید گرفت.

سارتر در جایی نوشته است من شور و شوق درک آدمیان را دارم این ولع به فهم و درک و عشق آدمیان شور و شوق ساعدی هم بود: هر کس برایش کتابخانه‌ای بود. هر لحظه کسی را می‌دید، با شور و شوق نزدیکش می‌شد، می‌نشست و برمی‌خواست، دل

به سخنش می‌داد، از او حرف می‌زد با چنان شوروشوقی که گویی از دوستی چندین و چند ساله سخن می‌گوید. در میان آدم‌ها با آدم‌ها با دردهای‌شان، وسواس‌هایشان، اضطراب‌ها و خنده‌هایشان. ساعدی عزلت‌نشین گوشه‌گیر نبود. با چنین شور و شوقی به آدم‌ها چگونه می‌توانست گوشه‌گیر و فرقه‌اخلاق باشد. در میان آدم‌ها بود.

وقتی می‌خندید با سراسر وجود می‌خندید. عینکش را کمی جابه‌جا می‌کرد و سیگارش را این‌دست و آن‌دست می‌کرد و جمله‌اش را تمام می‌کرد. آن‌وقت خنده بود. تمام آن چهره‌ی گوشتالو خنده می‌شد. از چشم‌ها خنده می‌ریخت. با خنده‌ی ترقی و آزادی شاد و شادمان می‌شد و از ظلم و ستم و خفقان می‌گرفت و می‌آزرد. این زمان بود که آرام نمی‌گرفت. باید کاری کرد. «خانه باید تمیز باشد.»

از گریستن هم پروایی نداشت. ظلم‌های کور و بی‌حصر تاب‌وتوانش را به پایان می‌برد. نخستین بار که او را اشک‌ریزان دیدم در روزگار آریامهر کذایی بود و در سوگ جوان شیردلی که در درگیری‌های خیابانی طعمه‌ی ساواک شده بود. اسمش را هر لحظه می‌گفت و با انگشت به دندان اشک پهنای صورتش را می‌گرفت. نشانه‌ای از تأثری عمیق و از همدردی ژرف با مردمان در غم و آسیب، با قربانیان خودسری، با مبارزان آزادی‌طلب، با پیام‌آوران فردای بهتر. آرام کردنش در این ناآرامی‌ها دشوار بود. آرام که می‌شد می‌گفت از پای نمی‌باید نشستن: «خانه باید تمیز باشد.»

اهل شعار و تظاهر نبود. سنت‌شکنی چون او این‌همه را خوار می‌داشت. هر زمان تکیه‌کلامی می‌ساخت و با تکرار گاه و بیگاه این تکیه‌کلام بر همه‌ی سنت‌ها، بندها و قیده‌ها مهر باطل می‌زد، ناگفته‌ها را بیان می‌کرد و حقارت و پوچی این رفتارها و آداب و رسوم را به بیرون می‌ریخت. مدت‌ها «جیمز» گویی او در تهران نقل محافل بود. در روزگار پاریس هم بسیاری کلمات نیمه‌فارسی، نیمه‌انگلیسی، نیمه‌فرانسوی که ساعدی ساخته بود در بین ایرانیان تکرار می‌شد. سنت‌شکنی لازمه‌ی نخستین پاکیزه‌سازی است و «خانه باید تمیز باشد.»

ساعدی مرد فرهنگ بود، فرهنگ به معنای والای کلمه. به معنای مظهر کامل زندگی روزمره‌ی مردم. وی شاهد بیدار فروپاشی این فرهنگ در جامعه‌ی ما بود.

نوشته‌های او بهترین، رساترین و گویاترین ابعاد مصیبت فرهنگی زمانه‌ی ما را بیان می‌کرد.

مصیبت فرهنگی نه در سطح نشانه‌ها و نه در سطح نوشته‌ها بلکه در سطح واقعیت زندگی روزمره، یعنی فرهنگ کسانی که با فقر زندگی می‌کنند، فرهنگ کسانی که از فقر دیگران ثروتمند می‌شوند، فرهنگ کسانی که در کنار فقرا و در میان فقرا می‌لوند تا به جایی برسند. و بعد هم فرهنگ سرکوب. فرهنگ کسانی که سرکوب را، خفقان را، تحمیق را برپا می‌دارند تا نظام مستقر خویش را مداوم داشته باشند. جلوه‌های مختلف این واقعیت همواره و همواره در ذهن و کار ساعدی جلوه داشت. فرهنگ فروپاشی، فرهنگ فقر، فرهنگ سرکوب. به یاد بیاوریم «دایره‌ی مینا» را، فیلمنامه‌ای که ساعدی نوشت: داستان «دایره‌ی مینا» داستان تجارت خون، داستان کسی که به «حاشیه» آمده، داستان بریده‌ای از روستا و پرتاب‌شده‌ای به حاشیه‌ی شهر است که برای رسیدن به موفقیت همه کار می‌کند: پدر را می‌فروشد، خود را می‌فروشد، خون را قاچاق می‌کند. «دایره‌ی مینا» زندگی‌نامه‌ی یک لمپن است. آن قهرمان، امروز حتماً و حتماً عمله و اکراهی حزب‌الله است، در فلان کمیته، در فلان پاسداری مشغول دوندگی است و با همان روش‌ها به همان هدف‌ها، یعنی ثروت‌اندوزی و موفقیت در چارچوب نظام موجود دست یافته است. «دایره‌ی مینا» فیلمی، فیلمنامه‌ای، با پیامی پیامبرگونه از مردی که در سوگ فروپاشی فرهنگ ایران نشسته است.

در سال‌های آخر پس از انقلاب و در دوران روی کار آمدن جمهوری اسلامی این توجه به بعد فرهنگی مصیبتی که به این تمدن دیرین روا شده است یکی از محورهای اصلی فکر ساعدی بود. بیشتر نوشته‌های او در این ایام، در این زمینه است و من فکر می‌کنم که آنچه او در این زمینه نوشته است از جمله آن صفحاتی از آثار فراوان اوست که همیشه خواندنی خواهد ماند.

بحث درباره‌ی فرهنگ، بحث همچنین درباره‌ی حاشیه‌نشینی و بالاخره بحث از به‌حاشیه پرتاب‌شدن، به غربت رفتن، زندگی غربت را به‌عنوان یک مبارزه‌ی سیاسی انتخاب کردن. این‌هم یکی دیگر از دستمایه‌های کار ساعدی در سال‌های تبعید بود.

سال‌های تبعید که سال‌های فعالیت بود. از پا نمی‌نشست، خسته بود، اما ناامید نبود، «خانه باید تمیز باشد».

«خانه باید تمیز باشد» نام یکی از آخرین فیلمنامه‌های اوست. داستان تمثیلی درباره‌ی سرنوشت مردم ایران. خانه‌ای دارند که هر زمان تمیزش می‌کنند و زمانی نمی‌گذرد که حشرات خارق‌العاده‌ای از این سو و آن سو سر برمی‌آورند و بار دیگر خانه را در حکومت خود می‌گیرند. اما «خانه باید تمیز باشد». تمام داستان فیلمنامه داستان مبارزه علیه این حشرات است. مبارزه برای پاکسازی خانه از وجود حیوانی که با طنزی که ساعدی داشت او را «ملاکوپوس» نام گذاشته بود. [...]

ساعدی، مرد مبارزه، مرد همه‌ی مبارزات، مرد از پای ننشستن، مردی بود که با همه‌ی خستگی به هیچ دعوتی پاسخ «نه» نمی‌داد چهره‌ی او در همه جای ناکجاآباد تبعید بود. استکهلم، فرانکفورت، لندن، پاریس و از رادیوهای مختلف پیام اعتراض و مبارزه‌ی او را همه می‌شنیدند. مردی که با عشق کار می‌کرد، عاشقانه کار می‌کرد، با این‌که سراسر حساسیت بود و با حسن‌نیت‌ترین نزدیکانش هم می‌توانست او را برنجانند. اما همیشه می‌ایستاد و از پا نمی‌نشست.

مردی که به معنای والای کلمه سراسر حجب و حیا بود. فروتنی و تواضع بود. گهگاهی می‌دیدم که چگونه به نادرستی هدف نقدها و طعن‌های دیگران قرار می‌گرفت. با حسن‌نیت همه را می‌شنید. تواضع به او اجازه نمی‌داد پاسخی بگوید. قلم‌به‌دست بود. قلم‌زنی بود که می‌جنگید، می‌نوشت چرا که «خانه باید تمیز باشد».

همیشه هم در جست‌وجوی بیشتر و بهتر بود. از خودش طلبکار بود. در بستر مرگ می‌پرسید: «کار اصلی من چیست؟ نویسنده‌ی است؟ نه! کار اصلی من مبارزه با مرگ است. کار اصلی من تازه شروع می‌شود. من ژورنالیست و مقاله‌نویس نیستم. کار اصلی نویسنده‌ی من تازه شروع می‌شود. درگیری‌های سیاسی تا به حال نگذاشته است که به این کار بپردازم. کار اصلی من مبارزه با مرگ است. من نمی‌خواهم بمیرم. من می‌خواهم بمانم و مبارزه کنم.»

غلامحسین تو نرفته‌ای، مانده‌ای، مبارزه می‌کنی! حضور تو، مبارزه‌ی تو، از جمله در حضور ما، در مبارزه‌ی ما، در حضور دوستان، در مبارزه‌ی دوستان، متبلور است.

غلامحسین سعدی، یادها، وام‌ها و برخی برداشتها

محسن یلفانی

در سال‌های آخر دهه‌ی سی خورشیدی بود که برای اولین بار با یکی از نوشته‌های سعدی آشنا شدم.^۱ در مجله‌ای، گویا ماهانه، به نام «صدف» که به سردبیری به‌آذین منتشر می‌شد و با وجود استقبال که از آن شد، دوامی نیاورد، نمایشنامه‌ای چاپ شده بود به نام «کاربافک‌ها در سنگر» نوشته‌ی گوهر مراد. از نمایشنامه چیز چندانی به خاطر ندارم مگر سادگی، آسانی و روانی کار. برای من که تا آن زمان شاید اصلاً نمایشنامه‌ای نخوانده بودم و با این حال سخت به تئاتر علاقه داشتم، برخورد یا برداشت آسان‌گیر و در عین حال صمیمانه‌ی نویسنده، بسیار خوشایند و آموزنده بود. در ضمن این تصور حذراًمیز را هم در من از میان برد که نمایشنامه باید برای اجرا نوشت و بعد از اجرا چاپ کرد. این که دل خوش داشتن به چنین امکانی چه عوارضی در پی داشت، داستانی است که سعدی، به یمن تلاش و استعدادش، خود گرفتار آن نشد.

در سال‌های بعد که برای ادامه‌ی تحصیل به تهران آمدم، با علاقه‌ی بیشتری کارهای گوهر مراد را، که دیگر بیشتر با همان نام خودش شناخته می‌شد، دنبال کردم. اما زمانی که اثر مشهور، و شاید شاهکارش، «چوب به دست‌های ورزیل»، به صحنه رفت، برای کار معلمی و خدمت سربازی از تهران رفته بودم و شانس دیدن آن را نیافتم.

در یکی از سال‌های نیمه‌ی دوم دهه‌ی چهل خورشیدی، در طول سال تحصیلی، مسافرت کوتاهی به تهران داشتم. نمایش «آی باکلاه، آی بی‌کلاه» سعدی در سالن سنگلج (بیست‌وپنج شهریور آن زمان) به کارگردانی جعفر والی اجرا می‌شد. با اشتیاق هر چه بیشتر به دیدن آن رفتم و با بهت و حیرتی بس خوشایند، و کمی هم با غبطه،

^۱ منبع: سعدی، از او و درباره‌ی او، گردآوری باقر مرتضوی، ۱۳۸۵

برای اولین بار یک نمایش ایرانی دیدم که از لحظه‌ی اول تا آخر مرا مجذوب کرد. برای من این نمونه‌ی موفق‌ی از «تئاتر ایرانی» بود. یک متن ایرانی با موضوعی زنده و محسوس و ملموس و مرتبط با اوضاع و احوال روز با نگاهی کاوشگر و کنجکاو، همراه با اجرایی محکم و مجاب‌کننده. و یک‌سره دور از اجراها و بازی‌های تصنعی و سطحی‌ای که در تئاترهای تجارتي یا سینمای آن زمان رایج بود. بعد از پایان نمایش، در سالن انتظار، ساعدی را در کنار چند تن از دوستانش یافتم. بی‌اختیار به طرفش رفتم و همه‌ی تحسین و شگفتی خود را از اثرش با او در میان گذاشتم.

برای آن که دوستان خود را در سلماس (شاهپور آن زمان) از این تجربه‌ی شگفت و موفق بی‌نصیب نگذاشته باشم، یک جلد از نمایشنامه را خریدم تا برای آنها ببرم. در راه طولانی تهران-تبریز-سلماس، با همان شوق و علاقه‌ی حاصل از دیدن اجرا، کتاب را باز کردم و شروع به خواندن کردم. از جذبه و هیجان و التهاب اجرا در متن نشان چندانی نبود. زبان نمایشنامه خالی از خصوصياتی بود که بر صحنه دیده بودم. در یک کلمه، زبان زنده‌ی روی صحنه به زبانی روزمره و معمولی و خالی از هر آهنگ و جاذبه‌ای تبدیل شده بود. از خود می‌پرسیدم که چگونه می‌توانم با این متن دوستان خود در سلماس را در تجربه‌ی شورانگیز دیدن اولین نمایش ایرانی شریک کنم.

چند سال بعد، هنگامی که دیگر از آموزش و پرورش رانده و در تهران مقیم شده بودم، نمایش «وای بر مغلوب» ساعدی را با کارگردانی داوود رشیدی دیدم. در این سال‌ها ساعدی لحن و مضمون «اجتماعی، سیاسی و متعهد» خود را با نوعی برداشت آزاد و شخصی از «تئاتر پوچی»، که در آن روزگار سخت مد روز بود و هر کس تعبیر و تفسیر خاص خود را از آن داشت، عوض کرده بود. اما در برداشت او از تئاتر و از دنیا و از شرایطی که در آن می‌زیست، همچنان که در کار و در شخصیتش، همواره رنگ و طعمی تند و گزنده، حاکی از «اعتراض» و حتی «مقاومت» وجود داشت که خود را بر همه‌ی کارهای او تحمیل می‌کرد - هر چند که اثر رنگ یا پرهیبی از تئاتر پوچی گرفته باشند یا نیمه‌نگاهی به نوعی هیچ‌انگاری یا آنارشیزم در آنها نهفته باشد.

در واقع، ویژگی و اهمیت کار ساعدی در تئاتر در این بود که نمایشنامه‌هایش، صرف‌نظر از این که به کدام سبک یا گرایش شباهت داشته باشند و چه مقدار انضباط

و انسجام فرمالیستی و زبانی (یا بیانی) در آنها رعایت شده یا به کار گرفته شده باشد، به طرز آشکار و در عین حال صمیمانه با نبض زمان و با خواست یا مسئله‌ی مبرم روز می‌زد - هر چند می‌توان فهمید و پذیرفت که در تند و کند شدن نبض این بیمار دائمی نشان معتبری برای دریافت حال و احوال واقعی او موجود نبود. با این حال، همین خصوصیت به کار ساعدی نوعی احساس ضرورت و فوریت می‌بخشید. فوریت و ضرورتی که ویژگی‌گریزناپذیر هر اثر واقعی تئاتری در دوران ماست. بر این خصوصیات نوعی طنز عموماً تلخ و حتی سیاه را باید افزود که با وجود علاقه و حتی اعتقاد انسان‌گرایانه و انسان‌دوستانه‌ی ساعدی، به کار او غنا و جامعیت خاصی می‌بخشید.

کم و بیش همه‌ی این خصوصیات را در داستان‌های او نیز می‌توان یافت. و نکته‌ی جالب و آموزنده این است که زبان یا نثر او در داستان‌های بسی یک دست‌تر، پخته‌تر و طبعاً دلنشین‌تر است. در واقع، تسلط بر زبان و کاربرد هوشیارانه‌ی آن، یکی از امتیازهای برجسته‌ی داستان‌های ساعدی است. این داستان‌ها، شاید به این علت که با آزادی بیشتری نوشته شده‌اند - و نویسنده به هنگام نوشتن آنها گرفتار مشکل ساخت و پرداخت دراماتیک نبوده است - از خلوص، روانی و عینیت بیشتری برخوردارند. در مورد «عینیت»، یا واقع‌نگاری داستان‌های ساعدی، به اعتبار آنچه در فرهنگ داستان‌نویسی ما رایج است، گاه او را به نوعی سیاه‌بینی «ناتورالیستی» متهم کرده‌اند. در این مورد به جرأت می‌توان گفت که سیاهی و تلخی حاکم بر فضای این داستان‌ها را حتی نمی‌توان به تشخیص بالینی ساعدی، در مقام یک پزشک مرتبط دانست. تلخی و سیاهی از خود واقعیت برمی‌خیزد که چنان ریشه‌دار و گسترده است که انگار محتوم و ابدی است.

با این همه، هم به علت انسان‌دوستی ساعدی، صرف‌نظر از این که این انسان‌دوستی از چه انگیزه‌ها یا اعتباری برخوردار باشد، همواره، یا حداقل گاه‌گاه، می‌توان نشانه‌های روشن و دلگرم‌کننده‌ای از بارقه‌های مقاومت و امید در این اقیانوس سیاهی و تلخی باز یافت.

در پایان دهه‌ی چهل و دو-سه ساله‌ی آغاز دهه‌ی پنجاه، من شغل خود را در آموزش و پرورش از دست داده بودم. به لطف ساعدی، یکی از دوستان فاضلش مرا به رئیس خبرگزاری رادیو-تلویزیون معرفی کرد که باعث شد به‌عنوان مترجم خبر استخدام شوم. از سوی دیگر، روابط من و دوستانم در انجمن تئاتر ایران با ساعدی گرم‌تر شده بود و گاه از نوعی همکاری نیز صحبت می‌رفت. دستگیری و زندانی شدن همه‌ی ما به این تصورات، که بنیاد چندان استواری هم نداشتند، پایان داد. (تقدیر چنین بود که این همکاری سال‌ها بعد در تبعید تحقق یابد: در اجرای «اتللو در سرزمین عجایب» به کارگردانی ناصر رحمانی نژاد).

در اولین روزها یا اولین هفته‌های بعد از پیروزی انقلاب اسلامی بود که او را در شلوغی و بلبشوی روبروی دانشگاه تهران باز یافتیم. با توجه به آنچه در آن روزها می‌گذشت و آنچه در چند سال پیش از آن سر گذرانده بودیم، بی‌اختیار یکدیگر را در آغوش گرفتیم - حرکتی که از من یکی کم‌تر سر می‌زند - و سریع و شتاب‌زده آنچه به نظرمان می‌رسید با هم در میان گذاشتیم. مثل همیشه گرفتار بود - با هزار وعده‌ی دیدار و قول و قرار از هم جدا شدیم.

بخش بزرگ سال ۱۳۵۸، همراه با شاملو و پرهام و خوئی، به فعالیت در هیئت دبیران کانون نویسندگان ایران گذشت. در بخش کوچک‌تر، یعنی اندکی پس از اخراج اعضای توده‌ای کانون، ساعدی و شاملو کار را عمدتاً به ما سه نفر سپردند. شاملو سرگرم «کتاب جمعه» بود و ساعدی هم بی‌اغراق همه‌ی وقت و توان خود را صرف همکاری با نشریات یا کسان یا گروه‌هایی می‌کرد که در تصوراتشان از آنچه در کشور می‌گذشت، یا می‌بایست بگذرد، شریک بود.

در آغاز ۱۳۶۰ یک بار دیگر ما به‌عنوان اعضای هیئت دبیران کانون انتخاب شدیم. این بار، اوضاع و احوال یکسره دگرگون شده بود. دیگر از احساس امنیت کاذب ناشی از تصور یا توهم شرکت در پیروزی اثری باقی نمانده بود. اضطراب و ناامنی، همراه با حساسیت شدید و تخیل کنترل‌ناپذیر، ساعدی را به نوعی انزوا و زندگی مخفی و در نهایت به انتخاب، یا اجبار تبعید سوق داد.

ساعدی، آنگونه که من شناختم، فوق‌العاده حساس بود و تخیلی بسیار نیرومند داشت. این دو خصوصیت همان‌قدر بر آثارش تأثیر می‌گذاشتند که بر زندگی‌اش. به آثارش گاه رنگی از سوررئالیسم می‌دادند و در زندگی روزمره‌اش رویدادها، هر چند معمولی و پیش پا افتاده، با شدت و حدتی مبالغه‌آمیز احساس می‌شدند. با در نظر داشتن این خصوصیات است که می‌توان تأثیر تبعید را، که کم‌وبیش برای همه بغرنج یا دشواری دردناکی است، بر ساعدی دریافت.

از سوی دیگر، ساعدی زمانی تبعید را «انتخاب» کرد، که موج خروج از کشور تازه آغاز شده بود. ساعدی قبلاً مدتی نسبتاً طولانی در خارج کشور زیسته بود. ولی تبعید با سفر به آمریکا به دعوت انجمن جهانی قلم هیچ شباهتی نداشت. در سال‌های اول دهه‌ی شصت ایرانیان، آنها که به اجبار و به سرعت مملکت را ترک می‌کردند، هیچ تصور روشنی از زندگی در خارج از کشور و یا از این که سفر چقدر به درازا خواهد کشید، نداشتند. مهم‌تر از این‌ها، هنوز برای ایرانیان مسئله‌ی تبعید، به‌عنوان یک مسئله‌ی وجودی، که با هویت، با اصل و نسب، و با معنای زیستی آنها سروکار داشت و این همه برای ایرانیان مسائلی حیاتی محسوب می‌شوند، حتی مطرح نشده بود.

با همه‌ی اینها، ساعدی سال‌های تبعید را با فعالیت و حتی با شور و شوقی بی‌وقفه و پی‌گیر آغاز کرد و ادامه داد. زندگی‌اش سراسر با دید و بازدید از دوستان و دوستدارانش می‌گذشت، خودش مراسمی ترتیب می‌داد، یا در مراسمی که دیگران به خاطر حضورش برگزار می‌کردند، شرکت می‌کرد. اغلب به دعوت دوستان و خوانندگان به سفر می‌رفت. خانه‌اش در حومه‌ی نزدیک پاریس وعده‌گاه بسیاری از ایرانیانی بود که به این شهر سفر می‌کردند. و مهم‌تر از همه با فعالیتی خستگی‌ناپذیر نشریه‌ی «الفبا» را منتشر می‌کرد که بی‌گمان مهم‌ترین نشریه‌ی تبعیدیان ایرانی بود که با توجه به امکانات محدود آن سال‌ها می‌توان به میزان کاری که صرف تهیه‌ی آن می‌شد، پی برد. در این میان، همسر وفادار و فداکارش، زنده‌یاد خانم بدری لنگرانی، نقشی تعیین‌کننده داشت. این همه، اما، نمی‌توانست طعم تلخ و زجرآور تبعید را از کام او بزدايد. خودش در نامه‌ای گفته است که علت امتناعش از یادگرفتن زبان فرانسه، نوعی «سیستم دفاعی» در برابر تبعید بوده است. قاعداً تشخیص این نوع سیستم‌های دفاعی کار دیگران است

و نه خود شخص. اما وقتی به یاد می‌آوریم که غلامحسین ساعدی در نیمه‌ی دوم دهه‌ی چهل در میهن خودش چه جایگاهی داشت و این جایگاه را تنها به یمن تلاش بی‌وقفه و استعداد بی‌دریغش همراه با اقبال خوانندگان و دوستدارانش به دست آورده بود، تا حدی به معنای تبعیدی که در نیمه‌ی اول دهه‌ی شصت در حاشیه‌ی پاریس از سر می‌گذراند، پی می‌بریم.

بیش از پانزده سال پیش، هنگامی که همراه با عده‌ای از دوستان قدیم و دوستداران ساعدی بر مزارش گردآمده بودیم، نوبت سخن به نگارنده رسید:

«... بسیاری از ما که برادر کوچک‌تر او بودیم، اینک از او پیرتریم. به او که جوان‌تر از ما پایان کار را دریافته و پذیرفته می‌اندیشیم و از مشاهده‌ی کارنامه‌ی خود در سال‌های پس از او به تردید و پرسش دچار می‌شویم – اگر نگوییم که بر خود می‌لرزیم. چرا که تعبیر "مرگ خودخواسته" احتمالی است که نادیده‌اش نمی‌توان گرفت. با انکار این احتمال بیشتر به تسلا و ارضای خود می‌کوشیم تا به پی‌بردن و پذیرفتن واقعیت. توضیحات و توجیهاتی از قبیل "فشارهای سیاسی و اجتماعی، شرایط ناگوار زندگی در تبعید راه به جایی نمی‌برند. حتی گره‌گاه‌های روحی و بن‌بست‌های فکری، لاعلاجی زندگی جمعی، بحران خلاقیت و از دست رفتن اعتماد به نفس، پاسخ‌های درخوری نیستند... و ما همچنان در برابر آن تصویر نهایی، آن تصویر محتوم، در انجماد مرگ، و در سرمای یخی بوسه‌ای که بر پیشانی‌اش می‌زنیم، با خود کلنجار می‌رویم. راستی این است که غلامحسین ساعدی مرگ خود را به صورت آخرین اثر خود درآورد. چرا که آثار او نه راهی بر ما می‌گشودند و نه رازی را بر ما آشکار می‌کردند و فقط به ما فرصتی می‌دادند تا بی‌تابی‌ها و خلجان‌ها و اضطراب‌های خود را دریابیم و از این راه گامی به سوی رهایی از خویشتنِ خویش برداریم.»

کتاب‌شناسی غلامحسین سعدی

نمایشنامه‌ها

- ۱۳۳۹ - کاربافک‌ها در سنگر
- ۱۳۴۰ - کلاته گل
- ۱۳۴۲ - ده لال‌بازی (۱۰ نمایش‌نامه پانتومیم)
- ۱۳۴۴ - چوب‌به‌دست‌های ورزشی
- ۱۳۴۴ - بهترین بابای دنیا
- ۱۳۴۵ - پنج نمایش‌نامه از انقلاب مشروطیت
- ۱۳۴۶ - آی باکلاه، آی بی‌کلاه، انتشارات نیل
- ۱۳۴۶ - خانه روشنی (پنج نمایش‌نامه)
- ۱۳۴۷ - دیکته و زاویه (دو نمایشنامه)
- ۱۳۴۸ - پرواریندان
- ۱۳۴۹ - وای بر مغلوب
- ۱۳۴۹ - ما نمی‌شنویم (سه نمایش‌نامه)
- ۱۳۴۹ - جانشین
- ۱۳۵۰ - چشم در برابر چشم
- ۱۳۵۲ - مار در معبد
- ۱۳۵۲ - قوردلار
- ۱۳۵۴ - عاقبت قلم‌فرسایی (دو نمایش‌نامه)
- ۱۳۵۴ - هنگامه آرایان
- ۱۳۵۵ - ضحاک
- ۱۳۵۷ - ماه عسل

مجموعه داستان‌ها

- ۱۳۳۴ - خانه‌های شهر ری

- ۱۳۳۹ - شب‌نشینی باشکوه
- ۱۳۴۳ - عزاداران بیل (هشت داستان پیوسته)
- ۱۳۴۵ - دندیل (چهار داستان)
- ۱۳۴۵ - گور و گهواره (سه داستان کوتاه)
- ۱۳۴۶ - واژه‌های بی‌نام‌ونشان (شش داستان کوتاه)
- ۱۳۴۷ - ترس و لرز (شش داستان کوتاه پیوسته)
- ۱۳۷۷ - آشفته‌حالان بیداریخت (ده داستان کوتاه)

رمان‌ها

- ۱۳۴۴ - مقتل
- ۱۳۴۸ - توپ
- ۱۳۵۳ - تاتار خندان
- ۱۳۵۵ - غریبه در شهر
- جای پنجه در هوا (ناتمام)

فیلم‌نامه

- ۱۳۴۸ - فصل گستاخی
- ۱۳۴۹ - ما نمی‌شنویم
- ۱۳۵۰ - گاو (از کتاب «عزاداران بیل»)
- ۱۳۵۱ - آرامش در حضور دیگران (از کتاب «واژه‌های بی‌نام و نشان»)
-
- ۱۳۵۷ - عافیتگاه، تهران: انتشارات اسپرک
- ۱۳۶۱ - مولوس کورپوس
- دایره‌ی مینا
- رنسانس

تک‌نگاری‌ها

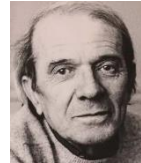
- ۱۳۴۲ - ایلخچی
- ۱۳۴۳ - خیابو یا مشکین شهر
- ۱۳۴۵ - اهل هوا
- ۱۴۰۳ - محال ممکن (گردآوری حمید تبریزی)

سایر

- ۱۳۹۸ - طاهره، طاهره عزیزم (نامه‌ها)

مه ۶۸ رخ نداد

ژیل دولوز



ترجمه‌ی امین بزرگیان



آنچه حول وحوش بی‌احترامی به گور غلامحسین ساعدی رخ داد نشان می‌دهد که تا چه میزان انقلاب ۵۷ رویدادی اکنونی است. ایدئولوژی کم‌وبیش فراگیر امروزه این است که انقلاب ۵۷ رویدادی منفی و اشتباه بوده است. این ایدئولوژی مشترک طیف بزرگی از اصلاح‌طلبان تا سلطنت‌طلبان است؛ تا حدی که می‌توان به‌خاطر آن هتک حرمت به مردگان را نیز توجیه کرد.

این متن کوتاه از ژیل دولوز می‌تواند چیزهایی هم درباره‌ی ۵۷ به ما بگوید. دلوز می‌گوید که پیامدهای یک انقلاب به‌طور کامل نمی‌توانند واقعه را توضیح دهند.

در پدیده‌های تاریخی مانند انقلاب ۱۷۸۹ [فرانسه]، کمون پاریس و انقلاب ۱۹۱۷ [روسیه] همواره بخشی از رویداد وجود دارد که نمی‌توان آن را به هیچ نوع جبر اجتماعی یا زنجیره‌های علیّی فروکاست. تاریخ‌نگاران معمولاً علاقه‌ی چندانی به این جنبه ندارند؛ آنها پس از وقوع رویداد، علیت را بازسازی می‌کنند. با این حال، خود رویداد شکافی است در علیت، گسستی از آن؛ نوعی انحراف غیر ضابطه‌مند، یک وضعیت ناپایدار که میدانی جدید از امکانات را می‌گشاید. در فیزیک، ایلیا پریگوژین^۱ از حالت‌هایی صحبت می‌کند که در آنها کوچک‌ترین تفاوت‌ها پایدار می‌مانند و از بین نمی‌روند، و پدیده‌های مستقل بر هم اثر می‌گذارند. یک رویداد ممکن است سرکوب، مصادره یا بدان خیانت شود، اما چیزی از آن باقی می‌ماند که هرگز قدیمی یا منسوخ نمی‌شود. تنها خائنان می‌توانند بگویند که منسوخ شده است. حتی اگر یک رویداد متعلق به گذشته‌ای دور باشد، نمی‌تواند منسوخ شود، زیرا گشایشی به‌سوی امکانات جدید است. چنین رویدادی به اندازه‌ای که به اعماق یک جامعه نفوذ می‌کند، به درون افراد نیز وارد می‌شود.

پدیده‌های تاریخی که از آنها یاد می‌کنیم، قطعاً با نوعی جبر یا علیت همراه بوده‌اند، اما این جبرها و علیت‌ها ماهیتی خاص داشتند. جنبش مه ۶۸ نمونه‌ای از یک رویداد

ناب است که از تمامی علیت‌های معمول یا هنجاری رهاست. تاریخ آن چیزی جز «رشته‌ای از ناپایداری‌ها و نوسانات فزاینده» نیست. در مه ۶۸، شعارها، حرکات، توهمات و حتی حماقت‌های زیادی وجود داشت، اما این‌ها مهم نیستند. آنچه اهمیت دارد این است که آن رویداد [پدیده‌ای بصیرت‌مند بود، گویی جامعه ناگهان به این آگاهی رسید که چه چیزی در خودش غیر قابل‌تحمل است و همزمان امکان تغییر را دید. این پدیده‌ای جمعی بود در قالب این درخواست: «امکان تغییر را به من بده، وگرنه خفه می‌شوم.» امکان تغییر پیشاپیش وجود ندارد؛ بلکه رویداد آن را خلق می‌کند. این مسئله‌ای حیاتی است. رویداد یک وجود جدید خلق می‌کند، سوژگی جدیدی تولید می‌کند (روابط تازه با بدن، زمان، جنسیت، محیط اطراف، فرهنگ و کار).

وقتی یک دگرگونی اجتماعی رخ می‌دهد، کافی نیست که پیامدها یا اثرات آن را صرفاً بر اساس خطوط علیت اقتصادی یا سیاسی بررسی کنیم. جامعه باید قادر باشد سازمان‌های جمعی جدیدی برای بیان این سوژگی تازه ایجاد کند، به نحوی که خود، دگرگونی‌اش را بخواهد. این بازآرایی واقعی است. برنامه‌ی «نیو دیل»^۲ در آمریکا و رونق اقتصادی ژاپن دو نمونه‌ی بسیار متفاوت از بازآرایی سوژگی هستند که هر یک با ابهامات و حتی ساختارهای واکنشی همراه بودند. با این حال، هر دو ابتکار و خلاقیت کافی ایجاد کردند تا وضعیت‌های اجتماعی جدیدی طراحی شود که به نیازهای ناشی از رویداد پاسخ دهد. اما در فرانسه پس از مه ۶۸، مقامات همچنان به این ایده پایبند بودند که «همه چیز آرام می‌شود». و واقعاً هم آرام شد، اما در شرایطی فاجعه‌بار. مه ۶۸ نه نتیجه یک بحران بود و نه واکنشی به آن؛ بلکه برعکس، ناتوانی این جامعه در جذب و پذیرش مه ۶۸ است که بحران کنونی فرانسه و بن‌بست موجود ناشی از آن را ساخته است. جامعه‌ی فرانسه نشان داده که به‌طور ریشه‌ای از ایجاد بازآرایی سوژگی در سطح جمعی، آن‌گونه که مه ۶۸ می‌طلبد، عاجز است. با این اوصاف، چگونه می‌تواند بازآرایی اقتصادی‌ای به راه اندازد که انتظارات چپ را برآورده کند؟ جامعه‌ی فرانسه هرگز چیزی برای مردم فراهم نکرد: نه در مدرسه، نه در کار. هر چیزی که جدید بود، به حاشیه رانده شد یا به یک کاریکاتور تقلیل یافت. امروز می‌بینیم که کارگران اُنگوی^۳ به فولادشان چسبیده‌اند، کشاورزان به گاوهایشان. چه کار دیگری می‌توانند بکنند؟ هر

نوع بیان جمعی از یک وجود جدید، از یک سوژگی جمعی جدید، پیشاپیش توسط واکنش علیه مه ۶۸ سرکوب شد، چه از سوی چپ و چه از سوی راست، حتی توسط «رادپوهای آزاد». هر بار که امکان جدیدی ظاهر شد، به سرعت بسته شد. فرزندان مه ۶۸ را می‌توان همه جا دید، حتی اگر خودشان ندانند چه کسانی هستند. هر کشور به شیوه‌ی خودش آنها را تولید می‌کند. وضعیت‌شان چندان خوب نیست. این‌ها مدیران جوان نیستند، بلکه افرادی به طرز عجیبی بی‌تفاوت‌اند، و همین بی‌تفاوتی آنها را در موقعیتی درست قرار داده است. آنها دیگر نه توقعی دارند و نه خودشیفته‌اند، اما به‌خوبی می‌دانند که هیچ‌چیز در دنیای امروز با سوژگی و ظرفیت انرژی‌شان همخوانی ندارد. حتی می‌دانند که تمام اصلاحات کنونی بیشتر علیه آنها جهت‌گیری شده است. آنها مصمم هستند تا جایی که می‌توانند به کار خودشان بپردازند. آنها دروازه‌ی امکان را باز نگه می‌دارند و به چیزی ممکن چنگ می‌زنند. فرانسیس فورد کاپولا پرتره‌ای شاعرانه از آنها را در فیلم **ماهی جنگی**^۴ به تصویر کشیده است. بازیگر، میکی رورک،^۵ در توضیح شخصیت فیلم گفته است: «این شخصیت در نهایتِ درماندگی و در آستانه‌ی فروپاشی است. او از آن تیپ فرشته‌های جهنمی نیست. او عقل دارد و منطقی است، اما مدرک دانشگاهی ندارد. و همین ترکیب او را دیوانه می‌کند. می‌داند هیچ شغلی برای او نیست، چون از هر کسی که بخواهد استخدامش کند، باهوش‌تر است» (لیبراسیون، ۱۵ فوریه ۱۹۸۴).

این مسئله در تمام جهان صدق می‌کند. آنچه برای بیکاران، بازنشستگان یا دانش‌آموزان نهادینه می‌کنیم، «وضعیت‌های کنترل‌شده‌ی رهاشدگی» است. در این وضعیت‌ها، افراد معلول به‌عنوان الگو مطرح می‌شوند. تنها بازآرایی‌های سوژگی‌ای که به‌صورت جمعی اتفاق می‌افتد، عبارت است از سرمایه‌داری افسارگسیخته‌ی آمریکایی، بنیادگرایی اسلامی مانند ایران، یا مذهب آفریقایی-آمریکایی^۶ مانند برزیل: چهره‌های وارونه‌ی یک ارتدکسی جدید (باید نئوپاپیسم^۷ اروپایی را هم به این فهرست افزود). اروپا هیچ پیشنهادی ندارد و به نظر می‌رسد که فرانسه دیگر هیچ جاه‌طلبی‌ای جز رهبری اروپای آمریکایی‌شده و مسلح‌شده‌ای که بازآرایی اقتصادی ضروری را از بالا تحمیل می‌کند، ندارد. اما میدان امکان در جای دیگری زیست می‌کند.

در محور شرق-غرب، در جنبش صلح‌جویی، به شرطی که قصدش نه فقط درهم شکستن روابط مبتنی بر نزاع و جنگاوری، بلکه شکستن همدستی‌ها و تقسیمات بین ایالات متحده و اتحاد جماهیر شوروی باشد. در محور شمال-جنوب، در یک انترناسیونالیسم جدید که دیگر تنها به اتحاد با جهان سوم متکی نیست، بلکه به پدیده‌ی جهان‌سومی شدن در کشورهای ثروتمند (مانند نظریه‌های پل ویریلیو^۸ درباره‌ی تکامل کلان‌شهرها، افول مناطق مرکزی شهرها و ظهور یک جهان سوم اروپایی) متکی است.

راه‌حل‌ها تنها می‌توانند خلاقانه باشند. این بازآرایی‌های خلاقانه‌اند که می‌توانند به حل بحران کنونی کمک کنند و ادامه‌دهنده‌ی جایی باشند که یک مه ۶۸ عمومی شده، یک انشعاب یا نوسان تقویت‌شده، به پایان رسیده است.

منبع:

Gille Deleuze, Two regimes of madness: Texts and Interviews 1975–1995, MIT press, p:233

¹ Ilya Prigogine

^۲ New deal: اشاره دارد به برنامه اقتصادی و اجتماعی فرانکین روزولت برای کاهش بیکاری در طی

رکود بزرگ در سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۲

^۳ Longwy: منطقه‌ای در فرانسه در نزدیکی مرز بلژیک

⁴ Rumble Fish

⁵ Mickey Rourke

^۶ ادیان آفریقایی-آمریکایی، تعدادی از باورهای به یکدیگر مرتبط هستند که در قاره‌ی آمریکا و در

مناطق مختلف دریای کارائیب، آمریکای لاتین و جنوب ایالات متحده توسعه یافته‌اند. آنها ادیان

سنتی آفریقایی را با برخی از دیگر سنت‌های مذهبی، به‌ویژه مسیحیت و اسلام، ترکیب کرده‌اند.

^۷ نئوپاپیسم به احیای مدرن برتری پاپ در کلیسای کاتولیک روم اشاره دارد. اغلب در زمینه‌های تاریخی،

سیاسی یا الهیاتی برای توصیف جنبش‌ها یا ایدئولوژی‌هایی استفاده می‌شود که اقتدار متمرکز قوی را، به‌ویژه در موضوعات مذهبی یا معنوی، شبیه به نقشی که پاپ در طول تاریخ بازی می‌کند، نشان می‌دهند.

Paul Virilio (1932-2018)^۸

جنگ در جنگ:

کارزارهای مجازی و بیانیه‌های جمعی
چه می‌گویند؟

رضا جاسکی



(۱)

همه‌ی نیروهای سیاسی اذعان دارند که در شرایط پرتنش جنگ‌های خونین، زمانی که جان انسان‌ها بی‌ارزش می‌شود، اختلاف در میان نیروهای چپ که به‌طرز قابل توجهی متأثر از منازعه هستند، می‌تواند گسترده‌تر و شدیدتر شود. جنگ اول جهانی و دو جنگ حاضر در خاورمیانه و اروپا، شاهد این مدعا هستند. برعکس، برای مثال در جنگ ویتنام نوعی از توافق‌نظر گسترده در محکوم کردن آمریکا در میان نیروهای ضدجنگ وجود داشت. جنگ نسل‌کشی اسرائیل بر علیه مردم فلسطین با توجه بر اهمیت مبارزه‌ی مردم فلسطین که به لحاظ تاریخی جایگاه ویژه‌ای در میان همه جناح‌های مختلف سیاسی ایران داشته و دارد، و مسلماً - همچون نمونه ویتنام - یک مورد مهم استثنایی است. در گذشته که مخالفان مارکسیست و اسلام‌گرای سلطنت پهلوی در کنار مبارزان فلسطینی بر علیه اشغال فلسطین می‌جنگیدند، با توجه به رابطه‌ی دوستانه‌ی رژیم سلطنتی با دولت اسرائیل، اختلاف زیادی در این مورد وجود نداشت. اما پس از انقلاب بهمن و دشمنی جمهوری اسلامی با اسرائیل و «فلسطینیزه» شدن سیاست خارجی ایران موضوع تلفیق مبارزه بر علیه استبداد و دفاع از مبارزه‌ی مردم فلسطین، بسیار غامض‌تر شد. از آن‌جا که در چند دهه‌ی اخیر نیروهای سکولار در جنبش فلسطین بسیار تضعیف شده و نارضایتی از حکومت در ایران بیداد می‌کند، اختلافات سیاسی ابعاد تازه‌ای به خود گرفته است. افزون بر آن در گذشته در مورد نقش آمریکا و کشورهای مهم اروپایی در منازعه‌ی مزبور و مبارزه‌ی ضدامپریالیستی اختلاف‌چندانی وجود نداشت، در حالی که امروز تنش در این امر در میان چپ‌گرایان بسیار زیاد است. مسلماً جنگ وحشیانه‌ی اسرائیل بر علیه مردم فلسطین، وسعت فاجعه، و نیز سابقه‌ی طولانی دفاع از جنبش فلسطین، موجب رشد جنبش ضدجنگ در جهان شده است، ولی متأسفانه صدای جنبش ضدجنگ در جهان در خیابان‌ها، پس از شکست این جنبش در جنگ عراق، در حد مطلوبی نیست.

اما چرا زمانی که اکثر چپ‌گرایان در مورد محکوم کردن اسرائیل اختلافی ندارند، اعلامیه‌ها، دادخواست‌ها، بیانیه‌های مختلفی صادر و در کارزارهای متفاوتی بر علیه

جنگ در جنگ

جنگ اسرائیل شرکت می‌کنند، و در عین حال به بیانیه‌ها و اعلامیه‌های دیگران در همین عرصه می‌تازند؟ این نوشته تأملی بر پیامدهای بعدی بیانیه جمعی «نه به جنگ، نه به جمهوری اسلامی» (بیانیه‌ی جمعی، ۱۴۰۳) و [فراخوان جمعی «علیه نظم "نوین" تحمیلی بر خاورمیانه»](#) (فراخوان جمعی، ۱۴۰۳) دارد. در واقع، قصد این نوشته، قبل از هر چیز پرداختن به پدیده‌ی بیانیه‌نویسی‌های اینترنتی و پیامدهای مختلف آن است، اما بدون پرداختن به حوادث جنگ اخیر، ورود به این موضوع انتزاعی خواهد بود. مسلماً اکنون سقوط رژیم اسد بر موضوع فلسطین سایه انداخته است و طرح برخی از مسائل را از دستور روز خارج کرده، اما هدف این مقاله به‌هیچ‌وجه پرداختن به مسئله‌ی فلسطین نیست، بلکه نشان دادن این پدیده است که چرا در موضوعی که ظاهراً اختلافی نیست، همچنان اختلاف وجود دارد.

لازم است در همین زمینه متذکر شد که اگرچه این نوشته نسبت به بیانیه، فراخوان یا برخی از نوشته‌های دوستان در همین خصوص، در مواردی لحنی انتقادی دارد، اما این قلم به‌هیچ‌وجه قصد کوچک شمردن تلاش‌های بسیاری از دوستان برای رسیدن به اهداف انسان‌دوستانه را نداشته و بر آنها ارج می‌گذارد. هدف، قبل از هر چیز یافتن راه‌های موثرتر برای پیشبرد این مقاصد است و نه خرده‌گیری. نکته‌ی دیگر آن که با گذشت نزدیک به دو ماه، بیانیه و فراخوان همچنان موضوع مناسبی برای هدف اصلی مقاله هستند و از این طریق امکان طرح مسائل عمومی‌تر وجود دارد، ضمن آن که متأسفانه جنگ همچنان در اشکال متفاوتی ادامه دارد و بسیاری از مسائل مطروحه در این نوشته در کمال ناباوری به قوت خود باقی هستند. مقاله به خاطر طولانی بودن به چند بخش تقسیم می‌شود.

جنگ در جنگ

بیانیه‌ی جمعی (از این به بعد بیانیه) منتشره در ۱۴ مهرماه ۱۴۰۳ (۵ اکتبر ۲۰۲۴) به چند نکته اشاره می‌کند: یک‌سالگی «حمله‌ی تروریستی حماس به اسرائیل»، «بمباران یک‌ساله‌ی مردم غزه»، «احتمال جنگ ایران و اسرائیل»، اجتناب از «حمایت از هر سوی درگیر» در جنگ و دفاع از «صدای سومی» که «با جنگ‌طلبی و

جنگ افروزی هر دو سوی این درگیری» مخالفت می‌کند. بیانیه به «بنیادگرایان حاکم بر ایران» و «دعای بنیادگرایان اسرائیلی برای تحمیل «نظم نوین در خاورمیانه» حمله، و از سازمان ملل و نیروهای عضو و سازمان‌های مدنی می‌خواهد که آتش جنگ را خاموش نمایند. (بیانیه‌ی جمعی، ۱۴۰۳). در مرحله‌ی اول، بیانیه به امضای ۷۵ نفر از فعالین سیاسی محدود شد، سپس در مرحله‌ی دوم عده‌ی بیشتری آن را امضا کردند و در نهایت قرار بود که آن به شکل دادخواست یا کارزار (پتیشن)، برای امضای همگانی در اختیار عموم قرار گیرد. درخواست اصلی بیانیه از سازمان ملل و نهادهای حقوق بشری، دولت‌ها و مردم صلح‌جو «در ایران و اسرائیل و منطقه و جهان» بود. به جز زبان فارسی و انگلیسی، قرار بود بیانیه به زبان‌های اسپانیایی، فرانسه و آلمانی ترجمه شود. اما ظاهراً تلاشی برای ترجمه به زبان عربی یا عبری صورت نگرفت، هرچند که مردم صلح‌جوی اسرائیل صریحاً مورد خطاب آن قرار گرفتند. بیانیه مستقیماً «مردم صلح‌جوی» فلسطین را مورد خطاب قرار نمی‌دهد. از تعداد نهایی امضاکنندگان اطلاعی در دست نیست اما تلویزیون «جمهوری ایران» از امضای بیش از ۶۰۰ نفر یاد کرد.

بیانیه به‌طور نسبتاً صریح از چند جنگ آشکار اما مجزا نام می‌برد: جنگ اسرائیل و مردم فلسطین، اسرائیل و لبنان و ایران و اسرائیل. اما در واقع جنگ دیگری است که در بیانیه حضوری ملموس اما ناآشکار دارد. جنگ مردم ایران با «بنیادگرایان حاکم». بیانیه از «بنیادگرایان اسرائیلی» یاد می‌کند ولی در گفت‌وگوها و نوشته‌های بعدی طرفداران بیانیه، کم‌تر اثری از آن دیده می‌شود. در آثار متعدد و متنوع امضاکنندگان گفته می‌شود که نمی‌توان بدون اعتقاد به گذار از جمهوری اسلامی طرفدار پایان جنگ در منطقه بود. از این‌رو طرفداران آن نتیجه می‌گیرند صرف مخالفت با جنگ، نمی‌تواند موجب بسیج افکار عمومی ایرانیان و جهانیان گردد و فقط هنگامی که این مخالفت با گذار از جمهوری اسلامی تلفیق شود، امکان بسیج گسترده‌ی مردم بوجود می‌آید. طبعاً در میان امضاکنندگان اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد. مثلاً محمدرضا نیکفر در دفاع از خود از بیانیه، از «نسل‌کشی آشکار» نام می‌برد (نیکفر، ۱۴۰۳) در حالی که بیانیه موضوع نسل‌کشی را فقط با ارجاع به نظر «بسیاری از مدافعان حقوق بشر و کارشناسان» مطرح می‌کند. آتنا دائمی در تبلیغ بیانیه، در پستی در شبکه‌ی ایکس نوشت، مبارزه‌ی

جنگ در جنگ

مردم ایران در مبارزه با «حکومت استبدادی و... نداشتن چشم‌اندازی روشن از آینده؛ مردم را به ستوه آورده است. و اکنون، پس از سال‌ها تهدید جنگ نیز به این فهرست اضافه شده... است» او نامی از فلسطین، غزه در پست طولانی خود نمی‌برد بلکه اعلام می‌کند «هدف این مبارزه نه تنها سرنگونی جمهوری اسلامی، بلکه ساختن جامعه‌ای مبتنی بر دموکراسی، حقوق بشر و آزادی است» تا از این طریق به «صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز با جهان دست یابیم». بنابراین مسئله‌ی اصلی او مانند بسیاری از دیگر امضاکنندگان، نه غزه و فلسطین بلکه وضعیت ایران است.

اما واکنش‌ها چه بود؟ در جناح راست، کسانی چون رامین احمدی، هم «نه به جنگ» و هم «نه به جمهوری اسلامی» از سوی «روشنفکران» که «با اتخاذ یک سری مواضع شیک... با آنها جلوی دوربین عکس» می‌گیرند را بی‌ارزش و «مفت» خواند. (احمدی، ۱۴۰۳) از نظر احمدی جمهوری اسلامی چهل سال است که به مردم اعلان جنگ کرده، در حالی که بیانیه به این جنگ کاری ندارد. از سوی دیگر رضا فانی یزدی در «اخبار روز» بیانیه را به این خاطر که به عدم توازن دو طرف اصلی جنگ، یعنی اسرائیل و فلسطین توجه ندارد، و «با تأکید بیشتر بر نقش ایران و حماس و حزب‌الله و دیگر نیروهای مقاومت در جنگی که اسرائیل به‌راه انداخته است به جای محکومیت جنایتکار، قربانیان این فاجعه‌ی بشری را هدف گرفته‌اند» مورد انتقاد قرار داد. وی همچنین یادآوری می‌کند که «جمهوری اسلامی یک طرف جنگ نبوده و نیست.» (فانی یزدی، ۱۴۰۳) او همچنین معتقد است افرادی از چپ‌گرایان امضای خود را در کنار امضای کسانی گذاشته‌اند که در گذشته خواهان «حمله‌ی نظامی به لیبی شدند.» اسفندیار طبری در نقد گفتمان کارزار «نه به جنگ» نوشت که «کارزار «نه به جنگ» در شرایط کنونی... به نفع رژیم جمهوری اسلامی است. این کارزار هدف خیزش انقلابی مهسا، سرنگونی جمهوری اسلامی را زیر سایه می‌برد. شعار جنبش مهسا «نه به جمهوری اسلامی» است. جمهوری اسلامی جنگ نمی‌کند، زیرا می‌داند که پتانسیل و توان مقاومت علیه اسرائیل را ندارد... اسرائیل می‌داند که حمله‌ی نظامی می‌تواند رژیم را به اهداف خود برساند» (طبری، ۱۴۰۳) عبدالستار دوشوکی ضمن رد «دلواپسی» امضاکنندگان، نتیجه می‌گیرد که «به نوعی از حماس و جهاد اسلامی و حزب‌الله و

جمهوری اسلامی دفاع غیرمستقیم کرده‌اند.» (دوشوکی، ۱۴۰۳) حزب کار (توفان) نیز بیانیه را «ارتجاعی» و «صهیونیسم‌پسند» خواند. نوشته‌های دیگری نیز در نقد بیانیه منتشر شده است، که نیازی به ورود به آنها در اینجا نیست.

این کارزار یادآور کارزار سیاسی دیگری به نام «نه به جمهوری اسلامی» در ماه مارس ۲۰۲۱ بود که از جانب ۱۴۰۰ نفر از مخالفان رژیم حمایت شد و نیروهای طرفدار سلطنت از حامیان اصلی آن بودند،^۱ اما از آنجا که بسیاری از سلطنت‌طلبان و نیز برخی از نیروهای لیبرال و چپ که در گذشته طرفدار کارزار «نه به جمهوری اسلامی» بودند، امروز از اسرائیل حمایت می‌کنند (البته استثنا هم وجود دارد)^۲ از نظر آنها هر موضع‌گیری بر علیه اسرائیل عملاً موضع‌گیری به نفع جمهوری اسلامی، حماس و حزب‌الله است، از این رو هر تلاشی از این دست پیشاپیش محکوم است. در جبهه مقابل، در جبهه‌ی چپ کسانی وجود دارند که معتقدند «جمهوری اسلامی یک طرف جنگ نبوده و نیست» و در جنگ نابرابر کنونی، باید با جنایات اسرائیل برخورد کرد. جنگ کنونی فقط یک طرف دارد و آن طرف اسرائیل است. ولی بیانیه با طرح «حمله‌ی تروریستی حماس به اسرائیل» و نقش «بنیادگرایی» و «جنگ‌طلبی نیروهای مقاومت» عملاً نقش اسرائیل را به‌عنوان «جنایتکار اصلی» پنهان می‌کند. در نتیجه، طرفداران بیانیه به‌راحتی استدلال می‌کنند که ما «صدای نیروی سوم» هستیم زیرا «موضع ما» در برابر «دو موضع دیگر» قرار دارد. آیا چنین است؟ آیا طرفداری از صلح موضع سوم است؟ آیا محکوم کردن جنگ و جنگ‌افروزی موضع سوم است؟ نیکفر یکی از معروف‌ترین امضاکنندگان بیانیه، در توضیح بیانیه می‌نویسد: «ما می‌گوییم "صلح" و آن طرف می‌گوید "جنگ"» (نیکفر، ۱۴۰۳). اگر این جوهر و کنه بیانیه باشد، «صدای سوم» معنی ندارد. اگر بیانیه با هدف پایان جنگ نوشته شده است، و طرفدار جمع کردن همه‌ی مخالفین جنگ کنونی با هر عقیده و مرامی باشد، آنگاه تاکید بر موضع سوم بی‌معنی است. تنها اگر قصد جمع کردن نیروهای دموکراتیک مخالف جمهوری اسلامی است، آنگاه موضع سوم معنی می‌یابد. آیا نمی‌توان هر دو بود و در دو کارزار مختلف مبارزه کرد؟ مسلماً می‌توان. اما این نکته‌ای است که این قلم امیدوار است بتواند در طی این نوشتار موضع خود را توضیح دهد.

به هنگام طرح موضع سوم باید به طور مشخص و واضح پرسش اصلی را مطرح کرد. قطعاً مواضع گوناگونی در برخورد با جمهوری اسلامی وجود دارد، اما این موضوع خارج از این بحث است. کشورهای مختلف که به نوعی درگیر جنگ اسرائیل و فلسطین هستند، سعی دارند تا مواضع خود را متفاوت از دیگران نشان دهند، و مسلماً طیفی از مواضع وجود دارد، اما در نهایت باید به این پرسش ساده بدون اما و اگر پاسخ دهند: آیا کشتار هزاران کودک، زن و مرد بیگناه جنایت است یا نه؟ آیا استفاده از سلاح گرسنگی به منظور کشتار، و فراری دادن هزاران نفر از خانه و کاشانه‌ی خود در طی یک سال گذشته در این ابعاد باورنکردنی چیزی به جز نسل‌کشی است؟ طبعاً همیشه شرایط ویژه وجود دارد اما در پایان به هنگام برخورد با مسئله‌ی مرگ و زندگی افراد، کشتن افراد بی‌گناه نام دیگری به جز جنایت ندارد. درست به همین خاطر هنگامی که نیروهای فلسطینی **افراد غیر نظامی** اسرائیلی را در هفت اکتبر به قتل رساندند مرتکب جنایت شدند و همین موضوع در مورد اسرائیل و جنایات آن صادق است. واژه‌ی تروریسم در نیم‌قرن گذشته و به‌ویژه قرن حاضر معنای خود را از دست داده است^۳ همین امر تا حد کم‌تری در مورد نسل‌کشی صادق است با این حال نیروهای چپ نباید فقط به این خاطر که اسرائیل در هیچ دادگاهی صریحاً محکوم به نسل‌کشی نشده است،^۴ باید از چنین واژه‌های پرهیز نمود، نیز ربطی به مبارزه سیاسی ندارد و جای آن فقط در کتاب‌های درسی است. این یک واقعه‌ی تاریخی مربوط به صد سال پیش نیست بلکه در جلو چشمان همه‌ی ما صورت گرفته و می‌گیرد. بسیاری از یهودیان آگاه با بینش‌های متفاوت آن را نسل‌کشی می‌خوانند و باید از آنها آموخت. از آن‌جا که دولت اسرائیل نسبت به استفاده از این واژه حساسیت ویژه‌ای دارد، باید به‌طور صریح و روشن از آن استفاده کرد. موضع چپ در مسئله‌ی جنگ و صلح بین کشورها و منازعات منطقه‌ای و جهانی کنونی هیچ چیزی به جز صلح نیست. مسلماً این یک موضع ایده‌آلیستی است اما این تنها موضع درست در جنگ کنونی است. هنگامی که در این جنگ کثیف چپ سعی کند بین بد و بدتر، هزاران گزینه تعیین کند، نمی‌تواند هیچ نیرویی را بسیج کند. بنابراین اگر قصد بیانیه، نه دفاع از مواضع ارتجاعی حماس و یا حتی ساف و نه جانبداری از تز «اسرائیل حق دفاع از خود تحت هر شرایطی را دارد»

باشد، آن‌گاه این را می‌توان موضع سوم خطاب کرد. اگر بیانیه می‌خواهد اعلام کند که نه طرفدار نابودی کشور اسرائیل توسط نیروهای ارتجاعی اسلامی است و نه طرفدار «نظم نوین» راستگرایان صهیونیست، آن‌گاه این یک موضع سوم است. اما در پاسخ به مسئله‌ی کشتار بیگناهان موضع سومی وجود ندارد. در این‌که در مقابل چشمان ما یک نسل‌کشی به طور آشکار صورت می‌گیرد، هیچ موضع سومی وجود ندارد. در این‌که مردم فلسطین و اسرائیل حق داشتن کشور مستقل خود را دارند، هیچ موضع سومی در شرایط کنونی وجود ندارد. آنکه فکر می‌کند می‌توان در شرایط کنونی مردم اسرائیل و فلسطین را تحت یک کشور مستقل گرد آورد، یا توانایی دیدن واقعیات موجود را ندارد و یا آن‌که خواهان حذف عملی مردم این یا آن کشور به اشکال متفاوت است. گفته می‌شود که دفاع از موضع سوم سخت است. امروز بسیاری از کشورها خود را پشت موضع سوم در جنگ جاری پنهان کرده‌اند، اما در واقع آتش‌بیار معرکه هستند. درست به همین خاطر باید پرسش‌های دقیق مطرح کرد و به پرسش‌های مطروحه پاسخ داد.

فراخوان جمعی

یک هفته بعد از انتشار بیانیه، فراخوان جمعی با عنوان «علیه نظم "نوین" تحمیلی بر خاورمیانه» (از این پس، فراخوان) از سوی «جمعی متکثر از ایرانیان داخل و خارج کشور» منتشر شد. فراخوان در بند دوم «از تجاوز نسل‌کشانه‌ی اسرائیل به مردم فلسطین... قشون‌کشی به لبنان، حملات به یمن و سوریه و هرگونه اقدام نظامی علیه ایران اعلام انزجار» می‌کند. مسلماً باید جنگ و گسترش عملیات نظامی در منطقه را محکوم کرد، اما هم‌ردیف قرار دادن کشتار مردم فلسطین و مبارزه برای آزادی فلسطین و جنگ موشکی اسرائیل و ایران و یا یمن شبهات زیادی ایجاد می‌کند. آیا هدف نویسندگان دفاع از حقوق مردم فلسطین و صلح پایدار در منطقه‌ی مصیبت‌زده‌ی خاورمیانه، برای آن است که یهودیان و فلسطینیان بتوانند در آرامش در کنار یکدیگر زندگی کنند، و یا محکوم کردن اسرائیل برای هر اقدامی است؟ زیرا منازعه‌ی ایران و

اسرائیل از عیار دیگر نیست و در این منازعه باید رفتار دو طرف و احتمال گسترش جنگ را به طور جداگانه مورد بررسی قرار داد و نه آن که آنها را هم‌سنگ دانست. در فراخوان به تاریخ جنبش صهیونیسم، تنش‌ها و بحران‌های منطقه خاورمیانه و «رؤیای نظم نوین» در مقابله با «دستاوردهای جنبش‌های مردمی در منطقه» اشاره می‌کند و دولت‌های غربی را به «کشتار و نابودی نیروهای سکولار و چپ» و تقویت نیروهای افراطی و نیز «نابودسازی مقاومت‌های مدنی [که] به برآمدن مدل‌های اسلامی مانند اخوان المسلمین، حماس و حزب‌الله» انجامید متهم می‌کند. از نظر نویسندگان فراخوان، جنبش‌های اسلامی مذکور «در وضعیت فعلی واپسین دیوار باقی‌مانده را برابر دست‌اندازی صهیونیست‌ها تشکیل داده‌اند». بیانیه نتیجه می‌گیرد «سکوت روشنفکران، دانشگاهیان و فعالان اجتماعی - چه به دلیل ناباوری و بهت‌زدگی در برابر» جنایات اخیر، «چه به سبب نگرانی از هم‌سویی با سیاست‌های داخلی و خارجی حکومت ایران، چه در راستای اجتناب از مجادله با "شعبان بی‌مخ" های دوران یا چه ناشی از میل خودویرانگری کین‌توزانه از سر استیصال باشد - راه به خطاهای تحلیلی جبران‌ناپذیر تاریخی و خطر وجودی برگشت‌ناپذیر خواهد برد». در خاتمه اعلام می‌شود که «مخاطبان نهایی» فراخوان ایرانیان نبوده و متن فراخوان به انگلیسی، عربی و ترکی ترجمه شده و از آن برای رساندن «پیام ضد جنگ و ضد نسل‌کشی به رسانه‌های غرب و افکار عمومی» استفاده خواهد شد. فراخوان نکته‌ی آخر را دلیل عدم پرداختن به مسائل داخلی اعلام می‌کند. (فراخوان، ۱۴۰۳). در زمان نوشتن این مقاله بیش از ۱۶۰۰ نفر فراخوان را امضا کرده بودند.

از متن فراخوان می‌توان دو برداشت متفاوت را داشت. از آن‌جا که بخش اعظم فراخوان به مسئله‌ی اسرائیل و فلسطین می‌پردازد، می‌توان دغدغه‌ی اصلی فراخوان را این موضوع قلمداد کرد هر چند که مسئله‌ی حمله به ایران نیز مطرح می‌شود. یا این که بالعکس، دغدغه‌ی اصلی نویسندگان را جنگ اسرائیل و ایران تلقی کرد که در بستر اختلاف بر سر مسئله‌ی فلسطین ممکن است شکل خطرناکی به خود گیرد، در این صورت این موضوع با توجه به متن همخوانی آشکاری ندارد. اکثر نقدهای صورت‌گرفته از فراخوان، نیز به یکی از این دو موضوع می‌پردازند.

یکی از اولین نقدها از سوی کارگاه دیالکتیک تحت عنوان «هیچ نظمی در خلاء زاده نمی‌شود» مطرح شد. در نقد مزبور، ضمن تأیید بسیاری از نکات مطروحه در فراخوان، عنوان می‌شود که بیانیه فقط به «شر بزرگ‌تر» یعنی اسرائیل پرداخته و در مورد نقش مخرب جمهوری اسلامی و «محور مقاومت» سکوت کرده است. در آن از جمله گفته می‌شود «نقد ما بر بیانیه به‌هیچ‌رو ناظر بر آن نیست که تهیه‌کنندگان متن یا امضا کنندگان متن به نکته‌ی فوق باور ندارند، بلکه از دید ما تفکیک و اولویت‌بندی‌ای که این متن بر اساس آن تنها یک سوپه‌ی ماجرا (شر بزرگ‌تر) را برجسته کرده است، هم به لحاظ روش‌شناسی تحلیل تاریخی و هم به لحاظ سیاسی نادرست و زیان‌بار است.» نویسندگان کارگاه دیالکتیک نیز معتقد به «جبهه‌ی سوم هستند و نتیجه می‌گیرند «بیانیه قادر نیست به مخاطبانش نشان دهد که چرا ایستادگی در برابر استعمارگری جنگ‌طلبانه‌ی دولت اسرائیل (و در همبستگی فعال با آرمان فلسطین) به شیوه‌ای درونی پیوند دارد با پیکار علیه دستگاه سلطه و ستم حاکم بر ایران و این که ما مجبور نیستیم در یکی از دو جبهه‌ی مسلط بایستیم» همچنین بیانیه اعلام می‌کند که تاریخ حمایت از فلسطین به دو دوره تقسیم می‌شود قبل و بعد از پیدایش جمهوری اسلامی. پس از «اسلامیزه‌شدن فزاینده‌ی جنبش مقاومت فلسطین... حمایت و همبستگی با فلسطین دشوارتر شد» (کارگاه دیالکتیک، ۱۴۰۳) بنابراین اگرچه نقطه‌ی آغاز نقد مزبور مبارزه بر علیه «منطق دوگانه‌ساز مسلط» است در نهایت به این نتیجه می‌رسد هر موضعی در مورد مسئله‌ی فلسطین بدون حمله به جمهوری اسلامی، در واقع طرفداری از جمهوری اسلامی است. مشکل از آن‌جا شروع می‌شود که «کارگاه دیالکتیک» و منتقدان دیگر بر این نکته تأکید دارند که حمایت و همبستگی با فلسطین یا صلح در جنگ بین اسرائیل و فلسطین به «شیوه‌ای درونی» با سرنوشت جمهوری اسلامی پیوند دارد.

دوست بسیار عزیز این قلم، بهزاد کریمی در مقاله‌ای در دفاع از بیانیه نکات مهمی را مطرح می‌سازد اما منتقد این موضوع است که در فراخوان بایستی به سیاست داخلی و «جمهوری اسلامی» پرداخته می‌شد. تمرکز اصلی کریمی بر این نکته قرار دارد که «جوهر» اصلی فراخوان «مسئله‌ی بود و نبود ایران در میان است و لذا فراخواندن به

بیداری حس ملی برای "جنگ میهنی" احتمالی ضرورت دارد. این تبیین، در زمینه‌ی انگیزه‌ی اسرائیل از "حمله‌ی" مفروض به ایران حرفی جز شعار و گمان ندارد و هیچ هم روشن نمی‌کند که ربط سیاست توسعه‌طلبانه‌ی فرات تا نیل با تجاوز آن به خاک ایران چیست تا فراخوان به آمادگی برای دفاع میهنی توجیه پذیرد؟» (کریمی، ۱۴۰۳). ایوب رحمانی نیز در مقاله‌ی «فراخوان جمعی علیه نظم نوین - ادعای نام‌های از منظر محور مقاومت»، محور اصلی انتقاد خود را عدم پرداختن فراخوان به مسائل داخلی ایران قرار می‌دهد. چند نوشتار دیگر در اخبار روز نیز کم‌وبیش از همین موضع به نقد فراخوان پرداخته‌اند.

احمد پورمندی نیز فراخوان را مظهر «آشکار و پنهان» «محور مقاومت» می‌خواند و انتقاد خود را متوجه این نکته می‌کند که فراخوان «اسرائیل را فاشیست، جعلی و اشغالگر دانسته، صهیونیسم را چیزی بدتر از نازیسم و فاشیسم» می‌پندارد. او همچنین معتقد است که فراخوان درک درستی از «نظم نوین» ندارد و از این رو به تعریف احمد زیدآبادی از «نظم نوین» بسنده می‌کند تا تضاد درک فراخوان و واقعیت «نظم نوین» مشخص شود. پورمندی معتقد است که فراخوان «فقط اسرائیل‌ستیز نیست، بلکه با کمال تاسف و در اوج ناباروری "یهودستیز" است.» و نشانه‌ی بارز آن استناد به گفته‌ی شلومو سند در مورد شکل‌گیری اسرائیل است. پورمندی در نهایت گفته‌های سند را در مقابل درک یووال هراری از صهیونیسم به مثابه «جنبش ملی یهودیان» قرار می‌دهد. از نظر هراری امروز هویت اسرائیل «در خطر است».^۵ پورمندی نتیجه می‌گیرد که فراخوان «در برخورد با صهیونیسم... از آب‌شخور چپ سنتی ورشکسته و اسلام یهودستیز اخوان‌المسلمین و خمینی آب می‌نوشد و درست در شرایطی که نیروهای میانه‌رو لیبرال اسرائیل برای حفظ هویت کثرت‌گرا و صلح‌جوی کشور خود در مقابل تهاجم حزب‌اللهی‌های یهود، به سنگر صهیونیسم پناه می‌برند، نویسندگان کاری می‌کنند که این سنگر هم به‌دست بنیادگرایان فتح شود» (پورمندی، ۱۴۰۳)

در این جا لازم است با توجه به درک‌های متفاوت از «نظم نوین»، قبل از هر چیز در مورد آن لحظه‌ای تأمل کرد.

تغییر استراتژی

گفتار «نظم نوین» در خاورمیانه سابقه‌ی طولانی دارد. در سال ۱۹۸۲ آریل شارون بر این باور بود که با حمله به لبنان، در هم شکستن سازمان آزادی‌بخش فلسطین در لبنان و سپردن قدرت به مسیحیان مارونی «نظم نوینی» در خاورمیانه برقرار شده و امنیت اسرائیل تأمین می‌گردد. یک دهه بعد به هنگام توافق بر سر پیمان اسلو در سال ۱۹۹۳، شیمون پرز وعده‌ی یک نظم جدید در خاورمیانه‌ی نو را داد. بعد از حملات یازده سپتامبر جورج بوش، گسترش دموکراسی در خاورمیانه از طریق «رژیم چنج» را اعلام کرد. افغانستان و عراق، آزمایشگاه ایجاد یک دموکراسی طرفدار غرب از طریق مداخله‌ی نظامی گشتند. در دوران ریاست‌جمهوری دونالد ترامپ «پیمان ابراهیم»، وعده‌ی «نظم جدید» در خاورمیانه را داد. و در نهایت در جنگ خانمان‌سوز اخیر در خاورمیانه، اسرائیل وعده‌ی «نظم نوین» را می‌دهد. اما نتیجه‌ی این وعده‌ها چه بود؟

جنگ اسرائیل در لبنان بسیار طولانی شد. ساف لبنان را ترک کرد اما حکومت مسیحیان مارونی با ترور بشیر جمیل شروع شد و به دنبال آن کشتار صبرا و شتیلا توسط میلیشیا‌ی مسیحی به وقوع پیوست و آریل شارون به‌عنوان وزیر دفاع مجبور به استعفا گشت. سازمان آزادی‌بخش فلسطین مضمحل نشد. پیمان اسلو موجب امیدواری زیادی گشت، کمی پس از آن دشمنان دیروز، اسحاق رابین، شیمون پرز و یاسر عرفات جایزه‌ی صلح نوبل را بردند اما به‌زودی اسحاق رابین به قتل رسید و توافقات پیمان اسلو به اجرا در نیامد. پس از اجلاس کمپ دیوید و بازدید آریل شارون از محوطه‌ی الاقصی در اورشلیم، انتفاضه‌ی دوم به‌وقوع پیوست. صحنه‌ی خروج سربازان آمریکایی از افغانستان و هلله‌ی شادی نیروهای طالبان نیازی به تفسیر ندارد. اما قضاوت در مورد سرنوشت پیمان ابراهیم هنوز زود است و باید در مورد آن تأمل بیشتری نمود.

پس از موفقیت‌های اقتصادی چین و گسترش نفوذ سیاسی آن، ایالات متحده در زمان اوباما سیاست «چرخش به آسیا» را تدوین کرد. در عین حال آن کشور نیاز داشت بعد از شکست سیاست «رژیم چنج» خود در خاورمیانه، تا حد ممکن خود را از خاورمیانه دور سازد. اما نه به این معنا که منطقه را بلافاصله ترک کند بلکه هدف ایجاد مدلی بود که نظارت از راه دور را جایگزین مداخله‌ی مستقیم نماید. ولی چنین مدلی

به یک توافق امنیتی نیاز داشت که ضمن تقویت دوستان آمریکا، نفوذ رژیم‌های ناسازگاری چون ایران در منطقه را کاهش دهد. در دوران زمامداری دونالد ترامپ بر پایه‌ی چنین مدلی پیمان ابراهیم طرح‌ریزی شد و در سال ۲۰۲۰ چند کشور عربی به عادی‌سازی روابط خود با اسرائیل پرداختند. ایالات متحده در منطقه حضور نظامی سنگینی دارد اما خواهان آن است که تعادل قدرت منطقه را حتی در زمان عدم حضور یا حضور کمتر خود، حفظ کند. به‌جز مسئله‌ی پایگاه‌های نظامی، ادامه‌ی فروش اسلحه، امنیت فروش نفت از دیگر عناصر چنین استراتژی‌ای است. در این میان همکاری کشورهای عربی و اسرائیل و تکیه بر صنایع روبه‌رشد نظامی و فنی اسرائیل در این معادله اهمیت زیادی دارد. ایالات متحده فناوری‌های پیچیده خود را در اختیار اسرائیل قرار می‌دهد و با ایجاد یک شبکه‌ی نظامی متراکم در میان دوستان خود در منطقه، افزایش فروش اسلحه و دادن مشاوره‌ی فنی و نظامی، پرسنل خود در منطقه را کاهش داده و می‌تواند توجه خود را متوجه آسیای دور نماید. بنا به گفته‌ی اسلی بالی در واقع ایالات متحده، پیمانی را که بر پایه‌ی جنگ ساخته شده است به‌عنوان پیمان صلح معرفی می‌کند. زیرا دیپلماسی ارائه شده در واقع فروش تسلیحات آمریکایی و حمایت از رژیم‌های خودکامه در سرکوب مردم و دفاع از منافع آمریکا در منطقه را به‌عنوان طرح صلح بین اعراب و اسرائیل معرفی می‌کند. (۲۰۲۲، الینسون، بالی، مکمانوس)

برخلاف وعده‌ی دموکراسی به هنگام مداخله‌ی نظامی آمریکا در خاورمیانه، در پیمان ابراهیم دیگر حتی طرح چنین شعاری موجب تمسخر همگان می‌شود. هنگامی که در سال ۲۰۲۲ در نشست نقب در اسرائیل، وزرای خارجی این پیمان یعنی امارات متحده عربی، بحرین، مصر و مراکش و اسرائیل گرد هم آمدند، معلوم شد که برخی از کشورهای ارتجاعی منطقه که پاسدار استبداد در منطقه‌اند حاضر به همکاری با اسرائیل هستند. به گفته‌ی جیمی الینسون مدرس ارشد سیاست و روابط بین‌الملل در ادینبورگ، «این محور ارتجاعی با ایالات متحده همسو است اما مطیع آن نیست». (الینسون، بالی، مکمانوس ۲۰۲۲)

هر کدام از این کشورها دلایل ویژه‌ای برای پیوستن به پیمان مزبور داشتند، مثلاً امارات متحده عربی سال‌ها در انتظار خرید هواپیماهای F-35 بود، اما امکان خرید آنها

به خاطر مخالفت اسرائیل و هوادارانش در ایالات متحده بدون عادی کردن روابط امارات با اسرائیل وجود نداشت. مراکش از سال ۱۹۷۵ صحرای غربی را اشغال کرده بود. ایالات متحده صحرای غربی را به عنوان بخشی از آن کشور، در قبال عادی سازی روابط خود با اسرائیل، به رسمیت شناخت. سودان توانست با عادی کردن روابط خود با اسرائیل از فهرست تحریم آمریکا خارج شود. از طرف دیگر کشوری چون امارات متحده عربی سیاست خود را بر پایه‌ی جذب کثیف‌ترین سرمایه‌های خارجی و نیز محو فاصله بین تجارت، دیپلماسی و امنیت قرار داده است. شرکت دولتی «سرمایه‌گذاری مبادله» (Mubadala Capital) یکی از سرمایه‌گذاران در شرکت «ان اس او» است که بدافزار جاسوسی پگاسوس را تولید می‌کند. مأموران امنیتی امارات متحده جاسوس‌افزار پگاسوس را در دو تلفن حنان العتر نامزد جمال خاشقجی که بعداً توسط مأموران امنیتی عربستان به قتل رسید را نصب کرده بودند.

نکته‌ی مهمی را باید در نظر داشت که متحدان آمریکا در منطقه، دست‌نشانندگان آن کشور نیستند. عربستان افزایش تولید نفت خود به درخواست بایدن را عملاً رد کرد. اکثر کشورها روابط خود را با روسیه حفظ کردند و حاضر به محکوم کردن روسیه به خاطر جنگ اوکراین نشدند. علاوه بر این، بلوک کشورهای عربی اختلافات زیادی در درون خود دارند مثلاً یکی از این اختلافات در مورد همکاری با اخوان المسلمین است. بنا به گفته‌ی الکساندر وارد خبرنگار پلیتیکو، دموکرات‌ها پس از شکست خود در سال ۲۰۱۶، افرادی چون جیک سولیوان را مسئول تدوین استراتژی سیاست خارجی جدید خود نمودند. این سیاست در دو شعار کلیدی دموکرات‌ها در چند سال گذشته بازتاب یافت. اول، «سیاست خارجی برای طبقه‌ی متوسط». ایده‌ی اصلی چنین شعاری این بود که دموکرات‌ها در عرصه‌ی سیاست خارجی اهدافی را دنبال می‌کنند که دارای منافع قابل‌لمسی برای مردم عادی آمریکا باشد. خروج از افغانستان یکی از مصادیق این سیاست بود. توضیح دموکرات‌ها در این زمینه ساده بود: چرا پولی را که باید صرف سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌های کشور نمود در جنگی که در آن هیچ پیروزی وجود نداد، خرج کرد؟ شعار دوم آنها چنین بود: «بزرگ‌ترین چالش جهان بین اقتدارگرایی و دموکراسی قرار داشت» هدف این شعار قرار دادن ترامپ در کنار افرادی چون پوتین،

شی، کیم جونگ-اون و ویکتور اوربان بود. در واقع بایدن مایل بود تا وفاداری خود به دموکراسی را در مقابل فردی چون ترامپ پررنگ نماید. (وارد، ۲۰۲۴:۳۴). بنا به این روایت، دفاع از دموکراسی در داخل آمریکا بدون رویارویی با رهبران اقتدارگرا در خارج از کشور که برای نابودی دموکراسی تلاش می‌کنند میسر نیست.

از نظر وارد، موضع بایدن و دموکرات‌ها در مقابل روسیه بر این است که آمریکا نباید به‌عنوان یک ابرقدرت، به‌تنهایی به رویارویی با روسیه بپردازد بلکه این مقابله می‌بایستی به‌عنوان رهبر نظام جهانی، نظامی که پایه‌ی آن بر یک نظم بین‌المللی مبتنی بر قوانین است صورت گیرد. اگر پوتین پیروز شود آنگاه این به معنی کنار گذاشتن این قوانین بین‌المللی است و امکان لغزش جهان به سمت یک جنگ جهانی بزرگ وجود دارد. از سمت دیگر رقابت با چین به‌عنوان عرصه‌ی اصلی مبارزه در صدر اولویت‌های ایالات متحده قرار دارد.

ترامپ برای دستیابی هرچه سریع‌تر به طرح صلح خیالی خود کمک به فلسطینیان را قطع کرده بود اما بایدن بر این عقیده بود که مقامات فلسطینی در کرانه‌ی باختری برای اسرائیل مشکل جدی ایجاد نمی‌کردند، همچنین مزاحمت‌های حماس تا قبل از هفت اکتبر آن قدر جدی نبود که بتواند موجب کاهش نیروهای آمریکایی در منطقه شود. آمریکا نیروهایش را از افغانستان خارج کرد و تعداد نیروهای نظامی خود در عراق، کویت، اردن و عربستان سعودی را کم کرد. ایالات متحده عربستان سعودی را ترغیب کرد که به پیمان ابراهیم بپیوندد. ترامپ نشان داده بود که هم می‌توان فروش اسلحه در منطقه را به‌شدت افزایش داد و هم آن که روابط تجاری، دیپلماتیک و نظامی از طریق پیمان ابراهیم در حال توسعه بود، بنابراین بایدن طرح را ادامه داد. هدف سیاست خارجی دولت او در خاورمیانه گسترش ارتباطات سیاسی، اقتصادی و امنیتی بین متحدان آمریکا و «جلوگیری از تهدیدات ایران و گروه‌های نیابتی آن» بود.

بنا به گفته‌ی اولیور ایگلتن، این طرح از همان آغاز مشکلات جدی داشت. اول، اگر ایالات متحده منطقه را به خاطر چین ترک می‌کرد، در واقع به این کشورها اعلام می‌کرد که آنها مجبور نیستند بین ایالات متحده و چین اولویت را همیشه به ایالات متحده دهند. انتخاب چین در یک حوزه لزوماً به معنای از دست دادن حمایت آمریکا

نبود. امارات متحده با کمک چین یک پایگاه نظامی ساخت، چین در زیرساخت‌های کشورهای منطقه سرمایه‌گذاری کرد، همچنین میان ایران و عربستان میانجیگری کرد. دوم، در زمانی که ایالات متحده تصمیم گرفت حضور خود در منطقه را کم کند، در اسرائیل دست‌راستی‌ترین دولت‌ها قدرت را در دست داشتند. (ایگلتون، ۲۰۲۳) سوم، در پیمان اسرائیل جایی برای مسئله‌ی فلسطین در نظر گرفته نشده بود. فلسطین حذف شده بود. انتقال سفارت آمریکا در زمان ترامپ به اورشلیم دال بر این مدعا بود. آمریکا به این نتیجه رسیده بود که همکاری متحدان او در منطقه بدون بذل توجه به مسئله‌ی فلسطین ممکن است زیرا آنها متقاعد شده بودند که اسرائیل به این زودی‌ها نقطه‌ی پایانی بر اشغال سرزمین‌های فلسطینی نخواهد گذاشت.

از زمان ترامپ به بعد این توافق در عرصه‌ی سیاست خارجی آمریکا وجود داشت که متحد اصلی خود را در مرکز یک چارچوب امنیتی پایدار در منطقه قرار دهند، ولی کابینه‌ی دست‌راستی اسرائیل دچار همان توهمات شد که زمانی رهبران جمهوری اسلامی به آن عمیقاً باور داشتند هر چند که امروز بیشتر از لفظی آن استفاده می‌کنند: حذف رقیب. اگر در گذشته برای بسیاری از رهبران جمهوری اسلامی (اما نه همه، ماجرای مک‌فارلین شاهد این مدعاست) برای حذف اسرائیل حاضر بودند جان دهند، امروز آنها طرفدار وضعیت نه جنگ و نه صلح هستند. از زمان به قدرت رسیدن دولت دست‌راستی اسرائیل، کسانی چون اسموتریچ، بن‌گور، گالانت، نتانیاهو کمترین توانایی در اجرای این نقش را داشتند و هدف آنها وادار کردن ایالات متحده در یک جنگ ناخواسته است. در هفت اکتبر ۲۰۲۳ با حمله‌ی حماس به اسرائیل و کشتار جنایتکارانه نیروهای غیرنظامی توسط نیروهای فلسطینی بسیاری از معادلات به هم خورد.

اما ایالات متحده انتخاب خود را کرده بود. بنا بر «استاندارد دو جنگی»، آمریکا امکان جنگیدن کامل فقط با دو قدرت منطقه‌ای را دارد. برای دولت بایدن روسیه و چین اولویت اول را داشتند. (بک، ۲۰۲۴) هدف آمریکا مسلح کردن متحدان خود تا بن دندان است. زیرا اگر آمریکا اسلحه نفروشد فروشندگان دیگری وجود خواهند داشت. بنابر آنچه که گفته شد، انتخاب‌های بایدن از نظر استراتژیک و بر پایه‌ی درک دموکرات‌ها از اولویت‌های سیاسی منطقی به نظر می‌رسند. آمریکای بایدن یا ترامپ،

بسیاری از جنایات جنگی اسرائیل را نادیده گرفته و خواهد گرفت و این جمله که «اسرائیل حق دفاع از خود را دارد» هزاران بار دیگر پس از هر جنایت جنگی اسرائیل تکرار شده و می‌شود. در گذشته برای اسرائیل و رسانه‌های اصلی این امکان وجود داشت تا «اخلاق والای» سربازان اسرائیلی را در ذهن بسیاری جا بیندازند. امروز با توجه به وجود هزاران ویدئو کلیپ گوناگون، فروختن چنین روایتی سخت است. سلاح برابر دانستن صهیونیسم‌سازی با «یهودی‌ستیزی» و یا هرگونه اعتراض به دولت اسرائیل با «یهودی‌ستیزی» نیز برآیی خود را از دست داده است.

بنابراینچه گفته شد، ترامپ و بایدن دو وعده‌ی یکسان به طرفداران خود دادند: آنها تمام تلاش خود را به کار خواهند گرفت تا اقتصاد آمریکا، بزرگ‌ترین اقتصاد و نیروی نظامی آن قدرتمندترین نیروی نظامی جهان باقی بماند، اما بایدن وعده‌ی دیگری نیز داد: این که ایالات متحده رهبری اخلاقی جهان را بر عهده دارد. این نکته‌ای است که جووانی آریگی در کتاب «قرن طولانی بیستم» در مورد قدرت هژمونیک نوشت. قدرت هژمونیک «قدرتی است که با اعمال "رهبری فکری و اخلاقی" توسعه یافته باشد. چیزی که آن را از رقبای غیرهژمونیک خود متمایز می‌سازد این است که فقط هژمون می‌تواند به طرز قابل‌قبولی ادعا کند که منافع جهانی را به دور از منافع خود پیش می‌برد.» او البته متذکر می‌شود که «ادعای گروه مسلط برای نمایندگی منافع جهانی کم‌وبیش متقلبانه است»، «با این حال... تنها زمانی می‌توانیم از هژمونی صحبت کنیم که این ادعا حداقل تاحدی درست باشد و چیزی به قدرت گروه مسلط بیفزاید» (به نقل از بک، ۲۰۲۴) پس از حمایت همه‌جانبه‌ی بایدن از جنایات اسرائیل ادعای «رهبری اخلاقی» جهان از نظر همه، یک دروغ آشکار است. نتایج موضع‌گیری‌ها در مورد جنگ حاضر در شورای امنیت و سازمان ملل به‌خوبی این نکته را نشان می‌دهد. این به معنی آن نیست که برتری آمریکا در جهان خاتمه یافته است، بلکه فقط آن که ادعای «هژمونی»، به معنایی که آریگی به کار می‌برد، نمی‌تواند داشته باشد.

مشکل نویسندگان فراخوان و بیانیه به هنگام بحث در مورد «نظم نوین» نادیده گرفتن این شواهد است. «نظم نوین» متکی بر پیمان ابراهیم بسیار متفاوت از «نظم نوین» جورج بوش برای «به ارمغان آوردن دموکراسی» به «کشورهای عقب‌مانده»

خاورمیانه است. ادعای نتانیاهو برای اعمال «نظم نوین» نیز فقط یک ادعای مسخره برای پوشاندن جنایات هولناک اسرائیل است. نادیده گرفتن اختلاف بین درک رهبران آمریکا و اسرائیل از «نظم نوین» و تنها دیدن شباهت‌های «نظم نوین» کنونی و آنچه که قبلاً «نظم نوین» خوانده می‌شد، خطای بزرگی است. از سوی دیگر، پیروزی ترامپ و طرفداری او از «فشار حداکثری» بر ایران و نیز اشتیاق او برای پایان دادن به جنگ روسیه و اوکراین، ممکن است شرایط جدیدی در منطقه و به‌ویژه برای ایران فراهم آورد. حتی در چنین شرایطی نباید فراموش کرد که رهبران مختلف آمریکا حداقل تاکنون بر سر استراتژی ترک منطقه توافق داشته اما بر سر چگونگی اجرای آن اختلاف دارند. میزان این اختلاف در دوران ریاست‌جمهوری ترامپ مشخص خواهد شد.

فرزند روشنگری:

کارزارهای جمعی چه وقت کارسازند؟

نیکفر در مقاله‌ی خود در دفاع از بیانیه و در پاسخ به اعتراض منتقدین بیانیه که می‌پرسند «شما با این بیانیه چه می‌توانید کنید؟» به‌درستی پاسخ می‌دهد: «برای اینکه جنگ شود و ادامه یابد، ما لازم نیست کاری بکنیم؛ جنگ خودبه‌خود اتفاق می‌افتد؛ اما برای صلح باید کاری کرد.» (نیکفر، ۱۴۰۳). اما در واقع پرسش اصلی «چه باید کرد؟» است که این قلم نیز ادعای پاسخ آن را ندارد، اما می‌توان در مورد یک راه‌حل ساده‌ی مرسوم، اندکی تأمل نمود. امروز کارزارها، بیانیه‌ها، نامه‌های سرگشاده یکی پس از دیگری و با سرعت زیاد منتشر می‌شوند. حتی بسیاری از فعالین سیاسی نیز گاه فرصت خواندن و یا بحث‌های احتمالی کوتاه پس از انتشار یک نامه‌ی سرگشاده و یا بیانیه و ارزیابی از نتایج آنها را نمی‌یابند. با این حال، خوش‌بینی در بین برخی از طرفداران کارزارها و نیز گردانندگان سایت‌های کارزارها زیاد است.

مثلاً در سایت کارزار که «پلتفرم مستقل جمع‌آوری امضا» برای کارزارهای مختلف است، فهرست بلندبالایی از کارزارهای موفق ارائه می‌شود. در آنجا از جمله می‌توان خواند که کارزار «حمایت از دکتر پزشک‌یان، برای نجات ایران با تشکیل دولت ملی» با

بیش از نیم میلیون امضا و کارزار «درخواست کاهش خدمت سربازی» با ۶۵۹ امضا هر دو «موفق» بودند. در واقع رابطه‌ی علت و معلولی اساساً اهمیتی ندارد. مقامات مسئولی که احتمالاً حتی روح‌شان از وجود «درخواست کاهش خدمت سربازی» خبر نداشت به‌خاطر چند امضا تسلیم کارزار نشدند. در همان زمان کارزار دیگری در «اعتراض به افزایش مدت سربازی» موفق اعلام می‌شود. اینکه طول مدت خدمت سربازی به دلایل گوناگون افزایش نیافته است یک چیز است و این که چرا خدمت سربازی افزایش نیافت یک چیز دیگر. این کاملاً درست است که مدت زمان خدمت سربازی کاهش یافته و یا در مناطق مرزی و ویژه و یا برای افراد متأهل شاهد کاهش زمان خدمت هستیم، اما آیا امضای ۶۵۹ نفر در یک سایت اینترنتی باعث این تصمیم شد؟ آیا کارزار حمایت از «دولت وفاق ملی» خود معلول تصمیم سران کشور برای ایجاد چنین دولتی بود و یا برعکس این کارزار موجب فشار بر سران مملکت گشت؟ پرسش‌هایی از این دست باعث می‌شوند زمینه‌ساز طرح پرسش‌های مهم‌تری است: آیا نباید وارد هیچ کارزاری به‌خاطر انتقاداتی که می‌توان از جهات مختلف به آن وارد کرد، شد؟ آیا تورم کارزارها موجب بی‌تأثیر شدن آنها شده است؟ در این صورت چه باید کرد؟

نامه‌ی سرگشاده‌ی معروف امیل زولا در سال ۱۸۹۸ «من متهم می‌کنم...» از چند جهت برای موضوع این نوشته قابل‌تأمل است. هنگامی که آلفرد دریفوس متهم به خیانت شد^۶ برای بسیاری از سوسیالیست‌ها طرفداری از دریفوس با «دو مشکل» بزرگ همراه بود. اول او فرزند یک بورژوا و دوم، یک افسر نظامی بود. در نتیجه، از نظر سوسیالیست‌ها ماجرای دریفوس ربط چندانی به مشکلات عدیده‌ای که کارگران فقیر با آنها دست‌وپنجه نرم می‌کردند نداشت، بلکه بخشی از اختلافات درون طبقاتی بورژوازی محسوب می‌گشت.^۷ از طرف دیگر در بخشی از جنبش سوسیالیستی نوعی سوءظن نسبت به قدرت یهودیان بانکدار وجود داشت. ژان ژورس و ژول گسد دو رهبر بزرگ جنبش سوسیالیستی در ابتدای قرن گذشته، مواضع گوناگونی در این زمینه داشتند. زمانی که ژان ژورس در ابتدا از ماجرای دریفوس یاد می‌کرد، نوک حمله او متوجه سیستم ارتش بود و نه یهودی‌ستیزی. در مقابل، ژول گسد، هنگامی که نامه‌ی امیل زولا منتشر شد، آن را «بزرگ‌ترین اقدام انقلابی قرن» نامید. (هریس، ۲۰۱۰: ۳۱۸)

پس از چندی ژورس نیز متوجه اشتباه خود شد و به دفاع از دریفوس پرداخت. بنا به گفته‌ی دوکانژ، زندگی‌نامه‌نویس گسد، وی چندان از دریفوس حمایت نکرد، یا حتی به تدریج تا حدی موضع منفی نسبت به آن گرفت، اما این نه به‌خاطر یهودی‌ستیزی بلکه به سبب نظامی بودن دریفوس بود. (دوکانژ، ۲۰۲۳) با این حال در آن زمان جامعه‌ی فرانسه به دو دسته تقسیم شد: طرفداران دریفوس که اکثراً از سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها - یا کلاً نیروهای سکولار تشکیل می‌شدند و مخالفان آن که عمدتاً کاتولیک‌ها و یا یهودی‌ستیزان بودند. برای برخی از سوسیالیست‌ها مدتی طول کشید تا بتوانند به این نتیجه برسند که گسترش عدالت به‌طور عام و برای همگان و دفاع از آن نیز یکی از وظایف مهم سوسیالیست‌ها است.

زمانی که زولا نامه‌ی معروف خود را نوشت، از عواقب آن کاملاً آگاه بود. می‌دانست که شغل و جان خود را به خطر می‌اندازد. او در نامه‌ی خود متذکر می‌شود که متهم کردن بالاترین مقامات کشور، طبق قانون موجب محکومیت وی خواهد شد. با این حال، نمی‌تواند ساکت بماند. پس از انتشار نامه در روزنامه‌ای که ژرژ کلمانسو در سال ۱۸۹۸ یکی از ناشرین آن بود، زولا محکوم و مجبور به فرار از کشور گردید. او و خانواده‌اش مدتی را در لندن در تبعید گذراندند. پیامدهای سیاسی بعدی ماجرای دریفوس زیاد بود. حادثه‌ی مزبور به پیروزی نیروهای سکولار کمک زیادی کرد و آنها موفق شدند که در سال ۱۹۰۵ جدایی کلیسا و دولت را رقم زنند. به خاطر آن که نیروهای سوسیالیست و رادیکال و لیبرال‌ها توانستند با وجود اختلافات فراوان، در دفاع از دریفوس و زولا، برای گسترش عدالت و جدایی دین از دولت به همکاری بپردازند؛ نامه‌ی زولا موجب ایجاد یک جنبش وسیع در فرانسه شد. در نتیجه کازار مزبور نه فقط زولا بلکه بسیاری از افراد دیگر نیز در معرض محکومیت قرار گرفتند. اما، در نهایت جنبش سکولاریزه کردن جامعه موفق شد، دریفوس نیز مورد عفو قرار گرفت و آزاد گشت.

چه نکاتی موجب شد تا نامه‌ی یک فرد مشهور چنین تبعاتی داشته باشد. اول، اکثریت قریب به اتفاق کسانی که به ماجرای دریفوس واکنش نشان دادند، مطمئن بودند که دریفوس به خاطر اتهامات واهی محکوم شده است. دوم، زولا با علم به این

که دچار گرفتاری‌های اجتماعی، اقتصادی و قضایی معینی خواهد شد، باز تسلیم نشد. سوم، استدلال‌های نامه بسیار منطقی، قابل فهم و حول یک مسئله مرکزی برای نشان دادن بی‌عدالتی جاری در جامعه بود. چهارم، زولا بدون ترس و وا همه قوانین جاری را زیر پا گذاشت و انگشت اتهام را به سوی افراد معینی بلند کرد. پنجم، نیروهای مترقی جامعه به اشکال متفاوت موقعیت خود را به خطر انداختند و از مردم درخواست حمایت کردند. ششم، نوشتن نامه‌ی سرگشاده در روزنامه‌های سراسری از طرف فردی شناخته شده امری بسیار نادر بود. نه مانند امروز که وفور نامه‌ها همه را به بی‌واکنشی و نه واکنش ترغیب می‌کند.

باید به خاطر آورد که پس از شکست فاجعه‌بار فرانسه از آلمان در سال ۱۸۷۰، و در پی آن فرازوفروند کمون پاریس، نوعی یأس و ناامیدی بخش‌هایی از جامعه را فرا گرفته بود. ارتش فرانسه موجب «سرشکستگی» و جریحه‌دار شدن «غرور ملی» شده بود. در همین دوران کاتولیسسیسم پس از مدت‌ها رو به رشد نهاد و گسترش یهودی‌ستیزی در فرانسه کاملاً آشکار بود. در چنین شرایطی خلاف موج شنا کردن، فقط به مصاف کشیدن مقامات لشکری و کشوری نبود بلکه به نوعی مقابله با برخی از رسوبات ذهنی مردم عادی نیز بود. در واقع، حمایت همه‌جانبه‌ی احزاب، گروه‌ها و افراد مشهور و عادی کوچک و بازار از نامه‌ی یک فرد معروف، موجب گسترش یک جنبش شد.

امروز در دوره‌ی وفور بیانیه‌ها و نامه‌های سرگشاده، زمانی که آنها، چه در ایران و چه در خارج، گاه بسیار غلوآمیز و به‌دور واقعیت ملموس، گاه در حد یک حکم ساده و بدون استدلال، گاه حول موضوعات متفاوت، گاه بدون شجاعت و تمرد از قوانین موجود و زمانی مملو از افترا هستند، و در جامعه به‌مثابه یک حادثه‌ی تأمل‌انگیز به حساب نمی‌آیند، اکثراً اصالت خود را از دست داده‌اند. در گذشته‌ی دور، حتی زمانی که فردی در جست‌وجوی اندکی عدالت جلوی درشکه‌ی شاه یا فرد مهمی را می‌گرفت می‌دانست که ممکن است جان خود را به خطر اندازد. این حرکت کم‌وبیش نادر بود و صدای آن مثل بمب در جامعه‌ی محلی می‌ترکید. امروز برخی از به‌کار بردن واژه‌هایی چون «نسل‌کشی» وا همه دارند زیرا این حکم از سوی هیچ دادگاه معتبر بین‌المللی هنوز

به‌طور آشکار صادر نشده بود. آیا هدف از انتشار یک بیانیه فقط «ثبت در تاریخ» است؟ آیا می‌توان واقعیات را از صمیم قلب و بدون توجه به تبعات فردی و گروهی، بیان کرد؟

گسترش دموکراسی؟

امروز برخی از پژوهشگران و فعالان سیاسی بر این عقیده هستند که دموکراسی و دادخواست دست‌در‌دست هم پیش رفته و می‌روند. استدلال مخالفین چنین است: اگر فردی در مقابل شاه، فئودال، ارباب و هر حاکم دیگری زانو می‌زد و تقاضای خود را مطرح می‌کرد، چگونه می‌توانست موجب گسترش دموکراسی و حقوق شهروندی شود که بر اصل برابری افراد بنا شده است؟ چگونه سنتی که در آن حاکم، بنا بر هوس خود گاهی تقاضای فرد یا افرادی را می‌پذیرفت و گاه درخواست‌کنندگان را مجازات می‌کرد، نشانی از عدالت و دموکراسی دارد؟ اما در مقابل چنین استدلالی، می‌توان از جمله بنا بر تاریخ معاصر ایران گفت که پس از اعلام مشروطه در ایران، عریضه‌های زیادی از گوشه‌وکنار مملکت به مجلس می‌رسید که در صحن مجلس هم گاه خوانده می‌شدند. این خود نشانه‌ای از فشار از پایین و دموکراسی از پایین بود.

اما، چرا مجلس شورای ملی که مظهر قانون و جدایی قوای کشور بود خود کمیسیون عرایض را ایجاد کرد در حالی که اکثر عرایض مربوط به قوه‌ی عدلیه و نه قانون‌گذاری بود؟ مسلماً مجلس شورای پس از مشروطه نیز نیم‌نگاهی به پارلمان‌های اروپا داشت که بسیاری از آنها به تقلید از انقلاب باشکوه انگلستان وظیفه‌ی بررسی عرایض مهم مردم را نیز به عهده گرفتند. به‌هرحال در ایران در دوره‌ای، مجلس به واسطه‌ی بین نهاد قانونگذاری و دوایر دولتی بدل گشت. عرایض به نهادهای دولتی فرستاده می‌شدند و پس از بررسی در ادارات مربوطه به مجلس و پس از آن شاکیان پس فرستاده می‌شد. (شوهانی، ۱۳۸۹) بنابراین اگر سنت طولانی عریضه‌نویسی در ایران، از زنجیر عدل انوشیروان تا دوران مشروطه در نظر گرفته شود، عرایض خصوصاً آنها که به شکل فردی مطرح می‌شدند، به خودی خود کمک چندانی به گسترش دموکراسی در ایران نکرده است. باین‌حال، این قلم مدعی نیست که آنها بی‌تأثیر بوده‌اند بلکه دادخواست‌ها نیز که گاه شکل نامه‌ی سرگشاده را به خود می‌گیرند می‌توانند در شرایط ویژه‌ای موجب

ایجاد و یا گسترش جنبش‌های مردمی شوند.^۸

اما برخی از پژوهشگران رابطه‌ی مستقیمی بین دادخواست‌ها و دموکراسی می‌بینند و معتقدند که گسترش حقوق مدنی و برابری در عرصه‌های مختلف، همان‌قدر مدیون عرایض و طومارهاست که فعالیت احزاب و انجمن‌ها (کارپنتر، ۲۰۲۱: ۱۳) از نظر کارپنتر، گسترش انجمن‌ها در کشوری مانند آمریکا از طریق «پتیشن» صورت گرفت. همچنین، پتیشن درخواست و روایات افراد و گروه‌های مختلف جامعه از زن و مرد، سیاه و سفید، پیر و جوان... را در بر می‌گیرد و از این نظر دربرگیرنده است. (همانجا)

پرسشی که می‌توان مطرح کرد این است که آیا بدون توجه به جنبش‌های حامی یک کارزار، می‌توان از نقش برابر پتیشن و احزاب و انجمن‌ها صحبت کرد؟ در کشوری مثل آمریکا که احزاب به شکل اروپایی آن ایجاد نشدند، حزب طبقه‌ی کارگر نیز به‌خاطر شرایط ویژه آنجا مانند احزاب سوسیالیستی اروپا پا نگرفت؛ همچنین، اتحادیه‌های کارگری وسعت و قدرت اتحادیه‌های اروپا را نیافتند. آیا چنین کشوری می‌تواند الگوی مناسبی برای همه‌ی کشورها باشد؟ و از همه مهم‌تر، حتی در صورت توافق با نتایجی که کارپنتر از نقش پتیشن در گذشته می‌گیرد، می‌توان همان نتایج را برای پتیشن که امروز شکل دیجیتال را به خود گرفته است قائل شد؟

«مبارزه از زیر لحاف»

وبسایت کارزار در سال ۱۳۹۶ راه‌اندازی شد. چهار سال بعد کارزار در گزارشی اعلام کرد که سایت مزبور در سال ۱۳۹۹ در حدود ۳۵۰۰ کارزار را برگزار کرده است. بنا بر گزارش مزبور در آن ۴۰۲ میلیون نفر در کارزارها شرکت کرده بودند و مجموعاً ۵.۵ میلیون امضا جمع شده بود. به عبارت دیگر در حدود یک‌چهارم شرکت‌کنندگان در بیش از یک کارزار شرکت کرده بودند. باید توجه داشت که اکثریت قریب به اتفاق کارزارها بسیار محلی‌اند و یا جنبه‌ی صنفی محدودی دارند و در این گونه موارد معمولاً افراد امضاکننده فقط یک‌بار و برای یک خواسته‌ی محدود شرکت می‌کنند. اما این موضوع در مورد خواسته‌های عمومی سیاسی بسیار متفاوت است. متأسفانه سایت مزبور

در آمار خود نشان نمی‌دهد که در کارزارهای سیاسی چند شرکت‌کننده وجود داشته است. کارزار می‌گوید اکنون میزبان شش‌هزار مطالبه‌ی مدنی است که نزدیک به ده میلیون امضا را جمع‌آوری کرده است. به عبارت دیگر در هر ۳ ثانیه یک امضا. در سال ۲۰۲۲ شرکت آمریکایی change.org اعلام کرد که نیم‌میلیارد عضو دارد. بیشترین امضا برای جورج فلوید، توانسته بود نزدیک به ۱۹.۵ میلیون امضا جمع کند (برای مقایسه می‌توان گفت که پتیشن حذف ترامپ از رقابت‌های انتخاباتی در حدود نیم‌میلیون امضا جمع کرد). اما میزان تأثیرگذاری این امضاها چقدر است؟ سایت مزبور در سال ۲۰۲۱ حدود ۱۱۵ میلیون دلار سود داشت. میزان سود آن امروز بسیار کم‌تر است اما در هر حال شرکتی سودآور محسوب می‌شود.

در سال ۱۹۹۵ واژه اسلک‌تیویسم (slacktivism) که می‌توان آن را سستی‌گرایی و کاهلی به کار برد، برای توصیف جوانان «کنشگر تنبلی» به کار گرفته شد که برای مبارزه با تخریب محیط زیست کاشتن یک درخت را به شرکت در مبارزه ترجیح می‌دادند. در ایران از «کنشگری کاناپه‌ای» و یا واژه‌ی مخصوص «مبارزه از زیر لحاف»، «مبارزه از زیر پتو» و یا واژه‌های تحقیرکننده‌ی دیگری استفاده می‌شود. در گفته‌های منتقدین حقیقتی وجود دارد. تنها با هشتگ «منفعل-نباشیم» نمی‌توان تأثیرگذار بود. اما انتقاد برخی از چپ‌ها و یا لیبرال‌ها در مورد «شوم بودن» اینترنت نیز نادرست است. آیا این یک پدیده‌ی اتفاقی است که چهره‌هایی مانند دونالد ترامپ در آمریکا، نارندرا مودی در هند، رودریگو دوترته در فیلیپین، و ژایر بولسونارو از برزیل از رسانه‌های اجتماعی برای رساندن پیام‌های خود به مردم و دور زدن رسانه‌های قدیمی استفاده کردند. مسلماً عامل پیروزی آنها قبل از هر چیز وجود مشکلات فراوان، فساد گسترده و بحران‌های حل‌نشده در این کشورها بود، اما رسانه‌های اجتماعی نیز در پیروزی آنها نقش قابل توجهی را بازی کردند. این درک که هم از سوی نیروهای حاکم و هم از سوی برخی لیبرال‌های منتقد مطرح می‌شود هر اعتراضی را به نیروهای خارجی و رسانه‌های اجتماعی نسبت می‌دهد. اما هر دو جای علت و معلول را با هم عوض می‌کنند. برای مثال، گروه اخیر، پس از پیروزی ترامپ در سال ۲۰۱۶ به این نتیجه رسید که کم‌وبیش عامل همه‌ی بدبختی‌های جامعه رسانه‌های اجتماعی هستند زیرا همه را به سرعت

«رادیكالیزه» می‌کنند. این لیبرال‌ها ضمن دیدن بسیاری از مشکلاتی که این رسانه‌ها می‌آفرینند حاضر نیستند لحظه‌ای به این موضوع فکر کنند که پلت‌فرم‌های مزبور تحت چه شرایط اجتماعی و اقتصادی توانستند رشد کنند، کدام نیروهای سیاسی موجب گسترش این رسانه‌ها شدند، و این رسانه‌ها در خدمت کدام ایدئولوژی هستند و چه طرز زندگی را تشویق می‌کنند.

از سوی دیگر، بسیاری از لیبرال‌ها، و چپ‌گرایان سایبرنیتیکی حاضر نیستند در صحت اتوئوبی قدیمی در مورد نقش مثبت این رسانه‌ها در گسترش دموکراسی لحظه‌ای تردید کنند. چرا جنبش حقوق مدنی در دهه‌ی ۱۹۶۰ توانست با کار آهسته، مداوم و پرهزینه، «راهپیمایی به سوی واشنگتن برای کار و آزادی» را سازماندهی کند و به موفقیت‌های چشمگیری دست یابد؛ حال آن که جنبش‌هایی چون اشغال‌وال استریت - با وجود برخی دستاوردها - به جایی نرسیدند؟ چرا چرخه‌ی زندگی جنبش‌های «سنتی» که متکی بر کنشگری آهسته، به‌شدت هماهنگ اما کاملاً غیرخودجوش است بسیار طولانی‌تر و پایدارتر است، اما عمر جنبش‌های هشتگی و دیجیتالی بسیار کوتاه و ناپایدار است؟

نکته‌ی دیگر این که آیا می‌توان رسانه‌های اجتماعی را بدون در نظر گرفتن الگوریتم‌های درونی آن به‌عنوان پلت‌فرم‌هایی کاملاً خنثی در نظر گرفت و با تمام قوا در جهت تسخیر آنها کوشید؟ یا این که با توجه به موفقیت‌های گروه‌های راست افراطی به این نتیجه رسید که این پلت‌فرم‌ها طوری ایجاد شده‌اند که در نهایت به صاحبان اصلی خود سود رسانند. آنها کاربران را بر اساس یک طرح کلی وادار به انجام کاری نمی‌کنند، کاربران مجبور به ماندن در پلت‌فرم خود نیستند. اما آنها با سیاست‌های تنبیه و تشویق خود، مکانیسم‌هایی ایجاد می‌کنند که کاربران ضمن احساس «آزادی نسبی»، در جهت خاصی هدایت شوند. پلت‌فرم‌ها از پاسخ‌های کاربران درس می‌گیرند و از این تجربیات برای اهداف صاحبان اولیه‌ی خود کمال استفاده را می‌برند. در این میان کاربران متأثر از درد و رنج روزانه یا زندگی کسالت‌آور، هر روز خود را وابسته‌تر از همیشه به این پلت‌فرم‌ها می‌بینند. آنها در محیط پرهرج‌ومرج پلت‌فرم‌هایی چون تویتر نیز با رفتار نامناسب خود جنبه‌هایی از اوباش‌گری را به این پلت‌فرم‌ها اضافه می‌کنند.

آیا می‌توان و باید این رسانه‌ها را برای فعالیت سیاسی نادیده گرفت؟ آیا باید آنها را ترک کرد؟ مسلماً افراد به دلایل متفاوتی در این پلت‌فرم‌ها حضور دارند اما وظیفه‌ی همه‌ی ما قبل از هر چیز مشارکت در فعالیت آرام و سنجیده و گاه پرهزینه‌ی سازماندهی است. اگر در رسانه‌های اجتماعی چیزی که حضور سیاسی چپ‌گرایان را موجه می‌سازد وجود داشته باشد، پتانسیل جذب افراد برای مشارکت در سیاست‌های عملی و واقعی و نه دیجیتالی و مجازی، و تشویق آنان برای فعالیت در نهادهای مدنی و سیاسی است.

باید به‌خاطر آورد که جنبش جلیقه‌زرها در فرانسه با یک آگهی فیس‌بوکی در مورد بنزین آغاز شد. در سوئد که موضوع مالیات بر بنزین یک موضوع قدیمی است، بلافاصله از این اقدام تقلید شد و یک گروه فیس‌بوکی بزرگ تشکیل شد اما وزیر دارایی وقت سوئد اعلام کرد که این «فقط یک گروه فیس‌بوکی» است و سیاست مالیاتی دولت هیچ تغییری نمی‌کند. در سوئد گروه فراخوان سوخت هیچ‌گاه نتوانست مانند فرانسه تعداد زیادی را به خیابان‌ها بکشاند و تقریباً هیچ موفقیت محسوسی نداشت. در واقع استفاده از رسانه‌های اجتماعی تنها زمانی می‌تواند اهمیت پیدا کند که بتواند در دنیای واقعی، در کوچه و بازار، یک مابه‌ازای واقعی پیدا کند، در غیر این‌صورت در دنیای مجازی محبوس باقی می‌ماند.

مقاومت در مشارکت

آیا باید از شرکت در کمپین‌ها و یا نوشتن نامه‌های سرگشاده، حمایت از یک جنبش، اعتراض به یک بی‌عدالتی... صرف‌نظر کرد؟

روژه مارتن دوگار نویسنده‌ی فرانسوی در سال ۱۹۳۷ برنده جایزه‌ی نوبل شد. او در سخنرانی جایزه‌ی نوبل خود بر این نکته تأکید نمود در زمانی که «همه باور دارند و ادعا می‌کنند شاید مفید باشد که برخی شک و تردید کنند. ذهن‌های مستقلی که از شیفتگی ایدئولوژی‌های حزبی فرار می‌کنند و دغدغه‌ی دائمی آنها توسعه‌ی وجدان فردی‌شان باشد» وی خود را فردی منصف و «لیبرال» و «عین‌گرا» تلقی می‌کرد، اما او در عین حال مجبور شد در سخنرانی خود اعتراف کند که نه از «اصول» بلکه معتقد

به پیروی از «رهنمودهای خاصی» در نویسندگی است. سپس دوگار از کتاب «خانواده‌ی تیبو» خود یاد کرد که چگونه دولت‌ها مردم صلح‌طلب را به سلاح‌خانه فرستادند و او تلاش کرده فضای اروپا در بسیج برای جنگ اول جهانی را نشان دهد. دوگار در ادبیات از تولستوی و در سیاست از ژان ژورس متأثر بود و از این جهت وظیفه‌ی ادبی خود را در این می‌دانست که ماهیت وحشتناک جنگ را به‌وضوح به تصویر بکشد. او برای متقاعد کردن خوانندگان و برانگیختن وجدان آنها تلاش می‌کند تا این وظیفه را به نحو احسن انجام دهد. دوگار همان‌طور که در سخنرانی خود اشاره می‌کند سعی می‌کند تا در آثار خود ضمن توصیف اختلافات بزرگ سیاسی و یا مذهبی و تشریح آن‌که چگونه انسان‌ها به نتایجی می‌رسند که خود نیز به آن از نظر منطقی باور ندارند، سعی می‌کند به‌عنوان نویسنده در این تنازعات بزرگ بی‌طرف و «لیبرال» و «شکاک» باقی بماند. او سعی می‌کند در مرحله‌ی توصیف باقی بماند و چیزی را تجویز نکند (جوجاتی، ۲۰۰۵:۹۶)

ایرانیان با دو کتاب «خانواده‌ی تیبو» و «ژان باروا» آشنا هستند. «خانواده‌ی تیبو» اثر معروف اوست اما اولین اثر مهم‌اش، «ژان باروا» است که در سال ۱۹۱۳ منتشر شد. کتاب از چند جهت اهمیت دارد. داستان ریشه در درگیری‌های پایان قرن نوزده دارد اما کتاب کمی قبل از جنگ اول جهانی نوشته شده است و نویسنده در تلاش است تا سیر بازگشت مذهب در جامعه‌ی فرانسه را نشان دهد. داستان دو حادثه‌ی جداگانه را در کنار هم دارد. یکی ماجرای دریفوس و پیروزی سکولارها در ماجرای دریفوس و دیگری احیای مذهب. روایت دوگار از ماجرای دریفوس هم متکی بر اسناد و مدارک و حوادث واقعی است و هم تخیلی.

قهرمان داستان، ژان باروا به خدا اعتقاد ندارد، و در یک محیط سکولار رشد می‌کند او زیست‌شناسی تدریس می‌کند و به‌خاطر اعتقاد به تئوری تکامل دچار مشکل می‌شود. آته‌ایسم پدر و تشویق ژان به «عشق به طبیعت» گرایش حاکم آن زمان در میان روشنفکران عقل‌گرای مخالف قدرت کلیسا بود. اما پس از شکست فرانسه در جنگ با آلمان و گسترش یأس و ناامیدی در جامعه گرایش دیگری رشد کرد. به‌زودی طرفداران کاتولیسیسم «استدلال» جدیدی در مقابل «استدلال» مخالفان دین قرار دادند. «دین

فراتر از قضاوت و عقل است». دختر ژان باروا تحت تاثیر استدلال‌های پدر قرار نگرفت و به مذهب گروید.^۹ در انتهای داستان خواننده با ژان باروایی روبرو می‌شود که به تمام ایده‌های قبلی خود در مورد مذهب شک می‌کند و داستان با این ابهام تمام می‌شود که آیا قهرمان داستان به مذهب گروید یا نه.

در چند دهه‌ی گذشته چرخش به سمت مذهب هم در جامعه‌ی اسرائیل و هم فلسطین کاملاً آشکار است. اگر نیم‌قرن پیش نیروهای سکولار در جنبش‌های ناسیونالیستی اسرائیل و فلسطین دست بالا را داشتند، امروز نقش مهم‌تر نیروهای مذهبی در اسرائیل و فلسطین انکارناپذیر است. از این جهت تأمل در برخی از حوادث ابتدای قرن بیستم فرانسه، مثلاً چگونگی تشکیل جبهه نیروهای سکولار، مبارزه با یهودی‌ستیزی، رشد جنبش ناسیونالیستی و پیوند آن با مذهب در فرانسه می‌تواند از هر نظر آموزنده باشد.

اما به جز مواضع ضدخشونت و صلح‌جویانه‌ای که در آثار دوگار دیده می‌شود، نکته‌ای که باید بر آن تأمل کرد، «اصل» مهمی است که وی سعی داشت هم در داستان‌ها و هم در زندگی خود به کار گیرد. او مدعی بود که نویسنده نباید در آثار خود به موضع‌گیری‌های سیاسی بپردازد و باید از تجویز راه‌حل‌ها و جانبداری از این یا آن گروه بپرهیزد. دوگار در زندگی شخصی خود به‌دقت حوادث را دنبال می‌کرد اما همیشه از گرفتن مواضع سیاسی در حوزه‌ی عمومی خودداری می‌کرد، از این‌رو از ورود به کارزارها و کمپین‌های مختلف اجتناب می‌کرد؛ تا اینکه در سال ۱۹۵۸ مجبور شد، استثنا قائل شود.

در سال ۱۹۵۸ هنری الگ کتاب «بازجویی» (یا «استنتاج» - «La Question») را منتشر کرد، کتابی که که در آن به تشریح شکنجه در الجزایر پرداخته بود. ژان پل سارتر مقدمه‌ای بر کتاب نوشت. الگ فرانسوی عضو حزب کمونیست بود که در الجزایر زندگی می‌کرد و از مسئولان یک نشریه‌ی معروف در الجزایر بود. کتاب او در فرانسه توقیف شد. در اعتراض به این موضوع قرار شد که چهار شخصیت مهم فرانسه با ایدئولوژی‌ها و مواضع سیاسی کاملاً متفاوت، در اعتراض به شکنجه در الجزایر، نامه‌ای به رئیس‌جمهور فرانسه بنویسند. فرانسوا موریاک، روزه‌مارتین دوگار، آندره مارلو و آلبر

کامو افرادی بودند که برای این اعتراض انتخاب شده بودند. دوگار و کامو از برندگان جایزه‌ی نوبل، و دوگار از دوستان نزدیک کامو بود. دوگار با خوشحالی پیشنهاد را پذیرفت و در این زمینه به کامو نوشت: «برای یک بار سکوت و انزوا بر من سنگینی کرد». اما کامو، بر خلاف انتظار همه از نوشتن نامه سرباز زد.^{۱۰} او گفت محتویات نامه را قبول دارد اما تصمیم گرفته تا در هیچ کارزاری شرکت نکند. پس از کناره‌گیری کامو، ژان پل سارتر جایگزین کامو شد. باید توجه داشت که جنگ الجزایر جامعه‌ی فرانسه را به دو اردوگاه متفاوت تقسیم کرده بود، در آن زمان نوشتن نامه به معنی مخالفت با نظر اکثریت جامعه حتی در مورد موضوع شکنجه بود. در زمان نوشتن نامه، نام کامو تأثیر سیاسی و اخلاقی مهمی در اعمال شکنجه در یک جنگ کثیف داشت اما او به خاطر تمایلات ناسیونالیستی خود و برخلاف گفته‌های قبلی خویش عقب‌نشینی کرد. متأسفانه در دوران حاضر کامو به قهرمان آزادی بدل شده و در عرش اعلی است، و سارتر به مظهر خشونت‌گرایی و قعر تاریک اقیانوس‌ها - نه فقط از جانب لیبرال‌ها بلکه بسیاری از چپ‌گرایان - برده می‌شوند.

بنابر آنچه گفته شد، تحت شرایط معینی حتی افرادی که در طول زندگی خود سعی کرده‌اند وارد کارزارهای سیاسی نشوند - نه به خاطر آن که علاقه و یا نظری در مورد مسائل سیاسی ندارند بلکه چون ارج زیادی برای این شیوه‌ی مبارزه قائل نیستند یا به هر دلیل دیگر - مجبور می‌شوند به «سکوت و انزوا» پایان دهند. از جهت دیگر برای آنکه سلاح دادخواست، نامه‌ی سرگشاده،... در سطح محدود روشنفکران مؤثر باشد، باید دچار تورم نشود. اگر دستگاه‌های چاپ اسکناس برای انتشار بی‌رویه مورد استفاده قرار گیرند، اسکناس بی‌ارزش می‌شود. همچنین دادخواست و فراخوان زمانی می‌تواند مؤثر باشد که اتفاقاً بتواند جامعه را دچار شوک نماید و نشانی از ایده یا رویه‌ی جدیدی داشته باشد. تلاش برای حضور دوگار در کارزار برعلیه شکنجه و حضور افراد با ایده‌های کاملاً متفاوت، اقدامی در این جهت بود.

مانیفست ۱۲۱

هنگامی که روشنفکران در ماجرای دریفوس در فرانسه ظهور یافتند، دوران جدیدی برای قشر تحصیل کرده و متخصص که قبل از آن نیز وجود داشتند به وجود آمد. روشنفکران کسانی بودند که یک موضع‌گیری سیاسی اتخاذ می‌کردند و تعهد و مشارکت روشنفکران برای خیر عمومی و همراه با ریسک بود. آنها این شجاعت را داشتند که موقعیت تثبیت شده‌شان را به خطر اندازند و برخلاف موج عمل کنند. مسلماً چه در گذشته و چه امروز این تصور از روشنفکران وجود دارد که در برج عاج زندگی می‌کنند و از واقعیات معمول زندگی بسیار دور هستند. امروز برعکس به نظر می‌رسد که بسیاری از روشنفکران از اتخاذ مواضع سیاسی سخت اجتناب کنند. بیانیه‌هایی صادر می‌شود که نه سیخ بسوزد و یا کباب. یا این که وقتی که خود در مرکز درگیری‌ها حضور ندارند دیگران را ترغیب به اقدامات مخاطره‌انگیز می‌کنند. مسلماً آنها دغدغه‌های فکری صمیمانه‌ای دارند اما نگرانی‌ها و مشارکت آنها گاه به عنوان تبلیغات در نظر گرفته می‌شود.

در دوران جنگ الجزایر، سارتر برای خود یک تعهد غیرقانونی قائل بود. او تصمیم گرفت با یکی از فعالین سیاسی که به مبارزان الجزایری کمک می‌کرد و اختلاف نظر پیدا کرده بود همکاری نماید. فرانسس جانسون و ژان پل سارتر از سال ۱۹۵۶ بر سر مداخله‌ی نظامی شوروی در مجارستان اختلاف جدی داشتند اما سارتر با توجه به فعالیت‌های جانسون در کمک به مبارزان الجزایری، تصمیم به همکاری با وی گرفت. جانسون یک شبکه‌ی مخفی از چپ‌های رادیکال برای حمل و نقل پول و مدارک و اعلامیه‌های مبارزین الجزایری تشکیل داده بود. روشنفکران «چمدان به دست» عضو «بریگارد چمدان»^{۱۱} مرتباً در حال حمل «مواد قاچاق» بودند.

همکاری سارتر و جانسون برای انتشار یک مانیفست بر علیه جنگ در بهار ۱۹۵۹ به طور مخفیانه آغاز شد. در ششم سپتامبر ۱۹۶۰ مانیفست ۱۲۱ نفر منتشر شد. دولت بلافاصله انتشار آن را ممنوع کرد. مانیفست در ابتدا امضای ۱۲۱ نفر از روشنفکران معروف را داشت اما پس از چندی با وجود مخالفت شدید دولت، تعداد امضاها به ۲۴۶ نفر رسید. دختر و همسر مالرو از جمله کسانی بودند که مانیفست را امضا کردند این در

حالی بود که آندره مالرو از سال ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۹ وزیر فرهنگ دولت دوگل بود. (شالک، ۲۰۰۵:۱۰۵). روزنامه‌های وقت نتوانستند مانیفست را منتشر کنند و مجله «له تاون مدرن (عصر جدید)» - LTM که قرار بود بیانیه را چاپ کند، صفحات اختصاص یافته برای بیانیه را سفید منتشر کرد. لوموند در ماه اکتبر ۱۹۶۰ یک ضدمانیفست که به امضای ۳۰۰ نفر رسیده بود را منتشر نمود که در آن از «پروفسورهای خیانت» که «ستون پنجم» بوده و در متن خود از «تبلیغات اجنبی» الهام گرفته بودند، دوری جستند. اما در بیانیه‌ی طرفداران سارتر چه نوشته شده بود که «خائن» محسوب می‌شدند؟

امضاکنندگان بیانیه اعلام کرد که هر فرد باید خود در مورد اعمالش تصمیم بگیرد و آنها قصد هیچگونه «توصیه‌ی رسمی» ندارند با این حال مانیفست چنین اعلام کرد:

1 - «ما امتناع از به‌دست گرفتن سلاح علیه مردم الجزایر را ارج گذاشته و آن را موجه می‌دانیم»

2 - «ما به رفتار فرانسوی‌هایی که وظیفه‌ی خود را کمک و حمایت از الجزایری‌هایی می‌دانند که به نام مردم فرانسه تحت فشار هستند، احترام گذاشته و آن را موجه تلقی می‌کنیم»

3 - آرمان مردم الجزایر که به شکلی قاطع در نابودی نظام استعماری سهیم هستند، آرمان همه‌ی آزادگان است»

در کنار مجله‌ی «عصر جدید» سارتر که چپ‌گرایان روشنفکر حول آن جمع شده بودند، گروه اسپریت «Esprit» قرار داشت که عمدتاً مذهبی‌های ضدجنگ را در خود جای می‌داد. در مقاله‌ای در اسپریت فیلسوف پروتستان، پل ریکور اعلام کرد که در زمان بحران «برای حفظ عمیق‌ترین ارزش‌های یک ملت باید از دولت نافرمانی کرد.» بر همین پایه، گروه اسپریت به این نتیجه رسید که نافرمانی قانونی خشونت‌پرهیز مجاز است، بنابراین پناه‌دادن الجزایری‌های فراری اخلاقی بود اما عملیات «بریگارد چمدان» غیراخلاقی، زیرا قسمتی از پول‌ها صرف خرید اسلحه می‌شد. از همکاران اسپریت فقط دو نفر مانیفست ۱۲۱ را امضا کردند با این حال گروه اسپریت با تمام اختلاف‌نظری که درباره‌ی مانیفست داشتند اعلام کردند اگر دولت اقدامی برای دستگیری سارتر و ۱۲۰

نفر دیگری که بیانیه را امضا کرده بودند، کند آنها نیز به همراه امضاکنندگان به زندان خواهند رفت.

سارتر در زمان انتشار مانیفست در برزیل بود و تا دو ماه پس از انتشار مانیفست به پاریس برنگشت اما در زمانی که در برزیل بود در دفاع از شبکه‌ی جانسون نامه‌ی سرگشاده‌ای نوشت و گفت «اگر جانسون از من برای حمل چمدان پرسیده بود... قطعاً این کار را انجام می‌دادم» (شالک، ۲۰۰۵:۱۰۸) از این رو او می‌خواست که دستگیر شود. بسیاری فقط این گفته‌ی دوگل را به خاطر دارند که «ولتر را نمی‌توان زندانی کرد» اما دوگل بسیار زیرکانه عمل کرد زیرا نمی‌خواست که از سارتر یک «شهید زنده» بسازد. سارتر دستگیر نشد اما آپارتمان او و دفاتر «عصر جدید» مورد حمله قرار گرفتند و در اکتبر ۱۹۶۰ مخالفان سارتر در تظاهرات خیابانی خواهان ترور وی شدند. (همان‌جا، ۱۰۸). در دوران جنگ چپ‌های کاتولیک و کسانی چون سارتر به این نتیجه رسیدند که اگر چپ از همان ابتدا متحدانه عمل بود می‌توانستند جان‌جزایری‌های بیشتری را نجات دهند.

سارتر در طول جنگ از همکاری با مخالفان خود برای آزادی کشورهای مستعمره ابایی نداشت. او با هدف پایان‌بخشیدن به جنگ با کسانی چون فرانسوا موریاک کاتولیک که اختلاف زیادی با وی داشت، به‌راحتی نشست و برخاست می‌کرد. از سوی دیگر روشنفکران مجله اسپریت با وجود آنکه اختلاف جدی با برخی از نکات مطروحه در مانیفست ۱۲۱ داشتند اعلام کردند که حاضرند با امضاکنندگان به زندان روند. پس از پایان جنگ الجزایر، سارتر با وجود موضع‌گیری‌های صریح و سخت خود در باره‌ی جنگ، هیچگاه به دنبال افزایش اعتبار خود نبود بلکه در نوشته‌ی خود «خوابگردها»، قبل از هر چیز پشیمان از آن بود که چرا او و بقیه‌ی چپ‌گرایان نتوانستند نیروی کافی را برای پایان هرچه زودتر جنگ گرد هم آورند و همه‌ی ماجرا را به دست دوگل سپردند.

مانیفست ۳۴۳

در فرانسه از قرن شانزدهم سقط‌جنین غیرقانونی بود اما در یک قرن پیش زمانی که در بسیاری از کشورها قوانینی در جهت آزادی زنان به تصویب می‌رسید، قانونی به

تصویب رسید که براساس آن مجازات سقطجنین را سه سال زندان و پنج‌هزار فرانک جریمه‌ی نقدی اعلام کرد. این قانون به‌ویژه در دوران جنگ دوم جهانی در حکومت بسیار محافظه‌کار ویشی به‌دقت به‌اجرا گذاشته شد. پس از جنگ قانونی به تصویب رسید که به پزشک در صورت تشخیص خطر جدی برای مادر اجازه‌ی سقط جنین داده می‌شد. با این حال حتی صحبت کردن درباره‌ی سقطجنین تابو بود.

در جریان جنبش ۱۹۶۸ فرانسه جنبش آزادی زنان ایجاد شد. با این که از سال ۱۹۶۷ قرص ضدبارداری در دسترس بود اما برای زنان زیر سن ۲۱ سال بدون اجازه‌ی کتبی پدر تهیه‌ی قرص ممکن نبود. مسئله‌ی سقطجنین در واقع مشکل طبقات فرودست بود زیرا برای زنان متمول همیشه امکان سقطجنین در کشورهای نزدیک مانند انگلیس، هلند و یا سوئیس وجود داشت. در سال ۱۹۷۱ چند تن از روزنامه‌نگاران «نوول ابرواتور» از جنبش زنان خواستند تا با همکاری زنان معروف چون کاترین دونو یا فرانسوا ساگان به‌طور رسمی اعلام کنند که سقطجنین انجام داده‌اند و شاید این موضوع بتواند افکار عمومی را تحت تأثیر قرار دهد.

در جنبش آزادی زنان در مورد این طرح اختلاف‌نظر وجود داشت. اول، این کار به معنی آن بود که برای لغو قانونی که نوک تیز حمله‌اش متوجه زنان فقیر بود، بایستی رهبری را به دست زنان متمول سپرد. دوم، انجام چنین کاری نیاز به همکاری با روزنامه‌های بورژوا داشت. برای حل این مشکلات جنبش زنان اعلام کرد فقط در صورتی که به‌جز سلبریتی‌ها افراد دیگری از همه‌ی طبقات اجتماعی نیز در کمپین شرکت کنند، حاضر به همکاری هستند. یک ایده این بود که حضور افراد مشهور، می‌تواند سپر بلایی در جلوگیری از محکومیت افراد معمولی باشد. (چاپانی-دوارره، ۲۰۲۲)

در همین زمینه، جیزیل حلیمی، وکیل معروف تونسی تبار که وکالت جمیله بوپاشا را در جنگ الجزایر به عهده داشت گروه «انتخاب» را برای کمک‌های قضایی ایجاد کرد. «گروه کوچکی از زنان، حدود ۶ تا ۸ نفر، هر یکشنبه ساعت پنج بعدازظهر در آپارتمان سیمون دوبوار جمع می‌شدند.» جوان‌ترین عضو گروه، کلودین مونتی ۲۱ ساله بود. در این زمان، سیمون دوبوار ۶۲ سال داشت. هفته‌ها طول کشید تا مانیفست آماده شد. بنا به گفته‌ی مونتی با الهام از مانیفست ۱۲۱ در جنگ الجزایر تصمیم گرفته شد تا از

افراد مشهور و محبوب نیز برای امضای مانیفست دعوت شود. در همان جلسه‌ی اول تصمیم گرفته شد تا همه‌ی امضاکنندگان اعلام کنند که سقط‌جنین کرده‌اند. کلودین مونتی نوشت «من هم با وجود این که هیچ‌وقت سقط‌جنین نکرده بودم، بیانیه را امضا کردم.» (مونتی، ؟) به‌جز مونتی افراد دیگری بودند که بدون آن که سقط‌جنین کرده باشند مانیفست را امضا کردند. در آوریل ۱۹۷۱ نوول ابزواتور با تیتیر بزرگی مانیفست را منتشر کرد: «۳۴۳ زن فرانسوی که شجاعت امضای مانیفست را داشتند: «من سقط‌جنین کرده‌ام»»

اگرچه کسی دستگیر نشد اما بنا به گفته‌ی مونتی برخی کار خود را از دست دادند، بعضی ارتباطشان با خانواده قطع شد، برخی تهدید شدند. حتی مادر کلودین که یک دانشگاهی مشهور و فردی بسیار مترقی و طرفدار سیمون دوبوار بود، زمانی که مانیفست را در روزنامه در قطار خواند و نام دخترش را دید در مقابل همگان اشک ریخت و فکر کرد «زندگی کلودین به پایان رسیده است» در صورتی که دخترش هیچگاه از عمل خود اظهار پشیمانی نکرد. (چابانی-دواره، ۲۰۲۲).

در پاییز همان سال ماری کلر شوالیه که فقط ۱۶ سال داشت، توسط همکلاسی‌اش مورد تجاوز قرار گرفت و باردار شد. او که از خانواده‌ی کارگری می‌آمد امکان سقط‌جنین را نداشت. در هر حال مادر او توانست ترتیب سقط‌جنین به شیوه‌ی خطرناکی را بدهد تا جایی که ماری کلر نزدیک بود جان خود را از دست بدهد. پسر متجاوز نیز در حین سرقت یک ماشین دستگیر می‌شود و برای کم‌کردن طول مجازات خود، ماجرای سقط‌جنین را به پلیس گزارش داد. در نتیجه ماری کلر در سال ۱۹۷۲ به محاکمه کشیده شد. دفاع از ماری کلر را جیزل حلیمی به عهده داشت. در دادگاه برخی از زنانی که مانیفست ۳۴۳ را امضا کرده بودند در دادگاه شهادت دادند که آنها نیز سقط‌جنین کرده‌اند و با این که می‌دانستند این عمل در فرانسه جرم محسوب می‌شد، حاضر شدند در دادگاه بر علیه خود شهادت دهند. سیمون دوبوار یکی از آنان بود. این دادگاه و حوادث مشابه دیگری که مربوط به بارداری ناخواسته بود - مانند مدرسه‌ی دختران باردار در شهری در نزدیکی پاریس که پلیس قصد بستن مدرسه را داشت و برخی از افراد جنبش زنان برای جلوگیری از بستن مدرسه در آن بست نشستند و سیمون دوبوار

سخنگوی آنان بود- کم کم نظر افکار عمومی را تغییر داد. سقط جنین مسئله‌ی پولدارها نبود بلکه قبل از همه مشکل دختران جوان فقیری بود که بعضاً مورد سوءاستفاده‌ی جنسی قرار گرفته بودند. در سال ۱۹۷۳ نیز ۳۳۱ پزشک از آزادی سقط جنین حمایت کردند.

در نهایت با ادامه‌ی فشار از سوی جنبش زنان و مداخله‌ی آنان در حوادثی که توجه عموم را به خود جلب کرد شرایط برای آزادی سقط جنین در پارلمان ایجاد شد. قانون توسط یک سیمون دیگر، سیمون وی، که یکی از بازماندگان آشویتس بود به پارلمان ارائه و به تصویب رسید. امروز جرم‌زدایی از سقط جنین به نام سیمون وی و حکومت دست‌راستی متبوع وی شناخته می‌شود و کمتر از مانیفست ۳۴۳ و از نقشی که جنبش آزادی زنان در این موضوع داشت نام برده می‌شود. درست به همین خاطر وقتی قانون جرم‌زدایی از سقط جنین به تصویب رسید و کلودین مونی به سیمون دوبوار گفت «ما بردیم»، دوبوار به او هشدار داد که در جریان یک بحران ممکن است بسیاری از حقوق زنان پس گرفته شود. دوبوار به کلودین جوان‌ترین عضو گروه گفت «در تمام طول عمرت باید هوشیار باشی» (چاپانی-دواره، ۲۰۲۲).

نتیجه

در این بخش فقط به گوشه‌ای از تاریخ «روشنفکران متعهد» برای گسترش عدالت و آزادی برای مردم عادی با تکیه بر چند حادثه در فرانسه پرداخته شد. بخشی از این تاریخ حتی در میان چپ‌گرایان نیز به فراموشی سپرده شده است. مورخان بورژوا با کمک برخی از چپ‌گرایان سابق و حال به بازنویسی تاریخ پرداختند. این نکته‌ایست که باید به طور جداگانه به آن پرداخت. در زمانی که بنیامین نتانیاهو حکم دادگاه لاهه برعلیه خود را « محاکمه‌ی مدرن دریفوس» خواند، هنگامی که کارگردانی چون پولانسکی فردی همچون ژرژ پیکار- که اگرچه باوجدان بود اما قبل از هر چیز در فکر حفظ موقعیت خود بود- را به‌مثابه یک حقیقت‌جوی خستگی‌ناپذیر معرفی می‌کند، در زمانی که آلبر کامو قهرمان آزادی و سارتر جنگ‌طلب و خشونت‌گرا معرفی می‌شود، در

هنگامی که بخشی از مبارزه جنبش زنان حذف می‌شود... یادآوری برخی از صفحات تاریخ ضروری است.

اول، مبارزه‌ی زولا و سوسیالیست‌های دیگر، همان‌طور که ژول گسد، به‌هنگام انتشار نامه‌ی امیل زولا، آن را «بزرگ‌ترین اقدام انقلابی قرن» نامید، یک اتفاق غیرمترقبه، نادر و جسورانه بود، و از آن جهت تاریخی شد. زولا و همراهانش ریسک سختی‌های اجتماعی، اقتصادی، قضایی و سیاسی حرکت خود را در دفاع از آزادی به جان خریدند، مشکلات آن را متحمل شدند و از این جهت به‌مرور حمایت مردم را نیز کسب کردند. این موضوع در مورد شهادت زنان بیانیه‌ی ۳۴۳ کاملاً مشهود است. آنها برای آزادی فرد دیگری بر علیه خود در دادگاه شهادت دادند. دوم، نامه‌ی سرگشاده نوشتن و یا مانیفست و بیانیه برای آنان حرکتی نبود که مرتباً در آن شرکت کنند، زیرا مستلزم ریسک‌های فراوان بود. فردی چون سارتر، برای کتاب‌های مختلفی مقدمه نوشت و یا در کارزارهای گوناگون شرکت کرد، برخی موفقیت‌آمیزتر، برخی کم‌تر. اما تعداد آنان آن‌قدر زیاد نشد که حساب از دست خودش نیز در برود.

سوم، نوشتن مانیفست و نامه‌ی سرگشاده،... مستلزم یک کار طولانی بود. همکاری و همفکری نیاز به شکستن یخ‌های گذشته داشت.

چهارم، مانیفست‌ها افراد بسیار متنوع با ایدئولوژی‌های بسیار متفاوت و گاه متضاد حول یک مسئله‌ی مشخص را در برمی‌گرفت.

پنجم، جنبش یا جنبش‌هایی وجود داشتند که از مواضع بیانیه‌ها پس از انتشار حمایت می‌کردند و این تداوم خود موجب حمایت مردم و چرخش افکار عمومی می‌شد. ششم، کسانی بودند که برخی از مواضع مطروحه در این یا آن بیانیه را قبول نداشتند اما با آن همراهی کردند. برای مثال، نیروهای مذهبی طرفدار مجله اسپریت، با وجود اختلافات جدی با مانیفست ۱۲۱ اعلام کردند که حامی آنها هستند و حاضرند با سارتر و همراهانش به زندان روند. در نهایت، کسانی که سعی کردند خود را به دور از غوغاهای سیاسی نگه دارند تحت شرایط ویژه‌ای مجبور به حمایت از یک کمپین شدند، چنانکه دوگار مجبور به آن شد. منزه‌طلبی راه به جایی نمی‌برد.

(۲)

یکی از موارد اختلاف در مشارکت در کارزارهای سیاسی حضور مخالفان سیاسی است. از یک طرف برخی در جناح چپ با پرچم واقع‌گرایی و تکیه بر «همکاری‌های گسترده» با یکسان شمردن همه‌ی کارزارهای سیاسی حاضر هستند بر سر هر موضوعی، از جمله حاکمیت آینده با دست‌راستی‌ترین نیروها که اشتراکی با آن‌ها به جز وجود یک دشمن مشترک ندارند به همکاری تنگاتنگ بپردازند. از سوی دیگر برخی در جناح چپ چنین همکاری را حتی بر سر مرگ و زندگی ناروا تلقی می‌کند. در این بخش به دیدگاه اخیر پرداخته می‌شود. برخی از طرفداران فراخوان، امضاکنندگان بیانیه را به همکاری با نیروهای غیردموکرات متهم کردند و بالعکس.^{۱۲} مسلماً این موضوعی بسیار قدیمی در میان چپ‌گرایان و یک مشغله‌ی فکری اساسی برای طرفداران سوسیالیسم در سراسر جهان بوده است.

از آنجا که به هنگام اعلام یک کارزار سیاسی به شکل پتیشن و دعوت دست‌اندرکاران از همه برای پیوستن به کارزار (مثلاً بیانیه یا فراخوان)، نمی‌توان مانع امضای دیگران شد، یکی از طرفندها اضافه کردن یا از قلم انداختن موضوعاتی است که باعث می‌شود گروه‌های معینی از گذاشتن امضای خویش منصرف شوند. به عبارت دیگر، با هدف جلوگیری از همسو شدن با گروه‌های خاصی، موضوعات گاه نامربوطی به یک بیانیه یا فراخوان، اضافه، یا مسکوت گذاشته می‌شود که کارایی و انسجام بیانیه/کارزار را خدشه‌دار می‌کند. نتیجه‌ی چنین تکنیکی آن است که برخی از مخالفان حتی زمانی که اعتراض جدی به فحوای متن ندارند، با آن به مثابه یک برنامه‌ی حزبی برخورد کرده و اماواگر بسیاری را پیش می‌کشند.

باید اضافه کرد، از آنجا که در اغلب موارد اعتراض به مشارکت با دیگران از موضع اخلاقی است، در این قسمت نگاه کوتاهی از این زاویه می‌شود.

سارتر و کامو

در اثنای جنگ دوم جهانی دوستی سارتر و کامو آغاز شد. یکی از موضوعاتی که آنها بر سر آن توافق داشتند تلاش برای جلوگیری از یک جنگ خانمانسوز دیگر بود. در سال ۱۹۴۷، زمانی که دکترین ترومن نقش جدیدی را برای آمریکا در جهان اعلام و بر مبارزه برای آزادی تأکید کرد، بوی جنگ سرد جدیدی به مشام می‌رسید. احزاب کمونیست از دولت‌های ائتلافی پس از جنگ در ایتالیا، لوکزامبورگ، بلژیک و فرانسه کنار گذاشته شدند و جنگ سرد بالا گرفت. برخی از نیروهای چپ که به هیچ حزبی تعلق نداشتند تصمیم گرفتند تا درخواستی به نفع صلح و ایجاد بی‌طرفی امضا کنند. یکی از این افراد آلبر کامو بود. پس از هفته‌ها بحث و جدل، بیانیه‌ی اولیه که کامو نوشته بود، سارتر بازنویسی کرد و در روزنامه‌ها منتشر شد. این در واقع تلاشی بود تا چپ‌های غیر کمونیست حول موضوع صلح، بی‌طرفی در منازعه‌ی غرب و شرق و نقد سرمایه‌داری و سوسیالیسم واقعاً موجود جمع شوند. در هر حال پیشنهاد‌های ارائه شده دارای استدلال‌های مناسب نبود و توجه زیادی را جلب نکرد اما در نهایت سازمان جدیدی به نام «جمعیت دموکراتیک انقلابی» شکل گرفت که هدف خود را مقابله با جنگ و تلاش برای یک فرانسه‌ی مستقل و سوسیالیست اعلام کرد. (آرونسون، ۱۹۶۸: ۱۴۰)

این گروه متشکل از اعضای ناراضی حزب کمونیست، تروتسکیست‌ها، چپ‌های مسیحی و دیگر سوسیالیست‌های مستقل بود. جمعیت در ابتدا توانست بسیاری را به سمت خود جلب کند اما تشدید جنگ سرد و کمک‌های مالی سیا به برخی از همکاران حزب و کشاندن آن به سمت راست باعث شد تا سارتر از سازمان مزبور استعفا دهد و جمعیت نیز پس از چندی از هم پاشید. کامو به اندازه‌ی سارتر در کارهای عملی سازمان هرگز شرکت نکرد زیرا دیگر اعتقادی به تغییرات بزرگ اجتماعی نداشت. از نظر او هر تغییر بزرگ اجتماعی به یک خشونت گسترده و مداخله‌ی خارجی ختم خواهد شد.

در زمان تشکیل جمعیت دموکراتیک انقلابی، سارتر نمایشنامه‌ی «دست‌های آلوده» را نوشت. این نمایشنامه در مورد هوده‌رر یکی از رهبران حزب کمونیست در کشوری خیالی بود که برای رسیدن به سوسیالیسم حاضر بود دست‌های خود را آلوده

کند. او فردی متعهد، انعطاف‌پذیر، و صادق بود. از نظر رادیکال‌های حزب هودرر رهبری خائن بود زیرا به همکاری با نیروهای بورژوازی پرداخته بود. از این رو رهبران رادیکال کمونیست در حزب، فردی به نام هوگو را برای ترور او می‌فرستند.^{۱۳} داستان نه حول این که چه کسی قاتل است بلکه موضوع نمایشنامه حول این موضوع بود که چرا باید هودرر توسط کمونیست‌ها به قتل می‌رسید. در واقع موضوع نمایشنامه تا حدی شبیه ترور تروتسکی در مکزیک به دستور استالین بود. این داستان موجب خشم حزب کمونیست فرانسه شد چرا که شباهت بین خود و جناح غیردموکرات داستان را تشخیص داد، در حالی که تشویق احزاب جناح راست فرانسه از نمایشنامه را در پی داشت.

مسئله‌ی اصلی در نمایشنامه حول این موضوع می‌چرخد که برای خیر بزرگ‌تر در زندگی واقعی مجبور به سازش می‌شوید و از این رو دست‌ان شما آلوده می‌شود. حال اگر از آلوده کردن دست‌ان خود امتناع کنید فقط می‌توانید خود و تئوری‌های ایده‌آلیستی خود را نجات دهید، از این نظر شما خودخواه هستید و به فکر خیر بزرگ‌تر نیستید. معضلات اخلاقی که در طول نمایشنامه مطرح می‌شود، حول هسته‌ی مرکزی تئوری‌های اگزیستانسیالیستی سارتر بود. وجود همیشه مقدم بر ماهیت است و هر فردی مسئول اعمال خود است و نه شرایط.

در سال ۱۹۴۷ کامو نوشته‌ی کوتاهی با عنوان «قاتلان ظریف» منتشر کرد که بعداً وارد «انسان طاعی» گشت. در این نوشته کامو به خشونت تروریست‌های روس در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم پرداخت. یکی از نزاع‌های این دو درک آنها از مسئله‌ی خشونت بود. پرسشی که مرتب کامو مطرح می‌کرد و بر اساس آن کمونیسم را با نازیسم مقایسه می‌کرد برای سارتر قابل قبول نبود.^{۱۴} در داستان «دست‌های آلوده»، برای کامو، هوگو یک شورشی صادق بود که انسان‌ها را همان‌طور که بودند و نه آن‌گونه که خود می‌خواست دوست داشت و پای‌بند به اصول معینی بود، زیرا پای‌بندی به اصول، صداقت و امتناع از دروغ گفتن به مردم به خاطر سیاست، بخش جدایی‌ناپذیری از دوست‌داشتن مردم همان‌گونه که هستند، بود. به این موضوع در خاطرات سارتر اشاره شده است (آرونسون، ۱۴۰۱:۷۰) بنابراین، برای کامو، قهرمان اصلی هوگو بود. در مقابل برای سارتر هوگو ضدقهرمان و هودرر قهرمان بود، زیرا او کسی بود که ضمن وفاداری به

اهداف بلندمدت بر اساس اصول خاصی و نه فقط پراگماتیسم، تصمیم به همکاری با نیروهای مخالف کرد. وی از نتایج منفی سازش اطلاع داشت اما به‌مثابه یک واقع‌گرا خواهان تغییر شرایط بود. بنابراین حتی تفسیر کامو و سارتر از نمایشنامه کاملاً متفاوت بود. باید دقت کرد که این اختلاف قبل از هر چیز ریشه در اختلافات نظری آنها داشت و نه خوانش غلط کامو از متن سارتر و یا نارسایی نمایشنامه.

لازم است به یک نکته‌ی دیگر توجه کرد که بین پوچ‌گرایی و اگزیستانسیالیسم تفاوت وجود دارد. پوچی احساسی است که از تجربه حاصل می‌شود. کامو از ۱۷ سالگی مبتلا به بیماری سل شد و این تجربه‌ی عدم‌سلامتی و نزدیکی به مرگ، مرتباً به او یادآوری می‌کرد که هر عمل اجتماعی وی در هر لحظه ممکن است خاتمه یابد. پوچ‌گرایی و اگزیستانسیالیسم شباهت‌هایی با هم دارند: آگاهی از فناپذیری و پذیرش محوریت انسان هسته‌ی مرکزی آن است باین‌حال برای اگزیستانسیالیست‌ها احساس پوچی نقطه‌ی آغاز است در حالی که برای کامو احساس پوچی غایت است. برای اگزیستانسیالیست باید از احساس عدم قطعیت وجودی از طریق هنر، مسئولیت انسانی و مشارکت جمعی در جهان فراتر رفت در حالی که از نظر کامو باید آن را پذیرفت و در آغوش کشید. (گلوگ، ۵۲: ۲۰۲۰). کامو در سال ۱۹۴۳ آگاهی از پوچ‌گرایی را با دو مؤلفه توضیح داد: «احساس پوچی، به معنی جهان در حال مردن است. اراده‌ی پوچی، دنیای جدید است». از نظر کامو، مذهب و یا فلسفه‌هایی که تلاش می‌کنند به زندگی معنای بخشند، متعلق به دنیای سنتی در حال مرگ هستند. از این‌رو باید این سیستم‌های فکری را به دور انداخت. اما «دنیای جدید»، دنیایی است با آگاهی نو و اذعان و پذیرش پوچی. کامو در رمان «بیگانه» سعی دارد احساس پوچی را به خواننده منتقل کند و در «افسانه‌ی سیزیف» از طریق روایات مختلف اراده‌ی پوچ را به تصویر می‌کشد. (همانجا، ۵۳). وی به‌شدت از این که او را اگزیستانسیالیست خطاب می‌کردند آشفته می‌شد، زیرا به گفته‌ی خودش، او «افسانه‌ی سیزیف» را در تقابل با اگزیستانسیالیسم نوشته بود. از طرف دیگر او به هرگونه سیستم فکری بی‌اعتماد بود. درست این تفاوت دیدگاه، هسته‌ی مرکزی اختلاف آنها بود. فلسفه‌ی سارتر در مورد مسئولیت انسان در یک جهان جمعی و انسان‌محور است، در حالی که پوچ‌گرایی جدایی

از امور انسان‌ها و رد همه‌ی سیستم‌ها است. زمانی که سارتر شخصیت هوگو را آفرید، ایده‌های کامو را از زبان او مطرح کرد و این ایده‌ها را تحقیر نمود. کامو ضدکمونیست بود هرچند که خود زمانی عضو حزب کمونیست بود. کامو اگرچه ضدخشونت بود اما خشونت فرد شورشی را می‌پذیرفت، زیرا این خشونت بادوام نبود و شورشگر عمر کوتاهی داشت، در نتیجه عمل او به یک سیستم ختم نمی‌شد.

کمی پس از شکل‌گیری «جمعیت دموکراتیک انقلابی»، آن جمعیت مضمحل شد. تلاشی جمعیت، تلنجر بزرگی به سارتر بود. او به این نتیجه رسید که چند روشنفکر به‌تنهایی نمی‌توانند یک جنبش به‌راه اندازند. جمعیت مزبور پاسخ‌گوی نیازهای مردم نبود و درست به همین خاطر مردم از آن حمایت نکردند. به‌عنوان فردی واقع‌گرا مجبور بود شرایط اجتماعی و امکانات تاریخی را برای اهداف سیاسی خود در نظر گیرد. درست از این جهت بود که او به کمونیست‌ها که در آن زمان یک جنبش قوی کارگری را رهبری می‌کردند و با وجود همه‌ی کاستی‌های آن نزدیک شد. سارتر در نمایشنامه‌ی «شیطان و خدا» به این نکته می‌رسد که اخلاق از سیاست و تاریخ تفکیک‌ناپذیر بود.^{۱۵} او تکامل فکری خود در مورد رابطه‌ی بین آزادی فردی و نظم جمعی را از زبان گوتس قهرمان نمایشنامه‌ی «شیطان و خدا» بیان کرد.

دوبوار در مورد نقطه‌ی عطف فکری سارتر چنین می‌گوید «کاری را که او در سال ۱۹۴۵ با مقاله‌ای در مورد تعهد نویسنده آغاز کرده بود به پایان رساند؛ تمام توهمات خود را در مورد امکان رستگاری شخصی کاملاً از بین برده بود. به همان نقطه‌ای رسیده بود که گوتس رسیده بود. آماده بود تا بدون انکار کردن آزادی خودش، نظم جمعی را بپذیرد.» دوبوار در این مورد به گفته‌ی خود سارتر رجوع می‌کند. «پس از ده سال نشخوار فکری، من به نقطه‌ی شکست رسیده بودم: یک تلنجر تمام چیزی بود که لازم داشتم.» (به نقل از آرونسون، ۱۴۰۱:۷۶) دوبوار «تکامل ایدئولوژیک سارتر» را با استفاده از نوشته‌های سارتر نشان می‌دهد. در نمایشنامه‌ی «مگس‌ها»^{۱۶} در سال ۱۹۴۳ اورستس قهرمان نمایشنامه مانند عیسی مسیح «تمام گناه مردم» را به گردن می‌گیرد اما مردم خود را رها می‌کند در حالی در «شیطان و خدا» گوتس تصمیم می‌گیرد در کنار مردم درجنگ‌های دهقانی شرکت کند. در سال ۱۹۴۳ سارتر فکر می‌کرد که با

تلاش ذهنی می‌توان از هر مانعی عبور کرد، در سال ۱۹۵۱ به این نتیجه رسید که رستگاری فردی ممکن نیست و فقط مبارزه‌ی جمعی می‌تواند راه به جایی ببرد. او در گذشته فرد آزاد را در مقابل فرد متعهد قرار می‌داد اما پس از سال‌ها دغدغه‌ی ذهنی به این نتیجه رسید که می‌توان این دو را با هم ترکیب کرد. به قول دوبووار «او این رشته را بدون انکار ذهنیت خود می‌پذیرد. این تجسم کامل مرد کنشگر است که سارتر او را تصور می‌کرد.» گوتس توانست هم آزادی خود را حفظ کند و هم با همبستگی زندگی کند. این فقط در نتیجه‌ی یک درک جدید از رابطه‌ی آزادی فردی و جمعی بود. آزادی فردی سارتر ارتباط تنگاتنگی با آزادی دیگران داشت. تلاش برای آزادی مستلزم پیوستن به مبارزه‌ی آنها بود. در نمایشنامه‌ی «دست‌های آلوده» هوگو ایده‌آلیست و بیش از حد اصول‌گرا است تا آن‌جا که دیگر نمی‌تواند قدمی در جهت پیشبرد هدف بردارد. او در پی تفسیر بیش از حد علت و کنترل آن بود، در حالی که خود علت به معنی بهبود وضع بشر نیست. اما گوتس آزادی فردی را با مبارزات بزرگ‌تر ترکیب می‌کند و به «مردی در میان مردم» بدل می‌گردد. سارتر مدت بسیار طولانی در مورد تعهد صحبت کرده بود، مجله راه انداخته بود و یک حزب جدید ایجاد کرده بود اما «نتوانسته بود جنبشی به راه بیندازد» او در کنکاش خود به این نتیجه رسید که باید به مبارزه‌ی بپیوندد که از قبل در جریان بود، مبارزه‌ای که کنترلی بر آن نداشت. (آرونسون، ۱۴۰۱: ۷۵) کامو دعوت به مبارزه را رد کرد و اعلام نمود «انقلابی بودن خشونت است». او بر قضاوت اخلاقی پافشاری می‌کرد در حالی که سارتر مایل بود در سیاست بر اساس شرایط خود و نه دیگران، به نیروهای تاریخی که از نظر او برای پیشرفت و بهبود زندگی مردم فعالیت می‌کردند بپیوندد.

هگل و «جان زیبا»

هگل در انتقاد خود از اخلاق کانت، درک او از آگاهی و عاملیت را زیر سؤال می‌برد. از نظر کانت آزادی استعلایی به معنای آن است که فرد خود انتخاب می‌کند و جهان بیرون در تعیین این که چه دستوری درست است نقشی ندارد. هگل در مقابل به آگاهی ماهیتی اجتماعی و تاریخی می‌دهد. او این درک را که عامل تصمیم می‌گیرد و سپس

بر اساس این قصد، کردار معینی به اجرا گذاشته می‌شود نادرست خواند زیرا فاعل به تجربه درمی‌یابد که قصد او در طی فرایند یک کنش تغییر می‌کند و یا در مواردی فقط پس از آن که عملی انجام شد می‌تواند کنش خود را به‌درستی درک کند. به عبارت دیگر عاملیت را باید بر اساس رویکردی پس‌نگر درک کرد. از آنجا که عاملیت تاریخی نیز است، عاملیت در جامعه‌ی باستان که نقش فرد در مقابل نقش جامعه بسیار اندک بود، در مقابل دوران مدرن که فردیت به مقام والایی رسیده است، بسیار متفاوت عمل می‌کند. هگل در همین زمینه تناقضات وجدان را مطرح می‌کند، زیرا وجدان بنا بر تعریف به احساس درونی خود متوسل می‌شود و سعی می‌کند تعارضاتی را که در عمل با آن روبرو می‌شود حل کرده و بر اساس باورهای خویش اعتباری برای کارکردهای خود فراهم کند. در این میان تعارضی دیگر می‌تواند به وقوع بپیوندد که او آن را با مفهوم «جان زیبا» پیوند می‌زند. جان زیبا به خاطر اثبات خلوص نیت خود از هرگونه تماس با دنیای واقعی باز می‌ماند «دائم در بیم لکه‌دار شدن فر و شکوه وجود درونی‌اش در اثر وجود [واقعی] و کنش زندگی می‌کند». جان زیبا قرار بود تناقضات بین وظایف روزمره‌ی هر فرد (وظایف خاص) و وظایف محض را حل کند اما خود دچار تناقض می‌شود و دست به هیچ عملی نمی‌زند. او روی دیگر سکه را زمانی می‌داند که وجدان برای جبران بی‌عملی سعی دارد دست به عمل زند اما از سوی نظم غالب به بی‌اخلاقی متهم می‌شود. وی در این زمینه، وجدان سه‌گانه‌ی «جان زیبا، شرارت و بخشایش» را مطرح می‌کند. جان زیبا، آگاهی قضاوت‌کننده است. آگاهی شریر اما دست به عمل می‌زند. حال، فاعلی که فکر می‌کند بر طبق ندای وجدان عمل کرده، در مقابل قضاوت جان زیبا می‌تواند متوجه اشتباه خود شود و به آن اعتراف کند. (ابراهیم‌زاده، سپهران، مصطفوی، ۱۴۰۲)

زمانی که جانسون نقدی بر «انسان طاغی» در «عصر جدید» نوشت، عنوان مقاله را «آلبر کامو یا جان طغیانگر» گذاشت که ارجاعی بود به «جان زیبایی» هگل. به عبارت دیگر کامو از همان عنوان مقاله به کسی تشبیه شد که برای حفظ پاکدامنی خود بی‌عملی را بر هر چیز دیگری ترجیح می‌دهد. اما همان‌طور که هگل نشان داده است این ریاکاری‌ای بیش نیست که فقط به ضد خود بدل می‌شود. اما آیا سارتر به سمت

دیگر درنفلتید و برای همراه شدن با کمونیست‌ها چشم بر اشتباهات مهلک آنها نیست؟ آیا این به معنای کنار گذاشتن خطوط قرمز و انتخاب بین بد و بدتر نیست؟ مانند معضلی که نه فقط مشکلی از مصائب جامعه را حل نکرده بلکه منجر به دنباله‌روی چپ‌گرایان از نیروهای ارتجاعی مذهبی و یا دست‌راستی در ایران گشته است؟ و همه‌ی اینها تحت عنوان باید کاری کرد؟

سارتر وقتی که برای کنگره‌ی ملل در راه صلح به وین پایتخت اتریش رفت، قرار بود نمایشنامه‌ی دست‌های آلوده در وین همزمان با کنگره به نمایش گذاشته شود. او برای نشان دادن آشتی خود با کمونیست‌ها، نمایش را لغو کرد و حتی مجبور به پرداخت خسارت شد، زیرا اجرای آن را برای رابطه‌ی خود با حزب کمونیست زیان‌آور تشخیص داد. در همان زمان رهبران کمونیست چک، رودولف اسلانسکی و ده نفر دیگر در پراگ به دار آویخته شدند. سارتر در این مورد اعتراضی نکرد (آرونسون، ۱۴۰۱:۱۱۰) موارد دیگری را می‌توان به فهرست اشتباهات سارتر اضافه کرد. او خود را مجبور دید که با تروتسکیست‌های فرانسوی که خواهان رادیکال‌تر شدن حزب کمونیست بودند و کسانی چون کامو که ضد کمونیست بودند مبارزه کند و در این راه دچار خطاهای فراوانی شد. اما او تنها در برخی از قضاوت‌های خود تجدیدنظر کرد. او مخالف استالینسم بود و پس از اشغال مجارستان در سال ۱۹۵۶ به تقبیح اتحاد شوروی پرداخت. او طرفدار پروپاقرص انقلاب کوبا بود اما زمانی که دولت کوبا هربرتو پادیلا شاعر اپوزیسیون را زندانی کرد از حمایت خود دست کشید. با همه‌ی این‌ها از حزب کمونیست فرانسه در انتهای جنگ الجزایر حمایت کرد. از این‌رو، او در عین حال که رویکردی پراگماتیستی داشت اما سعی کرد خطوط قرمز خود را حفظ کند.

اما رابطه‌ی «جان زیبا» و کنشگری سیاسی امروز چیست؟ زمانی که هگل این اصطلاح را به‌کار گرفت. «جان زیبا» اصطلاحی بود که در دوران رمانتیسم و با الهام از ایده‌های متفکران یونان باستان توسط گوته و شیلر توسعه یافت. زیبایی، خوبی و حقیقت باید اهداف غایی انسان‌ها باشد. پیشرفت اجتماعی امری فردی است و از طریق بهبود ویژگی‌های فرد از طریق درک زیبایی و پیشرفت اخلاقی میسر می‌شود. «جان زیبا» یک چشم‌انداز بسیار خوش‌بینانه از جامعه ارائه می‌داد، اما فقط در صورتی که

شهروند دلسوز جامعه از طریق آموزش، هماهنگی زندگی فیزیکی با قوانین بتواند به وضعیت اخلاقی ایده‌آل برسد. فردی که با این ایده‌های اخلاقی ایده‌آل ایجاد می‌شد را شیلر «جان زیبا» می‌نامید. بنابراین «جان زیبا» چشم‌اندازی بسیار خوش‌بینانه برای دستیابی به پتانسیل کامل فردی در جهت یافتن خوشبختی و معنای زندگی و از این طریق پیشرفت اجتماعی جامعه می‌داد.

هگل «جان زیبا» را برای توصیف نوعی از حساسیت رمانتیک به کار می‌گیرد. اگر این اصطلاح را در مورد افراد از نظر هگل بتوان به کار گرفت، «جان زیبا» مناسب کسی است که همیشه بر احساس درونی، مراجعه به وجدان و ندای قلبش برای تشخیص همه‌ی پیچیدگی‌های سخت زندگی تکیه می‌کند. تا این‌جا این امری فردی است اما مشکلات زمانی شروع می‌شود که «جان زیبا» پاکی و پاکیزگی و خلوص نیت و رفتار همه در دنیای آشفته‌ی مدرن را طلب می‌کند. او نمی‌تواند با کسانی که به‌طور واقعی یا خیالی رابطه دارد، چیز کمتری به جز پای‌بندی از قواعد اخلاقی خود بپذیرد. این امر در حوزه‌ی سیاست در جناح چپ موجب مشکلات عدیده‌ای شده است. چطور؟ دو نوع «جان زیبا» را می‌توان متصور شد. اول، کسی که است که در سیاست، هر چیزی را بر اساس احساس درونی خودش قابل‌قبول می‌داند، هر تخطی از این احساس محکوم است. دوم، کسی است که مانند اولی وارد صحنه‌ی عملی نمی‌شود، زیرا دنیای سیاسی دنیای فاسدی است برای حفظ پاکی خویش باید از ورود به چنین دنیایی حذر کرد. در نتیجه، در دنیای امروز چنین فردی در بهترین حالت خود را در پشت صحنه، در دنیای مجازی درگیر سیاست می‌کند. در نتیجه هر دو نوع از همان ابتدا اعلام می‌کنند که در صحنه‌ی واقعی سیاست خواهان اجرای نقش مؤثری نیستند. جالب آن که همین دو گونه‌ی متفاوت از «جان زیبا» یکدیگر را نیز قبول ندارند. اولی دومی را خائن تلقی می‌کند زیرا فقط به فکر خودش است، و دومی اولی را شر می‌خواند زیرا فردی است که فقط مدعی می‌شود آرمان‌های والایی دارد اما در عمل دست به کارهای نادرست می‌زند. (هورنر، ۲۰۲۰)

چرا «جان زیبا» نمی‌تواند موفق شود؟ زیرا که چنین تفکری به‌جای درک سیستم سرمایه‌داری با همه‌ی پیچیدگی‌ها و چرخش‌های آن، خود را در زندان اخلاق‌گرایی

محبوس می‌کند. عوامل زیادی وجود دارند که چنین پدیده‌ای را تقویت می‌کند. ضعف تاریخی چپ در ایران و جهان، پسرفت نیروهای مترقی و پیشرفت نیروهای راست‌گرا، ضعف پایه‌های سازمانی چپ اعم از اتحادیه‌های کارگری و احزاب سیاسی چپ‌گرا، عدم وجود یک استراتژی کلی،... و در نهایت گسترش فرهنگ حذف که امروز به‌ویژه در عرصه‌ی رسانه‌های اجتماعی هر روز تمرین می‌شود. اگر از فردی خوشتر نمی‌آید او را در صفحه‌ی خود حذف کن، از یک گروه مجازی که در عرصه‌ی معینی دچار خطا شده، باید به سرعت جدا شد. از نظر «جان زیبا» در صحنه‌ی سیاست هم باید به همان شکل رفتار کرد. تا وقتی که مبارزه در خیابان جریان دارد، مشکلات کم‌تر به چشم می‌خورد، اما به مجرد عقب‌نشینی خیابان، «جان‌های زیبا» حملات خود را به هر شکلی از مبارزه آغاز می‌کنند. هدف، نقد خطاها و یافتن یک راهبرد جدید و تصحیح رفتار یک گروه، کلکتیو، حزب و امثالهم نیست بلکه فقط حمله به هر دلیلی است. اصل طلائی چنین است: به مجرد احساس ناخوشایند از گروه و حزب، از آن خارج شو و عطایش را به لقایش ببخش!

فقدان به‌مثابه بخشی جدایی‌ناپذیر

امروز برخی از چپ‌گرایان جوک قهوه‌ی بدون شیر را از طریق اسلاووی ژیک و درباره‌ی فیلم کمدی «نینوچکا» که در سال ۱۹۳۹ به پرده‌ی سینما رفت شنیده‌اند، در حالی که جوک قدیمی‌تر از آن است. اما این جوک حتی قبل از تفسیر هگلی آلنکا زوپانچیچ در کتاب «چرا روانکاوی» در سال ۲۰۰۸، در سال ۲۰۰۲ توسط جان دوفرسنه (John Dufresne) به سارتر نسبت داده شد. در سال ۱۹۸۹ در کتاب «Leo Rosten's Giant book of laughter» این جوک چنین تعریف می‌شود:

«پیشخدمت: دسر؟»

مشتری: فقط قهوه.

پیشخدمت: با یا بدون خامه؟

مشتری: بدون خامه. (پیشخدمت می‌رود و پس از چند لحظه برمی‌گردد)

پیشخدمت: ببخشید آقا، خامه تمام شده است.

مشتری: شما شیر دارید؟

پیشخدمت: بله.

مشتری: چه خوب. پس من قهوه‌ی بدون شیر می‌خواهم.»

حال، با این که محتوای قهوه، قهوه‌ی بدون خامه و قهوه‌ی بدون شیر یکی است، باز از نظر برخی، «عدم شمول» بخش جدایی‌ناپذیر قهوه محسوب می‌شود. درست به همین خاطر ژيژک توضیح می‌دهد «قهوه بدون خامه یا قهوه بدون شیر یکسان نیست، زیرا آنچه که دریافت نمی‌کنید بخشی از هویت چیزی است که به دست می‌آورید.» از این رو ژيژک تأکید دارد که نحوه‌ی نفی کردن اهمیت دارد. بخش ناموجود در این موارد بخشی از شیء محسوب می‌شوند.

تاکنون از سوی برخی از نیروهای رفرمیست در ایران در انواع مختلف مذهبی و سکولار آن، چند شعار مطرح شده است: جمهوری اسلامی بدون شورای نگهبان، جمهوری اسلامی بدون ولایت فقیه، جمهوری اسلامی بدون حجاب اجباری و امثالهم. از نظر برخی هر کدام از موارد یادشده بخش جدایی‌ناپذیر جمهوری اسلامی هستند.^{۱۷} مثلاً در مورد حجاب اجباری، با وجود آن که قانون آن پس از ایجاد جمهوری اسلامی به تصویب رسید، از نظر بسیاری جزء لاینفک جمهوری اسلامی به شمار می‌رود. برخی - چه در میان طرفداران حکومت، چه رفرمیست‌ها و چه مخالفان سرسخت جمهوری اسلامی - معتقدند جمهوری اسلامی بدون حجاب اجباری دیگر جمهوری اسلامی نیست. از این رو برخی طرفدار آن (اپوزیسیون) و برخی مخالف (محافظه‌کاران) چنین شعاری هستند. اما در مورد جنگ چطور؟

برخی از مارکسیست‌ها جنگ بین کشورها در دوران مدرن را بخش جدایی‌ناپذیری از سیستم رقابت سرمایه‌داری می‌دانند. معنایش این نیست که جنگ قبل از سرمایه‌داری وجود نداشته، بلکه در دوران معاصر شکل و شمایل دیگری به خود گرفت، تا این که در اواخر قرن گذشته جنگ بین چین و ویتنام رخ داد و مسئله‌ی ناسیونالیسم و تحلیل از آن دچار تحول شد. در مورد آمیختگی ستم‌های دیگر مثلاً ستم جنسی برخی از مارکسیست‌ها - از جمله این قلم - معتقدند که یک پدیده‌ی بسیار قدیمی است اما در سرمایه‌داری شکل و شمایل خاص خود را گرفته است. اگر مثال قهوه را در

نظر بگیرید، درست مانند شیری است که با قهوه قاطی شده است و از این رو، جدا کردن آن از سرمایه‌داری غیرممکن است. درست به همین خاطر مبارزه‌ی رادیکال بر علیه ستم جنسیتی بدون مبارزه با سرمایه‌داری ممکن نیست و هر شکل رادیکال مبارزه بر علیه ستم جنسیتی خود شکلی از مبارزه بر علیه سرمایه‌داری است.

حال، در انتقاداتی که (ن.ک. به بخش اول این مقاله) از سوی طرفداران بیانیه و طرفداران فراخوان مطرح شد، از جمله می‌توان چنین استنباط کرد که از نظر طرفداران بیانیه، بدون نه گفتن به جمهوری اسلامی، نمی‌توان مخالف جنگ بود. از سوی دیگر، طرفداران فراخوان – یا حداقل برخی از طرفداران آن – معتقدند اول، جنگ اسرائیل و فلسطین ربطی به جمهوری اسلامی ندارد، دوم، از متن فراخوان در مورد تاریخ صهیونیسم می‌توان چنین برداشت کرد که جنگ جزء لاینفک صهیونیسم است. اما این نکته مورد توافق طرفداران بیانیه – حداقل احمد پورمندی – نیست. امروز با توجه به نتایج انتخابات آمریکا و احتمال درگیری دوباره‌ی ایران و اسرائیل، این موضوع مسلماً اهمیت خاصی پیدا می‌کند، چیزی که دیگران به آن پرداخته‌اند و این نوشته قصد ورود به موضوع جنگ از سوی طرفداران بیانیه و فراخوان را ندارد.

اگر به جنبش صلح در زمانی که در دوران جنگ ویتنام در اوج خود بود، نگریده شده، از نظر بسیاری از چپ‌گرایان، جنگ بخش جدایی‌ناپذیر سرمایه‌داری و امپریالیسم بود، با این حال علت وسعت جنبش مزبور از جمله – اما قطعاً نه صرفاً – به خاطر حضور بسیار متنوع مخالفان و موافقان سرمایه‌داری در یک جنبش ضدجنگ بود. ینس استولتنبرگ (ستولتنبری) دبیرکل قبلی سازمان پیمان آتلانتیک شمالی (ناتو) که از سال ۲۰۱۴ تا ۲۰۲۴ به مدت ده سال ناتو را رهبری کرد و در طول مأموریت وی از جمله دو جنگ خانمانسوز روسیه – اوکراین و اسرائیل – فلسطین رخ داد و از بازیگران مهم پیوستن سوئد و فنلاند به ناتو بود، یکی از شرکت‌کنندگان فعال آن بود. البته او در آن زمان از فعالین سازمان جوانان حزب کارگر نروژ بود و افکار کم‌وبیش متفاوتی با امروز که همچنان عضو حزب مزبور است، داشت، اما باید به خاطر داشت که نروژ از سال ۱۹۴۹ عضو ناتو است و عضویت در ناتو با پذیرش کنار گذاشتن سیاست بی‌طرفی همراه بود، از سوی بزرگ‌ترین حزب این کشور، یعنی حزب کارگر اتخاذ شد.^{۱۸} منظور

آن که بسیاری در جنبش ضدجنگ با مواضع متفاوتی شرکت داشتند. پرسشی که امروز در مقابل برخی از دوستان قرار می‌گیرد: آیا هدف کوچک کردن و یا بزرگ کردن جنبش ضد جنگ است؟

آنچه که باعث سردرگمی بسیاری شده است، این که برای برخی از طرفداران بیانیه و فراخوان، مسئله‌ی کشتار جمعی مردم فلسطین چه در بیانیه و چه فراخوان، دغدغه‌ی اصلی نبود - که اهمیت کمی در مقایسه با متن هر دو نوشته - بیانیه و فراخوان- دارد. مشکل اصلی این دو متن، تمرکز بر موضوعات متفاوت بود و از این رو نتوانستند قصد اصلی خود را به شکل روشنی به خواننده منتقل کنند.

کبوتر با کبوتر

از سوی برخی از منتقدان دو طرف این پرسش مطرح شده که کبوتران صلح نمی‌توانند با بازهای جنگ هم‌پیماله شوند. بسیاری از چپ‌گرایان نقل‌قولی از آگوست بیل، سوسیالیست معروف آلمانی را بازگو می‌کنند: اگر رقیب شما را تحسین کرد، مراقب باشید! اما اگر به شما گیر داد، معمولاً در راه درستی هستید. بدین ترتیب هرگونه هم‌سویی با مخالفین را مذموم تلقی می‌کنند، در حالی که گفته‌ی بیل بر این تأکید دارد که باید هشیار بود و دقت کرد و نه آن‌که همسویی را همیشه دال بر خطا تلقی کرد؛ به‌ویژه آن‌که بیل چهار دهه در رایش‌تاک حضور و با انواع بازها مرابوده داشت. البته تحت لوای اتحاد و مبارزه با سکتاریسم چپ، برخی از چپ‌گرایان با شعار طرفداران رضا پهلوی به‌منظور گرد آوردن همه‌ی مخالفان جمهوری اسلامی زیر بیرق سلطنت بود، مشارکت کردند. اما مسلماً کسانی که خواهان تشکیل یک جبهه‌ی دموکراتیک برای ایجاد یک حکومت جدید هستند نمی‌توانند چنین «همکاری» را بپذیرند.

در مقابل، عده‌ی زیادی مخالف حکم اعدام هستند. این مبارزه در اشکال متنوعی در جامعه جریان داشته و دارد. از مبارزه‌ی داغداران، زندانیان، فعالان مدنی، حقوق‌دانان، احزاب و جریان‌های سیاسی گرفته تا هنرمندان. این مبارزه تاریخ طولانی نیز دارد اما پس از جنبش «زن، زندگی، آزادی» وسعت بیشتری یافته است. کارزار سه‌شنبه‌های نه به اعدام که زندانیان سیاسی با اعتصاب غذای خود به این پدیده شیعی

اعتراض می‌کنند یکی از معروف‌ترین آنها است. تاکنون بیانیه‌ها و کارزارهای متفاوتی بر علیه مجازات اعدام نوشته شده و حتماً تا لغو آن نوشته خواهد شد. حال فرض کنید که عده‌ای از نیروهای چپ برای هزارمین بار بیانیه‌ای بر علیه اعدام بنویسند. همچنین فرض کنید که در جمهوری اسلامی که حتی فیلمی مانند «قصیده گاو سفید»^{۱۹} را بر نمی‌تابد، برخی از هواداران اصول‌گرای آن به این نتیجه برسند که در صورت عدم وجود مجازات اعدام، سرنوشت شخصیت محبوب آنها یعنی شیخ فضل‌الله نوری به گونه‌ی دیگری رقم می‌خورد و حتی از این زاویه‌ی بسیار تنگ به مخالفت با مجازات اعدام برخیزند و بخواهند به کارزار نه به اعدام بپیوندند. در این صورت، آیا برخی از دوستان به خاطر حضور این افراد باید از مشارکت در کارزار مشترک نه به اعدام خودداری کنند؟

مسلماً حضور این افراد چالش‌های معینی را ایجاد می‌کند. کاملاً بدیهی است که افراد مزبور ممکن است «نگاه انسان‌دوستانه‌ای» به موضوع نداشته باشند و شاید حتی بخواهند «لغو مجازات اعدام را نه به طور عام بلکه تحت شرایط معینی» به اجرا گذارند - چیزی که باید در مقابل آن ایستاد. با این حال این پرسش همچنان باقی است: آیا تغییر مواضع طرفداران پروپاقرص دیروز اعدام و پیوستن آنها به چنین کارزاری - با وجود همه‌ی تنگ‌نظری‌های‌شان - موجب پذیرش بیشتر این موضوع در جامعه نمی‌شود؟ باید به خاطر آورد که همسر و دختر آندره مالرو، وزیر کابینه‌ی دوگل، از جمله امضاکنندگان مانیفست ۱۲۱ بر علیه جنگ الجزایر بودند. فائزه هاشمی که تحلیل درستی از حوادث دوران انقلاب و مسئولیت پدرش در حوادث مرگبار جمهوری اسلامی نمی‌دهد از مخالفان اعدام است، بسیاری دیگر می‌توانند همان راه را طی کنند. آیا آنها به خاطر گذشته‌ی خود باید از حضور در چنین کارزاری منع شوند؟

همین استدلال در مورد کارزار بر علیه جنگ صادق است. مواضع حتی چپ‌گرایان در مورد مبارزه بر علیه جنگ بسیار متفاوت است. اما چنین موضوعات عامی را که افراد بسیاری با ایده‌های گاه کاملاً متضاد می‌توانند دور هم جمع شوند نباید با موضوعات پیچیده و سرنوشت‌ساز دیگری که با مسئله‌ی قدرت در حکومت آینده و یا سرنوشت سرمایه‌داری مربوط است یکی فرض کرد. حتی بازهای دیروز هم در موارد خاصی

ترجیح می‌دهند با کبوترها همگام شوند.

بیانیه‌ها و نامه‌ها

در سال ۱۳۲۸ جمعی از سیاستمداران، دانشجویان و تجار به نبود انتخابات آزاد در ایران اعتراض کردند. در پایان اعتراضات، عده‌ای از رهبران معترضان پس از بحث‌های طولانی در خانه‌ی محمد مصدق در اولین بیانیه‌ی خود سه خواسته‌ی مشخص را مطرح کردند: برگزاری انتخابات درست، لغو حکومت نظامی و آزادی مطبوعات. هدف تضمین آزادی انتخابات در ایران بود و از این‌رو مسئله‌ی ملی کردن نفت در آن بیانیه مطرح نشد. این بیانیه منبای تشکیل جبهه ملی شد. بعدها برنامه و اساسنامه‌ی جبهه جداگانه تهیه شد. (آبراهامیان، ۱۳۹۵:۱۴۷) جبهه ملی توانست جنبش ملی کردن نفت در ایران را رهبری کند و به یکی از مؤثرترین سازمان‌های سیاسی ایران بدل شود. امروز به‌درستی نام جبهه ملی و رهبر آن محمد مصدق با ملی کردن نفت پیوند خورده است، با این حال، بنیان‌گذاران جبهه در معروف‌ترین بیانیه‌ی خویش، تمرکز خود را متوجه موضوع آزادی، آن‌هم در یک شکل مشخص و محدود، نمودند.

در سال ۱۳۵۶، پنجاه و سه حقوقدان در نامه‌ی سرگشاده‌ای به دربار خواهان پایان دخالت دولت در امور دادگاه‌ها شدند. کمی بعد در همان سال، سه تن از رهبران جبهه ملی - سنجابی، فروهر و بختیار - به نقض قانون اساسی اعتراض کردند و خواهان پایان استبداد شدند. یک ماه بعد، چهل تن از نویسندگان با نظرات بسیار متفاوت از هما ناطق گرفته تا سیمین دانشور در نامه‌ای به هویدا، خواهان پایان سانسور و نقض قانون اساسی شدند و کانون نویسندگان ایران را احیا کردند. کانون نویسندگان پس از چندی نامه‌ی سرگشاده‌ی دیگری با امضای نودوهشت روشنفکر به سانسور و نقض استقلال قوه‌ی قضائیه توسط دولت اعتراض کردند.

در نتیجه‌ی این اعتراضات کانون نویسندگان ایران احیا، و جمعیت دفاع از آزادی و حقوق بشر، کانون وکلا و سازمان ملی دانشگاهیان تشکیل شدند. بنا به گفته‌ی آبراهامیان «تا اواخر آبان ۱۳۵۶، فعالیت‌های عمده‌ی مخالفان عبارت بود از: نوشتن نامه، تشکیل گروه‌های جدید، احیای گروه‌های قدیمی و انتشار بیانیه، اعلامیه و

روزنامه.» (آبراهامیان، ۲۹۳:۱۳۹۵). از سوی دیگر، دو دهه پس از انقلاب بهمن، در سال ۱۳۸۵ برخی از طرفداران حقوق زنان در ایران قطعنامه‌ای در مخالفت با قوانین زن‌ستیز در جمهوری اسلامی صادر کردند. پس از آن حرکتی هدفمند تحت عنوان «کمپین یک میلیون امضا» برای تغییر قانون به راه انداخته شد. حامیان کارزار، افرادی با مواضع بسیار گوناگون از جمله برخی از اعضای حزب مشارکت تا مخالفان سکولار اپوزیسیون را در بر می‌گرفت. بسیاری از فعالان این کمپین، با وجود مضمون رفرمیستی و اهداف کاملاً قانونی و حمایت بخشی از حاکمیت از آن، به زندان و ضربات شلاق محکوم شدند. با این حال جنبش توانست تا سال‌ها به مبارزه‌ی خود ادامه دهد.

اگر همین تاریخ معاصر ایران در نظر گرفته شود، بیانیه‌ها و نامه‌هایی توانستند کم‌وبیش موفق شوند و ردپایی در تاریخ معاصر از خود به جا گذارند که نویسندگان آن با وجود مخاطرات زندان، تنبیه و شکنجه، تبعید، اخراج از کار و یا از دست دادن جایگاه شغلی خود، دست به اقدام زدند. دوم، نامه‌ها و بیانیه‌ها به ایجاد یا احیا نهادهایی ختم شد که خواسته‌های بیانیه‌ها و نامه‌ها را پیگیری کردند. در مقابل، آنچه که امروز شاهد آن هستیم اینکه بیانیه‌ای داده می‌شود، در نهایت چند مقاله در موافقت و مخالفت با آن منتشر می‌گردد و موضوع به طاق نسیان سپرده می‌شود تا آن که زمان انتشار بیانیه‌ی بعدی فرا رسد.

در طول تاریخ بیانیه‌ها/مانیفست‌هایی ماندگار شده‌اند که در دوران بحران‌های سخت در جامعه توانسته‌اند به مخاطبان خود، جرأت، امید و راهکار نشان دهند. برخی بلند و بعضی بسیار کوتاه بوده‌اند، تعدادی یک اثر هنری محسوب می‌شوند، چندلایه، گاه روشن و گاه متناقض. اما در هر شکل یک مانیفست، تلاش دارد اوضاع را تحلیل و چگونگی تغییر آن را نشان دهد. زمانی دولت و کلیسا مانیفست می‌داد اما بعدها به اسلحه‌ای در دست مخالفان بدل شد. برخی با کلمات قصار خود، شیوه‌ی استدلال، منطق، سبک و جاه‌طلبی‌های خود به یک اثر ادبی بدل گشتند چنان که مارشال برمن «مانیفست کمونیستی» را «نخستین اثر هنری بزرگ مدرنیستی» تلقی می‌کند. برخی به‌خاطر منطق کوبنده و زیبایی‌های استدلال و شجاعت نویسنده خواننده را می‌خکوب می‌کند چنان‌که «من متهم می‌کنم» زولا چنین کرد اما امروز در زمانی که بسیاری از

بیانیه‌ها و کارزارها فقط به تکرار مقالات و گفته‌های قبلاً گفته شده می‌پردازند و در فرم، سبک، زیبایی، مضمون، سنت‌شکنی، عهد، آینده‌نگری، چالشگری، میزان شوک، نوآوری در هیچ کدام حاوی هیچ نکته‌ی جدیدی نیستند، چگونه می‌توان انتظار استقبال همگانی از آنها را داشت؟ این به معنی آن نیست که دیگر چنین امکانی وجود ندارد، بلکه تأکید بر این نکته است که نیاز به یک کار مستمر و نسبتاً طولانی دارد. مثلاً فرض کنید که تعداد زیادی از روشنفکران ایرانی، اسرائیلی، فلسطینی، لبنانی و سوری در شرایط جنگی کنونی بیانیه‌ی مشترکی بر علیه جنگ دهند. کسانی که در کشورهای خود کاملاً شناخته شده هستند و با وجود همه‌ی محدودیت‌ها و خطراتی که برای چنین اقدامی آنها را تهدید می‌کند، دست به چنین کاری بزنند. آیا چنین بیانیه‌ای که همزمان در همه‌ی کشورهای یادشده منتشر می‌شود، نمی‌تواند توجه همگان را به خود جلب کند؟

توماس مان - برنده جایزه‌ی نوبل در سال ۱۹۲۹ - عنوان افتخاری خود در دانشگاه بن را در دوران حکومت فاشیستی در روزهای آخر سال ۱۹۳۶ از دست داد. او در نامه خود به رئیس دانشگاه در ابتدای سال ۱۹۳۷ سرنوشت محتوم سیاست‌های نازیست‌ها را پیش‌بینی کرد و از رئیس دانشگاه خواست نامه‌اش را در تابلوی اعلانات دانشگاه بزند تا دانشجویان بدانند دیدگاه دیگری نیز در مورد سرنوشت آلمان وجود دارد. نامه‌ی او در کشورهای مختلف به چاپ رسید و حتی مان مجبور شد در دوران جنگ، نامه‌ی خود را در رادیو بخواند. نامه‌های زولا و مان نیازی به امضاکننده نداشت. امضای نویسندگان نامه کافی بود. امروز برای آن که نامه یا بیانیه‌ای بتواند بیش از یک هفته توجه همگان را جلب کند بایستی بتواند امضاهای زیادی در پای خود داشته باشد و یا به بخشی از یک جنبش بدل شود. «کمپین یک میلیون امضا» با اهداف آموزشی و قانونی خود، اهمیت تعداد امضاکنندگان را درک کرده بود. از این رو، هم از نظر شکل که در پی ارتباط مستقیم با مردم عادی بود، و هم از نظر وسعت ویژگی‌های منحصر به فردی داشت. در مقابل، امروز ما شاهد هستیم که برای برخی، فقط سرعت عمل اهمیت دارد. در زمان بسیار کوتاه باید متن نوشته شود، افراد امضاکننده محدود گردد، و نتیجه به سرعت در چند سایت منتشر شود. پس از چند هفته نوبت برای نوشتن

یک بیانیه‌ی جدید با استدلال‌ها و فرم مشابه فرامی‌رسد.

یکی بر سر شاخ، بن می‌برید

در یک دهه‌ی گذشته تعداد کارزارهای دیجیتالی به شدت رشد کرده و به یکی از اشکال اصلی فعالیت‌های سیاسی بدل شده است. در عین حال باید به پدیده‌ی دیگری حداقل در اروپا که احزاب توده‌ای در آنجا پا گرفتند، توجه کرد. از نظر تاریخی میزان عضویت در احزاب سیاسی در کشورهای شمال اروپا نسبت به سایر کشورها بسیار بالا بوده است اما در طی نیم‌قرن گذشته، به‌ویژه در قرن جدید، میزان اعضای احزاب کاهش چشمگیری را نشان می‌دهد. در کشوری همچون سوئد میزان اعضای احزاب به نسبت میزان رأی‌دهندگان از ۲۷ درصد در اوایل ۱۹۸۰ به ۴ درصد در سال ۲۰۱۷ رسید. به‌طور کلی امروز نسبت اعضای حزب به نسبت رأی‌دهندگان به ۳ تا ۵ درصد رسیده است.^{۲۰} (دمکر و همکاران، ۲۰۲۰)

لازم است متذکر شد که عضویت حزبی در اکثر احزاب اروپایی با عضویت احزاب در ایالات متحده تفاوت دارد. در ایالات متحده عضویت در احزاب فقط برای گزینش کاندیداهای انتخاباتی است و نه مشارکت در همه‌ی فعالیت‌های حزبی.^{۲۱} مسلماً کاهش تعداد اعضای احزاب در اروپا قبل از هر چیز نتیجه‌ی برنامه و سیاست‌های جاری آنها بوده است. تا وقتی که سیاست این احزاب به‌ویژه در جناح چپ، در خدمت توده‌ی مردم نباشد، گریز از احزاب نیز امری طبیعی است. از این‌رو فاصله‌ی سطح تحصیلات و درآمد اعضای احزاب جناح چپ که زمانی بسیاری از کارگران و دیگر اقشار فقیر جامعه را در خود جای می‌دادند، و امروز که عمدتاً افراد دارای تحصیلات بالا عضو این احزاب می‌شوند، تغییر کرده است. با این حال، چنانکه نمونه‌ی پدیده‌ی جرمی کوربین در انگلستان نشان داد، در صورتی که طرفداران انتخاباتی یک حزب تغییرات قابل ملاحظه‌ای را در سیاست حزب مطبوع خود ببینند، با اشتیاق بیشتری به حزب مورد علاقه‌ی خود خواهند پیوست.

حال اگر این عامل مهم و عوامل دخیل دیگر را کنار گذاشت، می‌توان یک عامل دیگر را در نظر گرفت.

همزمان با کاهش عضویت در احزاب سیاسی، تعداد دادخواست‌های اینترنتی افزایش زیادی را نشان می‌دهد. اگرچه مشارکت مردم در انتخابات در بسیاری از کشورهای اروپایی نسبت به گذشته کاهش یافته، ولی در مجموع و خوشبختانه همچنان بسیاری از مردم به پای صندوق‌های رأی‌گیری می‌روند، اما رأی دادن فقط بخش کوچکی از مشارکت مردم در مسائل سیاسی مورد علاقه‌شان است. در گذشته، مشارکت در فعالیت‌های حزبی و نهادهای مدنی، راه اصلی تغییرات مهم در جامعه تلقی می‌شد و از این رو در مرکز توجه کسانی قرار داشتند که خواهان تحولات معینی در جامعه بودند. فعالیت سیاسی و مدنی به تلاشی اطلاق می‌شد که در ضمن ترویج یک خواسته‌ی معین به نوعی از مداخله‌ی واقعی و فیزیکی برای تغییر مستقیم یا غیرمستقیم در جامعه ختم می‌شد. این خواسته‌ها می‌توانست در حوزه‌ی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و یا فرهنگی باشد که به طور سنتی به رأی دادن و حمایت از حزب سیاسی یا کاندیدای معین، اعتصاب، تحصن، راهپیمایی، بستن راه‌ها، تحریم خرید یک محصول معین، ندادن مالیات، امتناع از پاسخ‌دادن به فراخوان‌های دولتی، سرپیچی از قوانین یا انواع اقدامات بدیع دیگر ختم می‌شد. در واقع آنچه امروز کنشگری خوانده می‌شود اقدام به عمل برای تغییرات اجتماعی بود، یعنی قبل از هر چیز با عمل پیوند داشت. مشارکت در این اعمال نیز می‌توانست پیامدهای معینی برای شخص شرکت‌کننده داشته باشد. این فعالیت‌ها نوعی از تداوم و سازماندهی‌های طولانی‌مدت را طلب می‌کرد، گرچه لزوماً به معنی فعالیت حزبی نبود. ولی، امروز فعالیت‌های خودانگیخته‌ی سیاسی و سازماندهی‌های موقتی کم‌وبیش - اما خوشبختانه نه کاملاً - جایگزین برخی از فعالیت‌های طولانی‌مدت سیاسی گذشته شده است.

ممکن است گفته شود امضا کردن یک بیانیه‌ی اینترنتی نیز خود یک عمل، ترویج یک ایده و حمایت از یک خواسته‌ی معین است. ضمناً برخی اقدامات آنلاین مانند پخش یک ترانه («برای» شروین حاجی‌پور)، اجرای یک کنسرت مجازی (پرستو احمدی)، بیانیه‌ی ۱۴ فعال سیاسی در سال ۱۳۹۸ نیز ضمن تأثیر زیاد بر افکار عمومی، به مجازات دست‌اندرکاران آن هم ختم شده است. البته باید دو فعالیت هنری در مثال

بالا و حتی مثال آخر را از امضای دادخواست‌های متداول اینترنتی امروز جدا کرد. در همه‌ی این موارد کار زیادی قبل از انتشار صورت می‌گیرد. مسئله فقط خود رسانه نیست، اگرچه آن نیز موضوع مهمی است. پرستو احمدی در آرزوی یک کنسرت زنده با حضور هزاران نفر تماشاگر مشتاق که در کنار یکدیگر از صدا، موزیک، صحنه‌پردازی لذت برده و با فریادها و یا سکوت خود هنرمند را همراهی می‌کنند، یک کنسرت مجازی برگزار کرد. در دوران پاندمی و قرنطینه‌ی کووید-۱۹، آواز خواندن ایتالیایی‌ها از بالکن‌های خانه‌ی خود که به راحتی در دل‌ها می‌نشست، عملی بود که نشان داد حتی در زمانی که افراد در خانه‌های خود زندانی هستند همچنان می‌توانند ارتباط فیزیکی برقرار کنند. بسیاری از مردم جهان با دیدن آنها به شوق آمدند، اشک ریختند و لب‌خند زدند. در مقابل در همان زمان، کنسرت‌های مجازی سلبریتی‌های پولدار که در خانه‌های مجلل خود آواز می‌خواندند، مانند بونو، گال گدوت، ویل فرل،... حتی هنگامی که زیباترین و معروف‌ترین ترانه‌های دنیا -مانند «ایمجین -تصور کن» جان لنون، را زمزمه کردند اغلب موجب تأسف بود.

موقعی که افراد در حمایت از یک خواسته‌ی مشترک اقدام به اعتصاب، تظاهرات، تحسن و امثالهم می‌کنند، در سکوت مطلق رفتار نمی‌کنند. آنها همدیگر را می‌بینند، با یکدیگر حرف می‌زنند، در کردار و رفتار یکدیگر دقت می‌کنند، با هم فریاد خشم، شادی و یا ترس می‌کشند، از هم نیرو می‌گیرند و یا برعکس. آنها با چشمان، گوش‌ها و دهان بسته در تظاهرات شرکت نمی‌کنند، در حالی که به هنگام امضای یک بیانیه که فقط چند ثانیه و یا دقیقه طول می‌کشد، این ارتباطات و غلیان احساسات حضور ندارد.

مشکل بعدی آن است که برای بسیاری فعالیت‌های مجازی جایگزین فعالیت‌های سیاسی واقعی شده است. سرعت عمل از همه چیز مهم‌تر گشته است. سازماندهی بسیار کوتاه و موقتی جایگزین فعالیت‌های درازمدت شده است. اگر فعالیت احزاب، گروه‌ها، انجمن‌ها و سازمان‌های سیاسی با برنامه‌های نسبتاً بلندمدت و تداوم فعالیت سیاسی همراه است، اقداماتی چون امضاکردن بیانیه‌های مختلف، برای بسیاری جایگزین اقدامات طولانی‌مدت و با برنامه شده است. حیرت‌آور آن که بسیاری از اعضای

احزاب و گروه‌های سیاسی خود مروج پروپاقرص چنین اقداماتی هستند. برای بسیاری فعالیت‌های فردی سیاسی موقتی، جایگزین فعالیت‌های جمعی عملی و طولانی‌مدت شده است. در گذشته احزاب و گروه‌های سیاسی برسر مسائل مهم بیانیه می‌دادند. این بیانیه‌های مشترک، نادر و از سوی بسیاری با دقت دنبال می‌شد، در بهترین حالت، امروز بلوک‌های سیاسی مختلف که در واقع اختلاف سیاسی و برنامه‌ای بزرگی - حداقل حول مسائل جاری ندارند - بیانیه‌های خود را صادر می‌کنند.

پرسشی که بایستی این دوستان در برابر خود بگذارند این است که آیا با ترویج و تبلیغ فعالیت‌های مجازی که عمر کوتاهی دارند و هدف آنها نه نقطه‌ی آغاز برای یک اقدام عملی معین بلکه قبل از هر چیز اظهارنظر در مورد یک حادثه و همان‌طور که امروز مد است، «برای ثبت در تاریخ» و نه چیزی بیشتر صورت می‌گیرد، می‌توان افراد بیشتری را جذب فعالیت‌های حزبی طولانی‌مدت کرد؟ طرفداران کارزارهای اینترنتی در شکل وسیع آن در پاسخ خواهند گفت، سازماندهی‌های سنتی امروز دیگر جوابگو نیست و باید از آنها عبور کرد. اگر نتیجه‌ی کار پتیشن‌های اینترنتی نشان می‌داد که این فعالیت‌های مجازی موجب تغییرات مهمی در جامعه شده‌اند، آنگاه جای هیچ بحثی باقی نمی‌ماند. معمولاً آنها در بهترین شکل خود حالت بازدارنده دارند، یعنی برای مثال می‌توانند مانع حذف قانون خاصی شوند. متأسفانه برای تغییرات مهم در جامعه و نه «ثبت در تاریخ» نیاز به فعالیت‌های عملی در دنیای واقعی است. اشکال مجازی عموماً می‌توانند به عنوان کاتالیزور یا یک اقدام فرعی و جنبی در نظر گرفته شوند. اما برعکس، امروز چنین اقداماتی گاه به تنها شکل «عمل سیاسی» بدل گشته است.

نتیجه

از آنچه گفته شد می‌توان چند نکته را به طور خلاصه چنین جمع‌بندی کرد:

- ✓ تقاضای دادخواست، نوشتن عریضه و نامه سنت بسیار قدیمی
- برای اجرای عدالت بوده اما در دوران مدرن، تقاضاهای فردی جای خود را به تقاضاهای عمومی داده‌اند.
- ✓ روشنفکران در دنیای مدرن سعی کردند از نفوذ و موقعیت خود در

جامعه برای ایجاد تغییرات مهم استفاده کنند. آنها با اقدامات خویش، ضمن اطلاع از پیامدهای ناگوار آن برای خود، نفع جامعه را برتر از منافع فردی قرار دادند.

✓ برخلاف تصور رایج، نامه‌ی سرگشاده زولا، بیانیه‌ی ۱۲۱ یا بیانیه‌ی ۳۴۳ نفر بدون حضور جنبش‌های مردمی، احزاب سیاسی و نهادهای سیاسی که از آنها حمایت می‌کردند نمی‌توانستند راه به جایی ببرند.

✓ نامه‌ها و بیانیه‌ها، مانیفست‌هایی ماندگار شدند و «در تاریخ به ثبت رسیدند» که «نه برای ثبت در تاریخ» بلکه تغییر در جامعه با همه‌ی پیامدهای احتمالی برای نویسندگان آنها، نوشته شدند. این نوشته‌ها به‌جز اهمیت سیاسی‌شان یا دارای ارزش تحلیلی، هنری و فرم بودند و به خوانندگان خود امید به یک آینده‌ی بهتر و عادلانه‌تر، و شجاعت عبور از موانع موجود را می‌دادند. پشتوانه‌ی آنها کار طولانی مؤلفان‌شان بود.

✓ برای آن که یک دادخواست و نامه بتواند تأثیرگذار باشد باید بتواند با نوآوری‌های خود موجب نوعی شوک در جامعه شود. این شوک می‌تواند بر اثر شجاعت، منطق تحلیلی، شکل اجرای آن باشد. مثلاً حضور امضاهای غیرقابل تصور در پای یک متن هم می‌تواند در مواقعی تأثیرگذار باشد.

✓ نامه‌ها و بیانیه‌ها بایستی بتوانند واقعیت را همان‌طور که خود نویسنده یا نویسندگان آن درک می‌کنند بیان کنند و نه آن که از ترس سانسور و یا به خاطر رعایت موازین و قوانین جاری خود واقعیت آشکار را کتمان کند. مثلاً در یکی از بیانیه‌های ضدجنگ غزه نویسندگان از واژه‌هایی چون «نسل‌کشی» اجتناب کردند، چراکه هنوز یک ارگان معتبر بین‌المللی آن را تأیید نکرده بود.

✓ در زمانی که تورم بیانیه و کارزار وجود دارد، اگر منطق درونی و شجاعت نویسنده/نویسندگان و یا فرم آن نتواند توجه همگان جلب کند، آنگاه کمیت، تنوع و تعداد زیاد امضاکنندگان می‌تواند چاره‌ساز باشد. در چنین مواردی تمرکز بر یک مسئله و ارائه‌ی راهکارهای حل آن با زبانی ساده

جنگ در جنگ

معمولاً برد بیشتری دارد. مبارزه بر علیه جنگ یکی از مواردی است که می‌تواند نیروهای بسیار وسیعی را در کشورهای مختلف و قبل از هر چیز در کشورهای متخاصم متحد کند.

✓ تجمع نیروهای متفاوت حول یک مسئله‌ی عمومی مانند مبارزه بر علیه جنگ یا اعدام، نه فقط موجب تضعیف بلکه برعکس نقطه‌ی قدرت آن است. در چنین حالتی پیام باید کاملاً روشن و واضح باشد. خودداری از همکاری با دیگران در چنین مواردی و تکیه بر موارد اخلاقی غیر قابل توجیه نمی‌تواند راه‌گشا باشد.

✓ یک بیانیه، نامه‌ی سرگشاده و فراخوان زمانی موفق است که بتواند نیروهای مترقی را متحد کند، نه آن که این اقدام موجب انشقاق در صفوف مبارزان شود. اگر چه پیامدهای بعدی یک اقدام همیشه نمی‌تواند تعیین‌کننده باشد، اما باید چنین پیامدهایی در نظر گرفته شوند.

✓ حمله به طرفداران یک بیانیه به خاطر وجود برخی از نکات که اختلاف مهمی با اهداف منتقدین بیانیه و فراخوان ندارد، راه‌گشا نیست. مثلاً مخالفت با جنگ از مواضع گوناگونی صورت می‌گیرد، اما مسئله‌ی اصلی این است که آیا به هدف اصلی پایان جنگ کمک می‌کنند یا نه. این نباید به معنی عدم انتقاد از متن بیانیه و فراخوان تلقی گردد، بلکه توجه به همه‌ی جوانب مبارزه است. مسئله، حمایت کامل یا مشروط از همه اقداماتی است که قدمی در جهت یک خواسته دموکراتیک برمی‌دارد.

✓ احزاب سیاسی که دارای شرایط نسبتاً سختی برای پذیرش اعضا هستند، باید در مورد عواقب تبلیغ روزمره‌ی سازماندهی‌های بسیار موقتی کمی بیشتر تأمل کنند.

✓ این احساس که «باید کاری کرد» سال‌ها توجیه‌کننده‌ی نوشتن بسیاری از بیانیه‌ها بوده است. مسلماً احساس مسئولیت و همبستگی احساس بسیار زیننده‌ای است اما باید این احساس را با منطق بهتری صرف اقداماتی مؤثرتر از گذاشتن امضا در پای هر بیانیه‌ای کرد.

^۱ شخصیت‌های سرشناس سیاسی، هنری و ورزشی با مواضع سیاسی کاملاً متفاوتی بیانیه را امضا کردند. شاهین نجفی، لیلی بازرگان و تبرئه سرودی با عنوان «*no2ir*» برای کارزار مربوطه خواندند. کارزار از سوی اکثر نیروهای طرفدار سلطنت مثبت ارزیابی شد و بازتاب بسیار وسیعی در خارج از کشور داشت.

^۲ ف. م. سخن در رد بیانیه نوشت. «ته به جنگ! نه به جمهوری اسلامی!» از این زیباتر شعاری هست؟ خیر! از این بی‌خاصیت‌تر و بچه‌گول‌زنک‌تر شعاری هست؟ خیر!... کل بیانیه... حرف‌اش این است: دل سوزاندن برای بیگانگان، به خرج مردم ایران! این شعار یعنی نکبت بماند هر چند ما به او نه می‌گوییم!» البته او قبلاً از کارزار «نه به جمهوری اسلامی» در سال ۲۰۲۱ نیز حمایت نکرده بود.

^۳ من در مقاله‌ی مفصلی در «اخبار روز» نظر خودم را در مورد تروریسم را قبلاً اعلام کرده‌ام، متأسفانه به علت هک شدن سایت اخبار روز این مقاله در شرایط حاضر از دسترس خارج است. مقاله‌ی مزبور را می‌توان در آرشیو سایت راهکار سوسیالیستی و راه‌نو یافت. جمع‌بندی مقاله‌ی یادشده در زیر می‌آید.

«اگر نمی‌توان بر سر یک تعریف عام که همه قبول داشته باشند به توافق رسید، می‌توان حداقل در میان چپ بر سر چند ویژگی توافق کرد.

اول، تروریسم نوعی از خشونت سیاسی با هدف عمدی ایجاد ترس برای تأثیرگذاری بر رفتار سیاسی یک گروه معین است. این خشونت قهرآمیز است که تبلیغ یک گروه تروریستی را از یک گروه متعارف سیاسی جدا می‌سازد.

دوم، خشونت اعمال‌شده باید فراطبیعی باشد. این به آن معنی است که سطح خشونت رایج در جامعه، برای آن که خشونت فیزیکی اعمال‌شده را در حد تروریسم تلقی شود، را تعیین می‌کند. بنا بر این ویژگی، نمی‌توان خشونت اعمال‌شده در دوران اسپارتاکوس، با خشونت دوران حسن صباح، خشونت در یک قرن پیش در یک جامعه‌ی جنگ‌زده را با خشونت دوران صلح در یک کشور امروزی مقایسه کرد. برای آن که خشونت فیزیکی اعمال‌شده در جامعه تروریسم تلقی شود باید از «حد طبیعی رایج» عبور کند.

سوم، تروریسم از خشونت برای رساندن یک پیام سیاسی برای مخاطبان خود استفاده می‌کند و از این‌رو کسانی که مستقیماً آسیب می‌بینند کمتر اهمیت دارند.

چهارم، تروریسم نه یک تاکتیک بلکه یک استراتژی برای رسیدن به هدف سیاسی خاصی است.

پنجم، تروریسم با مبارزه‌ی پارتیزانی با هدف سازماندهی مردم برای یک نبرد نهایی بسیار متفاوت است. ششم، در مبارزه‌ی تروریستی (منهای برخی از سازمان‌های آنارشینستی و افراطی) معمولاً مردم غیرنظامی آسیب می‌بینند. در این موضوع باید دقت کرد، هدف تروریست‌ها در درجه‌ی اول، آسیب رساندن به مردم عادی نیست اما اگر لازم باشد (که معمولاً لازم است) برای رسیدن به هدف خود و برای تأثیرگذاری بیشتر از آسیب رساندن به افراد غیرنظامی ابایی ندارند و گاه «کشتن یک غیرنظامی در یک شهر بزرگ مهم‌تر از کشتن ده نظامی در یک ده کوچک» تلقی می‌شود.

هفتم، بسیاری از احزاب و سازمان‌های سیاسی ممکن است در طول مبارزه‌ی سیاسی خود دست به اعمال خشونت‌آمیزی بزنند. برای آن که آنها را تروریست ارزیابی کرد باید نشان داد که این اعمال نه از روی اشتباه بلکه یک استراتژی معین صورت گرفته است.

هشتم، گروه‌های تروریستی در طول حیات خود می‌توانند مراحل مختلفی را پشت سر گذارند. از یک گروه تروریستی به یک گروه متعارف سیاسی و بالعکس بدل شوند.

نهم، تروریسم را نمی‌توان به گروه‌های غیردولتی محدود کرد، اگر چه در عمل دولت‌ها توانسته‌اند این درک را که دولت‌ها بری از اعمال تروریستی هستند در میان محققان و افکار عمومی جا بیندازند.

دهم، با توجه به تغییر مفهوم تروریسم در طول یک‌ونیم قرن گذشته مقایسه‌ی تروریست‌های دیروز با امروز یک مقایسه‌ی ضدتاریخی است. اگر اعضای «نارودنایا ولیا» پس از یک‌ونیم قرن امروز دوباره زنده شوند، حتی اگر عقاید گذشته‌ی خود را حفظ کنند، هرگز امروز خود را تروریست نمی‌خوانند. یازدهم، باید توجه کرد کدام نیروهای قدرتمند در جامعه، مخالفان سیاسی خود را تروریست می‌خوانند و در دام تبلیغات آنها نیفتاد.

دوازدهم، کسانی که حق شورش بر علیه قدرت‌های حاکم، حق مبارزه‌ی مسلحانه بر علیه یک دولت سرکوبگر و اشغالگر را افراط‌گرایی و تروریسم می‌خوانند، بدون آن که نشان دهند چرا مبارزه‌ی مسلحانه‌ی درست در شرایط معین زمانی موردنظر اشتباه بوده است، در بهترین حالت به پاسیفیسم صرف درمی‌غلطند.

سیزدهم، در طول تاریخ گروه‌های نظامی اعم از پارتیزانی یا تروریستی، گروهی توانست پابرجا باقی بماند که در طول حیات خویش موفق به ایجاد یک بازوی سیاسی قوی برای خود شد، به عبارتی مبارزه‌ی مسلحانه تاریخ نسبتاً کوتاهی دارد. مسلمانان در جنگل‌های صعب‌العبور کلمبیا گروه‌های نظامی می‌توانند در مقایسه با ایرلند سال‌ها دوام بیاورند، اما آنها نیز بدون یک بازوی سیاسی موفق نمی‌توانند راه به جایی برند.

در ایران مبارزه‌ی مسلحانه تحت شرایط تاریخی معینی شکل گرفت اما در عمل به شکست انجامید. فداییان در مبارزه‌ی اخلاقی پیروز بودند اما در مبارزه‌ی نظامی خود برای سازماندهی مردم شکست خوردند. مبارزه در چین، کوبا و ویتنام شرایط خاص خود را داشت. مخالفان دیروز و امروز فداییان با جعل‌های تاریخی تلاش دارند که شکست اخلاقی آنها را نیز رقم زنند. تلاشی که برخی از هواداران و اعضای فداییان خود در آن به انحای مختلف و تحت مبارزه با خشونت سیاسی، بدون ارائه‌ی یک درک تاریخی از آن شرکت دارند. این امر جای تأسف دارد.

در نهایت باید متذکر شد که می‌توان از مبارزه‌ی دیروز مردم الجزایر و امروز مردم فلسطین دفاع کرد بدون آن که این مبارزه را منزله جلوه داد. در مقایسه‌ی تاریخی این دو، باید چند نکته را در نظر گرفت. اول، طرح‌های سیاسی جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی الجزایر برای آن کشور بسیار متفاوت از طرح‌هایی است که حماس برای آینده‌ی فلسطین ترسیم می‌کند. دوم درک رایج از خشونت و تروریسم در جامعه‌ی

امروز و هفتاد سال پیش بسیار متفاوت است سوم، باید هم حمله به نیروهای غیرنظامی در آن زمان و هم در شرایط حال را محکوم کرد و هم مانند برخی از لیبرال‌ها - بسیاری از آنان به‌راحتی در مقابل هر جنایتی چشم می‌بندند البته اگر خود آتش‌بیار معرکه نباشند- با استدلال محکوم کردن خشونت به‌طور عام، دچار کوررنگی نشد و فرق یک نیروی غاصب مسلح با پیشرفته‌ترین تجهیزات را با یک جنبش مقاومت ملی که در مقابل چشمان همه‌ی ما در حال قتل‌عام شدن هستند درک کرد. درست به خاطر عادلانه بودن خواسته‌های مردم فلسطین باید با آنها اعلام همبستگی کرد. این اعلام همبستگی نه ما را «یهودی‌ستیز» می‌کند و نه «طرفدار حماس». انتخاب سومی هم وجود دارد اما انتخاب سوم اعلام انزجار از اعمال خشونت‌آمیز دو طرف نیست- چیزی که برخی انجام می‌دهند- بلکه تأکید بر دفاع از حقوق مردم فلسطین است.» (جاسکی، ۲۰۲۳)

۴ باید توجه کرد که بیانیه و فراخوان در نیمه‌ی اول اکتبر ۲۰۲۴ نوشته شدند. دادگاه بین‌المللی لاهه حکم بازداشت بنیامین نتانیا‌هو، یوآو گالات و محمد ضیف را در ۲۱ نوامبر ۲۰۲۴ صادر کرد. همچنین سازمان عفو بین‌الملل در طی گزارشی در پنجم دسامبر ۲۰۲۴ تحت عنوان «You feel like you are subhuman: Israel's genocide against Palestinians in Gaza» اسرائیل را به‌خاطر کشتار از طریق حملات مستقیم و بدون نظر داشت جان غیرنظامیان، وارد کردن آسیب‌های جدی جسمی و روحی به فلسطینیان، و تحمیل عمدی شرایط سخت زندگی به کمک تخریب زیرساخت‌های غیرنظامی و جلوگیری از کمک‌های اضطراری با هدف نابودی فیزیکی، متهم به نسل‌کشی کرد. مسلماً اگر بیانیه (و حتی فراخوان) بعد از حکم دادگاه بین‌المللی لاهه و گزارش صریح عفو بین‌الملل نوشته می‌شد، برخی از صورت‌بندی‌های متن تغییر می‌کرد. اما چنانکه قبلاً گفته شد، در بیانیه واژه‌ی نسل‌کشی، نقل‌قولی از زبان «بسیاری از مدافعان حقوق بشر و کارشناسان» است. در زمان نوشتن بیانیه عباراتی چون «مظنون به جنایت جنگی»، «جنایت بر علیه انسانیت»... مرسوم بود.

۵ من در ابتدای حمله‌ی اسرائیل به غزه در سال گذشته به نقد نظرات یووال نوح هراری که در گاردین منتشر شد پرداختم و در این نوشته قصد برخورد با نظرات او را ندارم (نک به مقاله‌ی «مسئله فلسطین و چپ»، رادیو زمانه) اما نکته‌ی قابل توجه در مورد تغییر مواضع هراری، پیشگویی داهیان‌هی یک دهه پیش شلومو سند درباره‌ی روشنفکران چپ صهیونیستی در دفاع از عملیات جنگی است. «از سال ۱۹۷۳ به بعد اسرائیل در آغاز هر جنگی از حمایت کامل روشنفکران چپ صهیونیستی برخوردار بوده است. باید چند هفته صبر کنید تا نظرشان عوض شود» (سند، ۲۰۱۴). این نکته در گذشته نه فقط در مورد آموس عوز درست بود بلکه در مورد لیبرال‌هایی چون هراری نیز دقیق است.

۶ آلفرد دریفوس یک افسر یهودی‌تبار ارتش فرانسه بود که در دسامبر ۱۸۹۴ متهم به جاسوسی برای آلمان شد. او در دادگاه به حبس ابد محکوم گشت و به جزیره‌ی شیطان در گویان فرانسه فرستاده شد. در سال ۱۸۹۶ رئیس واحد ضدجاسوسی اعلام کرد که دریفوس بی‌گناه است و جاسوس واقعی فردی به‌نام فردیناند والسین استرهازی است. دادگاهی فرمایشی برای استرهازی تشکیل شد و او به‌سرعت

تبرئه گشت. پس از آن زولا نام‌های معروف خود را نوشت و جنبشی در این زمینه به راه افتاد. جامعه به طرفداران دریفوس و مخالفان آن تقسیم گشت. کسانی چون آنا تول فرانس و ژرژ کلمانسو و نیروهای سکولار در دسته‌های اول، و بسیاری از یهودی‌ستیزان چون ادوار درومون که ناشر یک روزنامه‌ی ضدیهودی بود و بسیاری از کاتولیک‌ها در دسته‌های دوم قرار داشتند. پس از پنج سال دریفوس آزاد شد و در جنگ جهانی اول نیز در جنگ شرکت کرد.

^۷ ژان ژورس رهبر سوسیالیستی که به خاطر مخالفت با جنگ در ابتدای جنگ اول جهانی ترور شد، در سال ۱۸۹۴ در مخالفت با لغو اعدام در زمان صلح برای جاسوسی نوشت. او معتقد بود چنین قانونی فقط دفاع از افسران نظامی است، در عمل چنین رأفتی شامل سربازان عادی خاطی نمی‌شود چرا که آنها معمولاً از خانواده‌های فقیر می‌آیند. (هریس، ۲۰۱۰: ۳۱۸) این موضوع نشان می‌دهد که تغییر موضع سوسیالیست‌ها و دفاع از دریفوس موضع ساده‌ای نبود.

^۸ این قلم قصد ندارد تفاوت عریضه، نامه‌های سرگشاده و نامه برای امضا و امثالهم را نادیده بگیرد. اما باید به خاطر آورد که پتیشن در حالت عادی یک تقاضای رسمی است که معمولاً در شکل نامه برای مقامات تصمیم‌گیرنده فرستاده می‌شود، اما پتیشن به معنی گذاشتن امضای فردی و یا گروهی از افراد زیر یک نامه یا بیانیه نیز بوده که شکل حمایت از خواسته‌ی معینی را به خود می‌گیرد. نامه‌های سرگشاده اگرچه مخاطب معینی دارند اما هدف انتشار آنها در مطبوعات تأکید بر مسئولیت مخاطب و ایجاد بحث و گفت‌وگو و یا کمک به کارزار مشخصی است. از این رو یک نامه می‌تواند در حد یک تقاضای فردی باقی بماند، می‌تواند با قصد لابیگری نوشته شود، می‌تواند فراخوانی برای حمایت از یک خواست ویژه باشد. باید به خاطر داشت در گذشته نیز عریضه هم شکل تقاضا از حاکم یا مسئولین را داشت و هم می‌توانست شکل اعتراضی به خود گیرد.

گفتنی است که در فیلم «افسر و جاسوس» رومن پولانسکی به ماجرای دریفوس از زاویه‌ی دیگری می‌نگرد. رابرت هریس، نویسنده‌ی انگلیسی که دوست رومن پولانسکی است، بنا بر روایتی، کتاب را بر اساس درخواست پولانسکی نوشت. فیلمنامه‌ی مزبور نیز توسط هریس نوشته شد. عنوان فیلم در فرانسه، عنوان نامه‌ی امیل زولا بود «من متهم می‌کنم» اما قهرمان فیلم ماریه-ژرژ پیکار است. در واقع بنا به گفته‌ی روت هریس (با روبرت هریس نویسنده‌ی افسر و جاسوس اشتباه نشود) ژرژ پیکار، فردی جاه‌طلب بود اما بی‌وجدان نبود. درست به همین خاطر بسیاری از اسرار را فاش نکرد زیرا می‌دانست که گفتن برخی از اسرار به معنی پایان جایگاه شغلی‌اش است. ضمناً او یک کاتولیک یهودستیز بود. با این حال زولا و طرفدارانش می‌دانستند که تنها برگ برنده‌ی آنها در ارتش ژرژ پیکار است. پیکار نیز توانست هم به طرفداران دریفوس و هم به خود خدمت کند. او در زمان نخست‌وزیری کلمانسو وزیر دفاع شد. در فیلم پولانسکی پیکار به یک جستجوگر خستگی‌ناپذیر حقیقت بدل می‌شود. از «من متهم می‌کنم...» زولا استفاده‌ی ابرازی می‌شود. مبارزان واقعی که در دفاع از دریفوس تلاش زیادی کردند یا حذف شده‌اند و یا نقشی بسیار فرعی بازی می‌کنند.

^۹ یکی از شخصیت‌های معروف حزب سوسیالیست شارل پگی بود که در جریان دریفوس از طرفداران پروپاقرص دریفوس و سکولار بود. او آت‌هایست نبود و بسیاری او را در زمره‌ی اگنوستیسیست‌ها قرار می‌دهند. پس از چندی پگی از ژورس به‌خاطر «خیانت به ملت» جدا شد و علاقه‌ی او به مذهب بیشتر شد، همچنین تأثیر کاتولیسیسم در آثار او به‌شدت هویدا گشت. چرخش به سمت مذهب در آن دوران پدیده‌ی نسبتاً رایجی بود، از این‌رو تلاش دوگار به تشریح این پدیده چندان عجیب نبود.

^{۱۰} بنا به گفته‌ی بنجامین فرانکلین مارتین کامو نامه را به همراه مالرو، سارتر و دوگار امضا کرد. در این روایت موریاک نامه را امضا نکرده بود. (مارتین، ۱۷۲: ۲۰۱۷). در صورتی که روایت شالک دقت بیشتری دارد.

^{۱۱} جانسون یکی از شاگردان سارتر بود که «بریگردهای چمدان» را ایجاد کرد. اعضای عضو شبکه‌ی جانسون پول و اوراق مهم مبارزان الجزایری را جابه‌جا می‌کردند. قسمتی از این پول‌ها صرف خرید اسلحه می‌شد. برخی از اعضای شبکه جانسون در سال ۱۹۶۰ در یک یورش گسترده دستگیر شدند ولی جانسون خود در این رابطه دستگیر نشد. جانسون مدت‌های طولانی زندگی مخفیانه‌ای داشت. لازم است گفته شود که جانسون در نشریه‌ی سارتر قلم می‌زد و کسی بود که نقد بسیار تندی بر «انسان طاعی» نوشت، نقدی که شکاف‌های قدیمی این دو دوست را بسیار عمیق‌تر نمود. از این جهت آن دو همدیگر را به خوبی می‌شناختند.

^{۱۲} فانی یزدی معتقد است افرادی از چپ‌گرایان امضای خود را در کنار امضای کسانی گذاشته‌اند که در گذشته خواهان «حمله نظامی به لیبی شدند»، در مقابل رحمانی نیز از جمله به ترکیب امضاکنندگان اعتراض دارد و این که مواضع فراخوان در راستای مواضع افرادی چون محمد قوچانی، محمدرضا جلالی‌پور، علی مزروعی، پیمان عارف و سیدعلی مرعشی تنظیم شده است.

^{۱۳} برخی از شخصیت‌های مهم نمایشنامه عبارتند از، هودهر (ادره)، عضو پارلمان و یکی از رهبران حزب سوسیالیست کارگری و فردی عملگرا و واقع‌بین، اما در عین حال وفادار به حزب، اهداف و اعضای آن است. او با پیش‌بینی پایان جنگ طرحی برای همکاری با دشمنان قدیمی ارائه می‌دهد که به تصویب اکثریت اعضا می‌رسد اما جناح تندرو حزب که مخالف طرح است و در حزب شکست می‌خورد تصمیم به ترور او می‌گیرد. هوگو (اوگو) برین، یک جوان ۲۳ ساله از یک خانواده‌ی مرفه است که برای آن که نشان دهد به طبقه‌ی خود پشت کرده است، حاضر به هر کاری است. او فردی ایده‌آلیست است که جزء فراکسیون کمونیست‌ها در حزب است. ژسیکا زن ۱۹ ساله هوگو است که مسئله‌ی ترور را ساختگی می‌داند. او سیاسی نیست و به هودهر علاقه‌مند می‌شود. هودهر نه به‌خاطر دستور حزب بلکه به خاطر رابطه با ژسیکا توسط هوگو به قتل می‌رسد. لوئی یکی از رهبران کمونیست حزب که مخالف هودهر است و دستور قتل او را صادر کرده بود. اولگا، یکی از کمونیست‌ها و تنها دوست هوگو برین. هودهر در یک صحنه به هنگام بوسیدن ژسیکا به قتل می‌رسد. هوگو به خاطر قتل معشوقه‌ی زنش به زندان می‌رود و بعد از دو سال آزاد می‌شود. در نمایشنامه داستان به شکل فلش‌بک پس از آزادی هوگو بازگو می‌شود.

در طی مدتی که هوگو در زندان بود کمونیست‌ها نیز به ایده‌ی همکاری با بورژوازی می‌رسند و رهبران کمونیست نیز موضع خود را عوض می‌کنند. حزب هودهر را قهرمان و هوگو را خائن اعلام می‌کند. هوگو خود را مغلوب بازی‌های سیاسی درون حزبی احساس می‌کند و اعتماد به حزب و آرمان‌هایش را از دست می‌دهد. هوگو به این نتیجه می‌رسد که در صورت زنده ماندن کشتن هودهر بی‌معنی می‌شود. در نهایت، تاریخ حزب بازنویسی شود و نامیدی سراسر حزب را فرا گیرد. نمایشنامه بار اول توسط جلال آل احمد در سال ۱۳۳۵ ترجمه شد و در اسفند ۱۳۳۵ در تهران با بازیگری کسانی چون فخری خوروش و ناصر ملک مطیعی در تئاتر تهران به اجرا درآمد. (اسامی داخل پرانتز اسامی شخصیت‌ها در ترجمه‌های متأخر است)

^{۱۴} کامو پس از سال‌ها مخالفت با انقلاب و طرح‌های بزرگ و آرمانی کمونیست‌ها به این نتیجه رسید که تغییرات بزرگ از طریق انقلاب موجب افزایش خشونت می‌شود اما از شورش و شورسگری حمایت می‌کرد و از این جهت علاقه‌ی زیادی به نارودنیک‌های روسی نشان می‌داد. بنابراین او در مخالفت با آرمان‌گرایی کمونیست‌ها به آرمان‌گرایی تروریست‌ها علاقمند شد. در همین زمینه او از جمله مطرح می‌کرد آیا کشتن مقامات تزاری درست بود؟ در این صورت بچه‌های آنها که بی‌پدر می‌شدند چه گناهی داشتند؟ آیا کشتن درست است؟...

برای سارتر این موضوع حل شده بود زیرا تروریسم به معنی حل مشکلات اجتماعی از طریق مقامات بلندپایه یک موضوع مربوط به گذشته بود و طرح آن فقط بزرگ کردن یک مسئله‌ی فرعی بود. (گلوگ، ۲۰۲۰:۸۵) از این رو در «دست‌های آلوده» با وجود اشتراک‌نظر با کامو در مورد نقش مخرب استالینیسیم و مخالفت با کمونیست‌های دکماتیست، پرداختن به مسئله‌ی ترور را امری غیرضروری تشخیص داد. او به‌طور زیرکانه و حتی قبل از انتشار انسان طافی کامو، در «دست‌های آلوده» در گفت‌وگویی بین هوگو عضو ساده و لویی یکی از رهبران کمونیست‌ها چنین نوشت:

«هوگو - در روسیه، آخر قرن گذشته، موجوداتی وجود داشتند که سرراه آدم‌های گنده و رجال می‌ایستادند، و یک بمب هم توی جیب‌شان بود. بمب می‌ترکیده، رجل بزرگوار به هوا می‌رفته و خود یارو باهاش. من این کارها را بلدم بکنم.

لویی - آنها آنارشیبست بودند. تو چون مثل آنها هستی خوابشان را می‌بینی؛ روشنفکر آنارشیبست! حیف که ۵۰ سال دیر به دنیا آمده‌ای. «ترور» فردی دوره‌اش تمام شده.

هوگو - پس من آدم هیچ‌کاره‌ای‌ام؟

لویی - در این موضوع به‌خصوص. بله.

هوگو - پس دیگر حرفش را نزنیم.» (سارتر، ۱۳۸۷:۳۷)

^{۱۵} نمایشنامه‌ی «شیطان و خدا» جنگ‌های دهقانی قرن شانزدهم را به تصویر می‌کشد. گوتس قهرمان نمایشنامه اول آزادی را در شکل بدی تجربه می‌کند و شیطان را سرمشق قرار می‌دهد اما پس از چندی از انجام زدالت‌های روزانه خسته می‌شود. از این رو خدا را سرمشق خود قرار داده و تصمیم می‌گیرد فرد

مقدسی شود، اما درمی‌یابد که برای بسیاری انگیزه نه عشق به انسان بلکه جاه و مقام است. در نهایت در دوره‌های اخلاقی قرار می‌گیرد و به این نتیجه می‌رسد که «خوبی» در شکل خالص آن به فاجعه ختم می‌شود. بنابراین او ایده‌الیسم ساده‌لوحانه و واقع‌گرایی بدبینانه را کنار می‌گذارد. وی متقاعد می‌شود که همبستگی تنها عشق ممکن در زمان مبارزه است و تنها راه دوست‌داشتن مردم همراهی با مردم و مبارزه در کنارشان است. نمایشنامه‌ی مزبور مکمل «دست‌های آلوده» بود.

^{۱۶} نمایشنامه‌ی «مگس‌ها» در سال ۱۹۴۳ نوشته شد مبارزه‌ی خواهر و برادری به نام الکترا و اورستس برای انتقام مرگ پدرشان - آگاممنون - را بازگو می‌کند. آنها در این راه مجبور به نبرد با زئوس و همه‌ی آداب‌ورسوم مذهبی می‌شوند. این موضوع باعث ترس و وحشت انسان‌ها که زئوس و خدایان خود و نظم حاکم را ستایش می‌کردند می‌شود. در نهایت اورستس قهرمان داستان ضمن پذیرش گناهان مردم، از آرگوس خارج شده و به راه خود می‌رود.

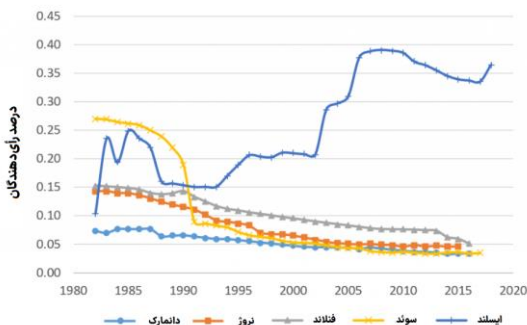
^{۱۷} در اینجا قصد تحلیل این گزاره‌ها و یا شعارها نیست. برای برخی ولایت‌فقیه همانقدر جزء لاینفک نظام است که حجاب اجباری. برخی این موارد را از هم جدا کرده و ضمن التزام به جمهوری اسلامی، حجاب اجباری را قبول ندارند.

^{۱۸} استولت‌نبرگ زمانی که تازه دبیرکل ناتو شده بود، در اردوی جوانان حزب خود از جمله گفت او نیز در جوانی مخالف حضور کشورش در سازمان ناتو و از مخالفان جنگ ویتنام بود (استولت‌نبرگ، ۲۰۱۵). در مورد دومی شکی نیست، در مورد مخالفت با عضویت نروژ در ناتو، برای بسیاری مخالفت با جنگ ویتنام موجب مخالفت با عضویت در ناتو بود. در هر حال، در مبارزه‌ی ضدجنگ نه فقط انواع مختلف چپ‌گرایان، بلکه گروه‌های بسیار متفاوتی مشارکت داشتند.

^{۱۹} فیلمی از بهتاش صناعی‌ها و مریم مقدم که از چند زاویه، نه فقط پایان زندگی شخص محکوم، بلکه تأثیر اعدام بر زندگی خانواده‌ی محکوم و حتی شخص قاضی صادرکننده‌ی حکم را نشان می‌دهد. این فیلم در سال ۱۳۹۸ و قبل از جنبش زن، زندگی، آزادی در ایران تولید شد اما بلافاصله توقیف گشت. فیلم در خارج از ایران توانست در چند جشنواره‌ی بین‌المللی توجه منتقدین سینما را به خود جلب کند. مریم مقدم و بهتاش صناعی‌ها بارها به‌خاطر کارهای هنری خود، از جمله «کیک محبوب من» ممنوع‌الخروج شده‌اند. مریم مقدم تابعیتی ایرانی-سوئدی دارد.

^{۲۰} نمودار زیر این گرایش تاریخی را برای مجموع کشورهای شمال اروپا نشان می‌دهد. در نمودار کشور ایسلند، گرایش کاملاً متضادی را نشان می‌دهد. باید به خاطر آورد که احزاب توده‌ای در ایسلند هیچ‌گاه پا نگرفتند. عضویت در احزاب در آنجا مانند ایالات متحده است، یعنی عضویت در احزاب فقط برای گزینش کاندیداهای انتخاباتی است و نه مشارکت در همه‌ی فعالیت‌های حزبی. ضمن آن‌که ایسلند حتی در مقایسه با بقیه‌ی کشورهای اروپای شمالی جمعیت بسیار اندکی دارد

عضویت در احزاب نسبت به تعداد رای دهندگان در کشورهای شمال اروپا



۲۱ پیوستن به یک حزب، به معنی پذیرش الزامات و استفاده از مزایای معینی است. در اکثر احزاب پرداختن حق عضویت الزامی است اما نحوه‌ی عضوگیری بسیار متفاوت است. برخی از احزاب شرایط کم‌وبیش سختی برای عضوگیری، از جمله مشارکت در فعالیت‌های عملی حزبی، دوره‌های عضویت آزمایشی،... دارند. در چنین احزابی معمولاً اعضا نه فقط در تعیین رهبران و کاندیداهای حزب بلکه تعیین خط‌مشی و برنامه‌ی حزبی نیز مشارکت دارند. در آمریکا همه‌ی واجدان شرایط در انتخابات مقدماتی حزب، واجد شرایط عضویت در حزب نیز هستند. از این‌رو عضویت در احزاب شرایط بسیار آسانی دارد. از سوی دیگر اعضا معمولاً در انتخاب کاندیداهای خود شرکت می‌کنند و قادر نیستند در تعیین و تغییر برنامه حزب نقش جدی ایفا کنند. درست به همین خاطر تعداد اعضای احزاب ایالات‌متحده بسیار زیاد است. در یک نظر‌خواهی در سال ۲۰۲۰ نزدیک به پنجاه درصد شرکت‌کنندگان خود را عضو حزب معرفی کردند (کارتر و همکاران، ۲۰۲۳:۸۳)، این رقم در اروپای شمالی زیر پنج درصد است.

منابع

- فراخوان جمعی، ۱۴۰۳، علیه نظم «نونین» تحمیلی بر خاورمیانه، رادیو زمانه، ۲۳ مهر ۱۴۰۳
- بیانیه جمعی، ۱۴۰۳، برای صلح، آزادی و دموکراسی، جنگ در خاورمیانه را متوقف کنید، تریبون زمانه، ۱۴ مهر ۱۴۰۳
- محمدرضا نیکفر، ۱۴۰۳، جنگ و صلح - در دفاع از یک بیانیه‌ی جمعی، رادیو زمانه

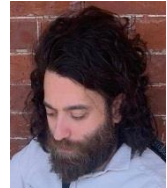
- رامین احمدی، ۱۴۰۳، وسعت معنای «نه»، در باره بیانیه «نه به جنگ، نه به جمهوری اسلامی»، خبرنامه گویا
- رضا فانی یزدی، ۱۴۰۳، هدف از صدور این بیانیه چیست؟ اخبار روز
- اسفندیار طبری، ۱۴۰۳، نقد گفتمان یا کارزار «نه به جنگ»، ایران امروز
- عبدالستار دوشوکی، ۱۴۰۳، سخنی با ۳۶۳ دلواپس «حمله به جمهوری اسلامی»، شورای مدیریت گذار
- رضا جاسکی، ۱۴۰۲، مسئله فلسطین و چپ، رادیو زمانه
- رضا جاسکی، ۲۰۲۳، کدام تروریسم؟، اخبار روز
- کارگاه دیالکتیک، ۱۴۰۳، نقدی بر بیانیه‌ی «علیه نظم نوین تحمیلی بر خاورمیانه» رادیو زمانه
- احمد پورمندی، ۱۴۰۳، محور مقاومت آشکار و پنهان!، ایران امروز
- بهزاد کریمی، ۱۴۰۳، سه نگرش سیاسی در سیمای سه نوع برآمد سیاسی، به پیش
- ایوب رحمانی، ۱۴۰۳، فراخوان جمعی علیه نظم نوین - ادعانه‌های از منظر محور مقاومت، آزادی بیان
- سیاوش شوهانی، ۱۳۸۹، عرایض؛ رهیافتی به تاریخ فرودستان
- کلودین مونتسی، ؟، سیمون دوبوار و جنبش زنان، روایت یک شاهد عینی، ترجمه‌ی هما مداح
- رونالد آرونسون، ۱۴۰۱، کامو و سارتر، مهرگان خرد، فیدیبو
- ژان پل سارتر، ۱۳۸۷، دست‌های آلوده، ترجمه جلال آل احمد، انتشارات مجید
- ژان پل سارتر، ۱۳۵۱، شیطان و خدا، ترجمه‌ی ابوالحسن نجفی، انتشارات نیل
- حمزه ابراهیم‌زاده، کامران سپهران، شمس‌الملوک مصطفوی، ۱۴۰۲، بررسی تطبیقی سطوح عاملیت در «عروسکخانه» اییسن و «سارا» اثر مهرجویی بر اساس خوانش آلن اسمیت از «پدیدارشناسی روح» هگل
- پرواند آبراهامیان، ۱۳۹۵، ایران بین دو انقلاب، نشر نی

- Shlomo Sand, 2014, Israel does not understand anything but force, Versobooks.com

-
- Jamie Allinson, Asli Bali, Allison McManus, 2022, US empire is changing its strategies in the middle east, jacobin.com
 - Alexander Ward, 2024, The internationalists, Penguin
 - Oliver Eagleton, 2023, Imperial designs, new left review
 - Richard Beck, 2024, Bidenism abroad, NLR 146
 - Ruth Harris, 2010, Dreyfus, Metropolitan books
 - Jean-Numa Duncange, 2023, Jules Guesde one of the great Pioneers of European Marxism, jacobin.com
 - Jean-Numa Ducange, 2020, Jules Guesde, Palgrave
 - Daniel Carpenter, 2021, Democracy by petition, Harvard University press
 - Rafic Jouejati, 2005, The quest for total peace, Taylor & Francis e-Library
 - Benjamin Franklin Martin, 2017, Roger Martin du Gard and Maumort, Northern Illinois university
 - David L. Schalk, 2005, Wat and ivory tower, University of Nebraska
 - Vincent Chabany-Douarre, 2022, When women won France's abortion battle, Tribune
 - Oliver Gloag, 2020, Albert Camus, Oxford
 - Christopher Horner, 2020, Politics and the beautiful soul, 3 Quarks daily
 - Marie Demker, Knut Heidar, Karin Kosiara-Pedersen, 2020, Lessons from the Nordics, LSE Blog
 - Neil Carter, Daniel Keith, Guda Sindre and Sofia Vasilopoulou, 2023, The Routledge handbook of political parties, Routledge
 - The local, Nato boss sang anti-Nato song as youth, 2015-08-06

جنگ و مرگ سوژه‌ی انقلاب

نیما نخعی



طرح از بنکسی

در ساعت ۱۰:۰۵ صبح روز ۱۸ مه ۱۹۸۷، در بحبوحه‌ی جنگ داخلی لبنان، مهدی عامل که بعدها به «گرامشی جهان عرب» شهرت یافت، در مسیر ملاقات با یومنا العید، منتقد ادبی، بود. دو مرد به او نزدیک شدند و نام او را صدا زدند. مهدی عامل برگشت، و زخمی روی زمین افتاد. تفتگی که از آن به او شلیک شده بود، مجهز به صداخفه‌کن بود. فردای آن روز، مهدی عامل ۵۱ ساله، در بیمارستان دانشگاه آمریکایی بیروت جان باخت (و جی پراشاد، «گرامشی جهان عرب»، فرانت‌لاین، ۵ مارس ۲۰۱۴؛ و «تا زمانی که به مقاومت ادامه دهید»، n+1، شماره ۴۹).

او اندکی پیش از مرگ نابهنگامش، نوشته بود:
 «فرایند انقلابی، حرکت تضادمند واحدی است که در دو سطح اصلی و متمایز استقرار یافته است: سطح پراتیک و سطح تئوریک. هریک از آن‌ها، دیگری را در نقش معین خود در درون این حرکت واحد تعیین می‌کند. پیوند ساختاری بین این دو سطح متضمن این است که فعالیت تئوریک چیزی فرای نظوروزی‌های متافیزیکی است، چنان که [این پیوند] هر عملی را به سوی هدف انقلابی تغییر واقعیت هدایت می‌کند.» (مهدی عامل، مارکسیسم عربی و رهایی ملی: نوشته‌های برگزیده، ص ۲۰)

ساعت ۱۰:۰۵ صبح، نامی که صدا زده می‌شود و گلوله‌های خاموش؛ پایانی آشنا برای بسیاری از نظریه‌پردازان رادیکال در خاورمیانه بوده. این متن را با یاد آن‌ها نوشته‌ام.

ادامه‌ی هولناک جنگ غزه، گسترش آن به منطقه و احتمال جدی جهانی شدنش، همچون شب‌چی سرگردان در مبارزات نظری انتقادی نمایان شده است. شب‌چی که گاهی چون ناظری بیرونی ظاهر می‌شود و «امکان» سالی که گذشت و نمی‌گذرد را در اشتباهات تاریخی ظالم و یا مظلوم می‌جوید، و گاهی به ضرورت ساختاری آن اشاره می‌کند. گاهی از عمق فاجعه خبر می‌دهد و ظلم ظالم را عیان‌تر می‌کند تا با غلبه بر «آگاهی کاذب»، مردم را برای آتش‌بس بسیج کند. گاهی حتی به مقاومت توده‌ها در برابر جنگ امیدوار هم می‌شود. اما فارغ از هر ردایی که به تن می‌کند، تنها به بقای سوژه‌ی مظلوم و یا مقاومتش مقابل ظالم فکر می‌کند. شب‌چی که از اندیشیدن به امکان‌های از طریق تبدیل سوژه‌ی مظلوم به نیرویی انقلابی می‌هراسد. چون رسالت نظریه‌پردازی در چنین بستری، نمی‌تواند چیزی جز توقف نسل‌کشی باشد، حتی اگر پذیرش این رسالت، به معنای مرگ نظریه‌پردازی باشد. مگر نه آن که جنگ، آن هم با این ابعاد وحشتناک موجود و وحشتناک‌تر محتمل، عمل‌گرایی در شرایط کنونی را در تقابل با نظریه‌پردازی درباره‌ی آینده قرار می‌دهد؟ آیا اندیشیدن به امر نظری در شرایط وخیم کنونی خاورمیانه، نباید خواه‌ناخواه این بیت از غیاث المدهون، شاعر فلسطینی را به یادمان بیاورد: «غرق کاویدن تفاوت بین انقلاب و جنگ بودم که گلوله‌ای از بدنم عبور کرد»^۱؟ اما حتی اگر نظریه‌پردازی به واسطه‌ی قناعت به بقای سوژه‌ی مظلوم از میان برود، به همان نسبت سزاوار خاک‌سپاری‌ای نظری است. و این، حداقل به سه دلیل عمده، به‌ویژه در مورد نظریه‌ی مارکسیستی صادق است. در متن پیش رو، ابتدا به واکاوی این سه دلیل می‌پردازم و سپس می‌کوشم تا از دل این واکاوی مجموعه‌ای از فرضیه‌ها را درباره‌ی مرثیه‌ی درخور نظریه‌ی مارکسیستی در شرایط کنونی طرح کنم.

مبارزات نظری مارکسیستی: نظریه، پراتیک، و سوژه‌ی انقلاب

اول: گرچه نظریه‌ی مارکسیستی عمدتاً معطوف به مطالعه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و حاکم شدنش است، افقش محدود به توصیف سرمایه‌داری نمی‌ماند، بلکه

با تمرکز بر تضادهای آن، در جستجوی گذار از جامعه‌ی طبقاتی است. گذاری انقلابی به‌سوی غیاب استثمار اقتصادی، حاکمیت سیاسی و انقیاد ایدئولوژیک. بنابراین، افق مارکسیسم نه بقای سوژه‌ی مظلوم و نه صرف مقاومتش در برابر ستم، بلکه تبدیل وی به نیرویی انقلابی است. علاوه بر این، نظریه‌ی مارکسیستی با هرگونه ایدئالیسمی که به قدرت تام و مستقل ایده‌ها باور دارد، در تعارض است. چون روابط میان ایده‌ها در ارتباط درونی - اما نسبتاً مستقل - با روابط میان نیروها قرار دارد. به عبارت دیگر، نیروی ایده‌ها، بر خلاف تصور عقل‌گرایانه-ایدئالیستی روشنگری، نه بر مبنای درست یا غلط بودن آنها، بلکه در نسبت با روابط و توازن نیروهای مادی تعیین می‌شود. همان طور که آلتوسر توصیف می‌کند:

این ایدئالیسم است که پراتیک را به طور ریشه‌ای از تئوری جدا می‌کند و به‌طور کلی تئوری را در مقابل پراتیک بر مسند قدرت می‌نشانند. اما در واقع، در هر پراتیکی، تئوری (نوعی از دانش) وجود دارد، همان‌طور که در هر تئوری‌ای، پراتیک وجود دارد (هر دانشی حاصل نوعی از کار است). زوج مفهوم تئوری- پراتیک به دو ابژه‌ی متمایز اشاره ندارد، بلکه به رابطه‌ی سیال دو شرط جداناپذیر اشاره دارد: وحدت تئوری و پراتیک. پس در مورد «تقدم»، نباید آن را نشانه‌ای از سلسله‌مراتب بین دو ابژه قلمداد کرد، به گونه‌ای که یکی «بالتر»، «ارزشمندتر» از دیگری است؛ امری که متضمن قضاوتی ارزشی است. بنابراین، به نظرم، تقدم پراتیک بر تئوری را باید به‌مثابه یک پیوند درک شود، جایی که پراتیک کمابیش نقش عامل تعادل‌بخش لوکوموتیو در حرکت را ایفا می‌کند؛ یعنی همچون وزنه‌ی تعادلی که حرکت را حفظ و تداوم می‌بخشد.^۲

پس از یک‌سو، مارکسیسم خود را نه الحاقی بیرونی بر نیروهای ضدسرمایه‌داری، بلکه زاده‌ی آن می‌بیند و از سوی دیگر ادامه‌ی حیاتش را نیز وابسته به درگیر ماندن با نیروهای بالقوه و بالفعل انقلابی می‌داند، با شکست‌ها،

جنگ و مرگ سوژه‌ی انقلاب

پیروزی‌ها و بحران‌هایشان. بر همین اساس است که در تاریخ مبارزات نظری ماتریالیستی، پنج استعاره‌ی نظری درباره‌ی ارتباط تولید نظریه‌ی انقلابی با عمل سیاسی‌رهای بخش نقشی اساسی داشته‌اند.

الف. «فیلسوفان تنها جهان را به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند. مسئله اما بر سر تغییر جهان است».^۳

ب. «سلاح نقد، به هر روی، نمی تواند جایگزین نقد (با) سلاح شود. قهر مادی باید با قهر مادی سرنگون شود و نظریه، تنها آن زمان به قهر مادی تبدیل می شود که توده‌ها را در برگیرد».^۴

پ. «بدون نظریه‌ی انقلابی، جنبش انقلابی وجود نخواهد داشت».^۵

ت. «اگر می‌خواهید طعم گلابی را بدانید، باید آن را تغییر داده و خودتان بخورید».^۶

ث. «بدبینی عقل، خوش‌بینی اراده».^۷

چشیدن طعم انقلاب در چشم‌انداز جنگ

دوم: در سه بزنگاه تاریخی، و در بستر شرایط جنگی که اولویت بقای سوژه‌ی مظلوم دلالتی موجه داشته است، نظریه‌ی انقلابی با توده‌ها درآمیخت، به قهر مادی بدل شد و قدم در راه انقلاب گذاشت: کمون پاریس، انقلاب اکتبر و انقلاب چین.

جنگ فرانسه و پروس، کمون پاریس و کشفِ فرم سیاسی رهایی اجتماعی

در ۱۸ مارس ۱۸۷۱، هنگامی که پاریس در محاصره‌ی شش‌ماهه‌ی ارتش آلمان بود، توده‌های پاریس علیه دولت موقت جمهوری سوم قیام کردند، آنچه را از دستگاه‌های دولت یا ماشین دولت مانده بود سرنگون نمودند و کمون پاریس را بنا

گذارند. در آن هنگام نظریه‌ی مارکسیستی آن قدر قوام نگرفته بود که بتوانیم برایش نقشی اساسی در تشکیل کمون قایل شویم. خود مارکس نیز گرچه از طریق جنبش‌های کارگری به مبارزه‌ی پارسی‌ها متصل بود، نقشی اساسی در تحولات پاریس نداشت.^۸ از این‌ها گذشته، خود کمون نیز بیش‌تر از دو ماه مجال حیات نیافت و در ۲۸ ماه مه ماه همان سال پاریس به دست دولت موقت فتح شد. باین‌همه هم امکان پیدایش کمون و هم شکست آن، به موضوعی محوری در عرصه‌ی مبارزات نظری مارکسیستی بدل شد.

یکی از بارزترین نمونه‌ها، نوشته‌ها و پیش‌نویس‌های مارکس درباره‌ی کمون پاریس در کتاب *جنگ داخلی فرانسه* است. جایی که او کمون پاریس را به عنوان «نخستین تلاش طبقه‌ی کارگر برای درهم‌شکستن دستگاه دولتی بورژوازی»^۹ ارزیابی می‌کند و، علی‌رغم شکست زودهنگام‌اش، مدعی می‌شود که کمون سرانجام شکل سیاسی‌ای را کشف کرد که با توسل به آن رهایی اجتماعی توده‌ها ممکن می‌شود.^{۱۰} «کشفی» که هم کار عمل بوده است و هم کار نظریه. به عبارت دیگر، مارکس نه به تفسیر جهان زودگذری که کمون پدیدار کرده بود پرداخت، و نه در جهانی که کمون را به مرگی زودهنگام محکوم کرده بود، برای مظلومیت هزاران انقلابی قتل‌عام شده، مرثیه‌سرایی کرد. بلکه او، به واسطه‌ی ارتباط درونیش با جنبش کارگری و در نتیجه انقلابی‌های پاریس، فصل دوم تاریخ کمون را با طرح پرسش نظری که در بطن فراز و فرود ناگهانیش نطفه زده بود، ممکن کرد: «شکل سیاسی متناسب با قدرت پرولتاریا» به‌عنوان طبقه‌ی بالقوه انقلابی و گره خوردن آن با «مسئله‌ی نابودی ماشین دولت».^{۱۱} به این ترتیب، مارکس طعم کمون را با تبدیل شکستش به مسئله‌ای نظری شناساند و به این واسطه *الهام‌بخش* فصل‌های آینده‌ی مهم‌ترین مبارزات انقلابی قرن بیستم شد: پیروزی انقلاب اکتبر در بطن جنگ جهانی اول و سربرآوردن انقلاب چین از بستر جنگ جهانی دوم.

جنگ جهانی اول، انقلاب اکتبر، و تزه‌های آوریل لنین

زمانی که جنگ جهانی اول به وقوع پیوست، سال‌ها بود که درگیری با پرسش‌های برآمده از کمون به بخش مهمی از عرصه‌ی مبارزات نظری در روسیه بدل شده بود. عرصه‌ای که گرچه ارتباطی مستقیم و تا حدی متعین با جنبش جهانی سوسیالیستی، به‌خصوص در اروپا، داشت، همواره به تجربه‌ی کمون از دیدگاه شرایط ویژه‌ی روسیه و از درون فرازوفروادهای مبارزات طبقاتی روسیه می‌نگریست. برای مثال، چه نوع انقلابی برای گذار به سوسیالیسم در روسیه ممکن و ضروری است؟ آیا این انقلاب باید بورژوا-دمکراتیک باشد یا مستقیماً سوسیالیستی؟ کدام طبقه یا ترکیبی از طبقات اجتماعی (کارگران، دهقانان، بخش‌هایی از بورژوازی، روشنفکران) باید این انقلاب را آغاز یا رهبری کند؟ چه شکلی از سازماندهی سیاسی (شوراها، احزاب سیاسی) و چه اتحادیهایی مناسب‌ترین ابزار برای پیشبرد آن است؟ این انقلاب باید در چه شرایطی (جنگ، صلح، دوران امپریالیسم، یا به‌عنوان بخشی از یک انقلاب جهانی) انجام گیرد و از چه روش‌هایی (اعتصاب‌های کارگری، شورش‌های عمومی، مبارزه‌ی مسلحانه یا راهکارهای اصلاح‌طلبانه) بهره بگیرد؟ در نهایت، چه پیوندهای بین‌المللی (مانند جنبش‌های ضداستعماری یا جنبش‌های کارگری جهانی) برای تقویت و موفقیت این انقلاب لازم است؟^{۱۲}

پس از انقلاب فوریه، سرنگونی تزار و شکل‌گیری دولت موقت، به نظر می‌رسید که پاسخ غالب در جنبش سوسیالیستی روسیه بر لزوم تکمیل انقلاب بورژوایی و ایجاد نوعی دموکراسی به‌عنوان پیش‌شرطی برای گذار به سوسیالیسم تأکید داشت. لنین هم تا پیش از انقلاب فوریه، تا حد زیادی با ضرورت انقلاب بورژوایی در روسیه موافق بود. گرچه او بر این باور بود که در وضعیت خاص روسیه، این وظیفه تنها تحت رهبری طبقه‌ی کارگر و بخش‌هایی از دهقانان می‌تواند به تحقق بپیوندد. اما لنین پس از بازگشت از تبعید و به‌رغم شگفتی همراهان بلشویک خود،^{۱۳} در مجموعه‌ای از نوشته‌ها که به «تزه‌های آوریل» شهرت یافت، بر ضرورت انتقال فوری به سوسیالیسم اصرار ورزید. انتقالی فوری که باید از طریق مخالفت با جنگ، رد مشروعیت دولت موقت، انتقال قدرت به شوراها به‌عنوان ارگان‌های دموکراتیک دولت جدید انقلابی، و نهایتاً شورش

سازمان یافته که توسط بلشویک‌ها به‌عنوان نیرویی متمرکز و سازمان‌یافته از طبقات بالقوقه انقلابی رهبری شود، محقق می‌شد.^{۱۴}

ارزیابی نظری «تزه‌های آوریل» و نقش آن در ممکن ساختن انقلاب اکتبر بدون شک پیچیدگی‌های بسیاری دارد که خارج از حوصله‌ی این متن است.^{۱۵} به‌ویژه این که در بازه زمانی میان انتشار تزه‌های آوریل و انقلاب اکتبر، روسیه تحولات کلیدی متعددی را تجربه کرد که هر یک از آن‌ها می‌توانست احتمال وقوع انقلاب اکتبر را به خطر بیندازد. («یورش کرنسکی»، «روزهای ژوئیه»، کودتای نافرجام کورنیلوف و ...). اما، علی‌رغم این پیچیدگی‌های نظری و اگرهای تاریخی، به گمان‌ام می‌توان بر سه نکته پافشاری کرد:

الف. انقلاب اکتبر به وقوع پیوست و ردپای «تزه‌های آوریل» در آن به وضوح دیده می‌شود.

ب. «تزه‌های آوریل» به‌عنوان امری خارجی بر مبارزات رادیکال روسیه تحمیل نشدند، بلکه شکل‌گیری آن‌ها به‌طور عمیق با توازن نیروها در روسیه و نقش کلیدی لنین در این مبارزات گره خورده بود.

پ. اگر این تزه‌ها نقشی در ممکن ساختن انقلاب اکتبر ایفا کردند، به این دلیل بود که توان بالقوه‌ای را که از پیش در بستر مبارزات رادیکال روسیه وجود داشت، به حرکت درآوردند.

و برای ختم کلام در این موضوع:

در پی‌نوشت ویراست اول کتاب «دولت و انقلاب» که در ۳۰ نوامبر ۱۹۱۷ نوشته شده است، لنین می‌نویسد:

این جزوه در اوت و سپتامبر ۱۹۱۷ نوشته شده است. من قبلاً پروژه‌ای را برای فصل هفتم با عنوان «تجربه‌ی انقلاب‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ روسیه» آماده کرده بودم. اما جدا از عنوان، فرصتی برای نوشتن حتی یک سطر هم نداشتم؛ بحران سیاسی در آستانه‌ی انقلاب اکتبر، در کار من وقفه انداخت. به‌خاطر این

وقفه، جز ابراز خرسندی چیزی برای گفتن ندارم. بخش دوم جزوه (که به تجربه‌ی انقلاب‌های روسیه در سال‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ اختصاص یافته) احتمالاً باید به زمانی دیگر موکول شود: تجربه‌ی یک انقلاب، خوشایندتر و مفیدتر از نوشتن در مورد آن است.^{۱۶}

اما، از بیان طنزآلودِ لنین که بگذریم، شاید بهتر باشد بگویم که نه سیاست انقلابی در نظریه وقفه ایجاد کرد و نه نظریه در سیاست انقلابی؛ بلکه وقفه درست در خودِ درهم‌تنیدگی این دو قرار داشت! به عبارت دیگر، ردپای «تزه‌های آوریل» در انقلاب اکتبر بیانگر این است که نظریه‌ی مارکسیستی در بطن جنگ جهانی اول، شکست‌های گذشته را (کمون پاریس، انقلاب ۱۹۰۵، انقلاب فوریه، روزهای ژوئیه، فروپاشی انترناسیونال دوم) در رابطه‌ای درهم‌تنیده با مبارزات رادیکال روسیه بازتفسیر کرد و آن‌ها را به عقب‌نشینی‌های موقت در مسیری طولانی‌تر تبدیل نمود.^{۱۷}

جنگ جهانی دوم، انقلاب چین و جنگ طولانی پارتیزانی

شیوه‌ی ارتباط یافتن نظریه‌ی مارکسیستی با عمل سیاسی رهایی‌بخش در دوره‌ی منتهی به انقلاب چین، از بسیاری جهات با آنچه در روسیه رخ داد شباهت داشت؛ به‌ویژه این که انقلاب چین هم در پی و از بطن یک جنگ جهانی به وقوع پیوست. با وجود این، در چین این رابطه تفاوت‌های قابل توجهی هم با مورد روسیه داشت. اول و مهم‌تر از همه، چین در زنجیره‌ی امپریالیسم، دارای جایگاهی به‌مراتب پیرامونی‌تر از روسیه‌ی پیشا-انقلابی بود. از این‌رو، عرصه‌ی مبارزات نظری مارکسیستی، به شکلی عیان‌تر و اساسی‌تر با پرسش‌های معطوف به گذار به سوسیالیسم در پیرامون تعیین می‌یافت: با توجه به فقدان گسترش طبقه‌ی پرولتاریا به‌شیوه‌ای مشابه جوامع صنعتی پیشرفته، نقش دهقانان در فرآیند گذار به سوسیالیسم چه می‌تواند باشد؟ آیا مبارزه با امپریالیسم ضرورتاً گذار به سوسیالیسم را تسهیل می‌کند؟ اگر پاسخ مثبت است، این گذار به چه شکلی انجام می‌گیرد؟ نقش جناح‌هایی از بورژوازی که تضاد نسبی با امپریالیسم دارند چگونه باید نظریه‌پردازی شود؟ در عین حال، موقعیت پیرامونی‌تر چین در زنجیره‌ی امپریالیسم آن را درگیر وضعیت نظامی پیچیده‌تری نسبت به

روسیه‌ی پیشاانقلابی کرده بود. نمونه‌ی بارز این وضعیت، دوره‌ی میان دو جنگ جهانی و پیروزی انقلاب چین است؛ زمانی که عرصه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی چین به شکل قاطعی تحت تأثیر اشغال ژاپن و مجموعه‌ای از جنگ‌های داخلی قرار داشت.

اگر فرضیات بالا درباره ویژگی‌های منحصربه‌فرد چین درست باشد، شاید بتوان استدلال کرد که نظریه‌پردازی درباره‌ی رابطه‌ی جنگ، نظریه‌ی انقلابی، و گذار به سوسیالیسم در چین حتی ضروری‌تر و عینی‌تر بوده است. به بیان دیگر، اگر انقلاب اکتبر، با وجود تمامی موانع، امکان یک گذار فوری به سوسیالیسم در جامعه‌ای نیمه-پیرامونی را نشان داده بود، در چین این امکان می‌بایست از چشم‌اندازی کاملاً پیرامونی و در بستری که با تداوم جنگ تعریف می‌شد، نظریه‌پردازی می‌شد.

اما با وجود تمام این تفاوت‌ها، تا آنجا که به پیوند میان نظریه‌ی مارکسیستی و عمل انقلابی مربوط می‌شود، نقش مائو در انقلاب چین با نقش لنین در روسیه قابل مقایسه است، دست‌کم به این دلیل که، به‌مانند لنین، مداخله‌ی نظری مائو نیز توانست از طریق درگیر شدن با توده‌ها و مواجهه با پرسش‌های عملی موجود به‌طور مستقیم به استراتژی‌های مبارزاتی نیرویی انقلابی بدل شود. یک مورد روشنگر در این زمینه تزه‌های او درباره‌ی جنگ طولانی پارتیزانی است که عمدتاً پس از تهاجم ژاپن و کمی پیش از بروز جنگ جهانی قوام یافت. این تزه‌ها که نسبتی عمیقاً درونی با مبارزات سیاسی و نظامی نیروهای رادیکال چین داشتند، نقش عمده‌ای در فراهم کردن پاسخ‌های عملی به پیچیدگی‌های مشخص گذار به سوسیالیسم در جامعه‌ای پیرامونی و درگیر با تداوم جنگ ایفا کردند. اتین بالیبار، در بخش‌هایی از مقاله‌ای به نام «مارکسیسم و جنگ»، به‌خوبی به واکاوی این نسبت پرداخته است.^{۱۸} پس به‌جای تکرار آن - که ناگزیر پای مباحثی خارج از محدوده‌ی این مقاله را هم پیش خواهد کشید - استعاره‌ای را طرح می‌کنم که نسبت مستقیم‌تری با موضوع این متن دارد.

اگر لنین، به‌دلیل این که هم نظریه‌پرداز انقلاب اکتبر بود و هم رهبر سیاسی آن، شبیه به یک شاه-فیلسوف انقلابی به نظر می‌رسید، مائو بیشتر به یک فیلسوف-سردار شباهت داشت. زیرا او هم نظریه‌پرداز جنگ طولانی پارتیزانی و هم رهبر نظامی-سیاسی آن بود. این مسئله به‌هیچ‌وجه محدود به مائو و انقلاب چین نیست، بلکه

درباره‌ی بسیاری از نمونه‌های پیرامونی دیگر نیز صدق می‌کند. علی‌رغم تفاوت‌های کیفی در جهت‌گیری سیاسی و نظامی، می‌توان به موارد مشابهی مانند چه گوارا در کوبا و هوشی مین در ویتنام اشاره کرد. بنابراین، استعاره‌ی «فیلسوف-سردار» در اینجا بیان‌گر چیزی از جنس یک ضرورت است. ضرورت تبدیل رابطه‌ی میان جنگ، سرمایه‌داری و گذار به سوسیالیسم به موضوع اصلی مبارزات نظری مارکسیستی در جوامع پیرامونی. گویی در پیرامون، گفته‌ی کلوزویتس که «جنگ ادامه‌ی سیاست از طریق اشکالی دیگر است»^{۱۹} دلالت بر این دارد که مبارزه‌ی نظری انقلابی، ادامه‌ی جنگ به شیوه‌ای دیگر است.

ایده‌های بالا ناگزیر پای مجموعه‌ای از پرسش‌های مهم را پیش می‌کشد. آیا موفقیت‌های اولیه‌ی این انقلاب‌ها را می‌توان از عقب‌نشینی‌ها، شکست‌ها و پیامدهای هولناک بعدی آن‌ها جدا کرد؟ نسبت «جنگ طولانی پارتیزانی» و «جهش بزرگ به پیش» با انباشت طولانی سرمایه از دهه‌ی ۹۰ به این سو چیست؟ آیا گولاگ‌ها استعاره‌های مناسبی برای نابودی ماشین دولت بودند؟ آیا انترناسیونالیسم به اشغال مجارستان و افغانستان و سرکوب بهار پراگ توسط شوروی استحاله یافت؟ اگر به این قایل باشیم که نظریه‌ی مارکسیستی نسبتی عمیقاً درونی با نیروهایی که این انقلاب‌ها را به ثمر رساندند دارد، آیا نباید به محدودیت‌های نظری مارکسیسم پردازیم؟ درگیری با این پرسش‌ها - چه برای ردّ کامل مارکسیسم و چه برای بازاندیشی در آن - به اندازه‌ی تاریخ خود این انقلاب‌ها قدمت دارد. اما فارغ از هر پاسخی، استدلال اصلی این مقاله همچنان پابرجاست. ارزیابی رابطه‌ی نظریه‌ی مارکسیستی با نتایج این انقلاب‌ها یک موضوع است، و اشاره به این‌که قابل‌اعتناترین تجارب نظریه‌ی مارکسیستی در رابطه با انقلاب، در شرایط جنگی - یعنی جایی که بقای سوژه‌ی مظلوم اولویتی موجه دارد - رخ داده است، موضوعی دیگر.

روند تاریخی زوال سوژه‌ی انقلاب

سوم: اگرچه محدود شدن افق مبارزات نظری مارکسیستی به بقای سوژه و به محاق رفتن مسئله‌ی سوژه‌ی انقلاب از جنگ غزه و پیامدهای منطقه‌ای آن متأثر است، لزوماً نتیجه‌ی مستقیم آن نیست. جنگ غزه تنها بحران مارکسیسم را که حداقل از

اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ به تدریج ظهور کرده بود به صورت بارزتری نمایان ساخته است. تبیین دقیق این ایده - یا بگوییم فرضیه - در این جا میسر نیست. اما پرداختن به آن ضروری است، چرا که واکاوی برخی ابعاد تاریخی بحران مارکسیسم خصلت ویژه‌ای را آشکار می‌کند، خصلتی که به گمان من در بزنگاه کنونی اهمیتی اساسی دارد.

در دوره‌ی میان بحران فورديسم و پایان یافتن دوره‌ای که اغلب به‌عنوان «عصر طلایی سرمایه‌داری» شناخته می‌شود و آغاز خشونت‌آمیز نولیبرالیسم، مبارزات رادیکال در انواع و اشکال مختلف، چنان در سراسر جهان گسترش یافته بود که تصور فرا رسیدن لحظه‌ای تاریخی-جهانی برای گذار از سرمایه‌داری به‌سادگی یک وهم نظری نبود. از یک‌سو، هم‌زمانی نسبی انقلاب فرهنگی چین، که در بستر شکاف چین و شوروی شکل گرفت، با ظهور جنبش‌های اجتماعی جدید در اروپای شرقی، به‌ویژه بهار پراگ و سرکوب آن توسط ارتش شوروی، پرسش‌های نظری معینی را درباره‌ی - و با الهام از - تحولات «سوسیالیسم واقعاً موجود» مطرح کرد. آیا سوسیالیسم واقعاً موجود قابلیت دموکراتیک شدن دارد؟ رابطه‌ی بین سوسیالیسم واقعاً موجود و گذار واقعی به سوسیالیسم چیست؟

از سوی دیگر، پیروزی‌های آخرین موج مبارزات ضداستعماری (آنگولا ۱۹۷۵، موزامبیک ۱۹۷۵، گینه بیسائو ۱۹۷۳، زیمبابوه ۱۹۸۰)، انقلاب‌های پسا-استعماری (اتیوپی ۱۹۷۴، نیکاراگوئه ۱۹۷۹، ایران ۱۹۷۹) و پیروزی انتخاباتی سوسیالیست‌ها در شیلی به رهبری آلنده و سرکوب آن توسط کودتای پینوشه (۱۹۷۳)، مسئله‌ی گذار از سرمایه‌داری تحت محدودیت‌های امپریالیستی را بار دیگر به عرصه‌ی مبارزات نظری تحمیل کرد. آیا با در نظر داشتن کودتای شیلی به عنوان یک نمونه‌ی آموزنده از ظرفیت‌های امپریالیسم، همچنان می‌توان به انتقال دموکراتیک به سوسیالیسم در پیرامون امیدوار بود؟ آیا چنین فرآیندی اساساً امکان‌پذیر است؟ به همین ترتیب، با توجه به روند و نتایج انقلاب ۱۳۵۷، نقش دین در مبارزات ضدامپریالیستی یا ضدکاپیتالیستی پیرامونی را چگونه باید ارزیابی کرد؟ مبارزات ضداستعماری در جنوب آفریقا یا جنبش سان‌دینیستا در نیکاراگوئه چه درس‌هایی را در زمینه‌ی محدودیت‌های مبارزه‌ی مسلحانه در مسیر گذار از سرمایه‌داری

دربردارند؟ در سایه‌ی سرکوب جنبش شوراها در ترکمن صحرا و کردستان، رابطه‌ی میان امپریالیسم، مبارزات ضدامپریالیستی و حق تعیین سرنوشت ملت‌ها چگونه باید اندیشیده شود؟ از منظر نظریه‌ی مارکسیستی، آنچه این پرسش‌ها را بیش‌ازپیش برجسته می‌کرد این بود که تقریباً در تمامی این مبارزات و انقلاب‌های پیرامونی، سازمان‌های مارکسیستی نقش چشمگیری ایفا کرده و در بسیاری از موارد حتی به قدرت نیز رسیده بودند.

این تحولات مهم در پیرامون و بلوک شرق، ردپایی مشهود بر مبارزات رادیکال غرب نیز گذاشت. برای مثال، شکل‌گیری انقلاب میخک در پرتغال (۲۴ آوریل ۱۹۷۴) که امکان‌گذار از فاشیسم در این کشور را فراهم کرد، تا حد زیادی متأثر از پیروزی مبارزات ضداستعماری در آنگولا و موزامبیک علیه بیش از چهار قرن استعمار پرتغال بود. آنچه انقلاب میخک را به‌ویژه مهم می‌ساخت، نقش برجسته‌ی نیروهای سوسیالیستی درون ارتش پرتغال در تحقق آن بود، ارتشی که نه تنها ستون اصلی حفظ فاشیسم در پرتغال به‌شمار می‌آمد، بلکه درگیر جنگ خونین چهارده‌ساله‌ای علیه جنبش‌های آزادی‌بخش ملی در آنگولا و موزامبیک نیز بود.^{۲۰} اما صرف‌نظر از این رابطه‌ی مهم با مبارزات پیرامونی، انقلاب میخک مسئله‌ی اهمیت آزادی‌های به‌اصطلاح بورژوایی در تسهیل‌گذار به سوسیالیسم را نیز برجسته کرد، آن‌هم در زمانی که هسته‌ی سخت یک دولت فاشیستی - نیروهای مسلح - نقش مستقیمی در ممانعت از این فرآیند را داشتند. گذار به دموکراسی در دیکتاتورهای نظامی یونان و اسپانیا هم پرسش‌های مشابهی را -- هرچند به شیوه‌های متفاوت -- پیش می‌کشید.^{۲۱}

همزمان، جنبش‌هایی همچون جنبش ضدجنگ، جنبش‌های زنان، دانشجویی و کارگری در اروپا (از جمله اعتراضات پاریس در سال ۱۹۶۸) و «جنبش‌های پسامادی» مانند جنبش‌های زیست‌محیطی نیز مسئله‌ی دموکراسی را به شکلی دیگر مطرح کردند. از یک سو، ظهور این جنبش‌ها فاصله‌ی میان کانال‌های نهادینه‌شده‌ی مبارزه در دموکراسی‌های لیبرال بورژوایی و فضاها «بیرون» از ساختار دولت را نشان می‌داد. برای مثال، در رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸ در پاریس، بزرگ‌ترین اعتصابات کارگری تاریخ فرانسه و یکی از رادیکال‌ترین شورش‌های دانشجویی این کشور رخ داد، اما با وجود

امتیازات به دست آمده (مانند افزایش دستمزدها)، این حرکت‌ها نتوانستند به اهداف رادیکال خود دست یابند. چرا نهادهای سنتی مبارزه‌ی طبقاتی (احزاب سوسیالیست و کمونیست، اتحادیه‌های کارگری) با وجود داشتن درجه‌ای از آزادی‌های سیاسی رسمی در لیبرال دموکراسی‌ها قادر به جذب جنبش‌های اجتماعی نوین نبودند؟ چرا جنبش‌های اجتماعی نوین نتوانستند ارتباطات انقلابی با این کانال‌های نهادینه‌شده‌ی مبارزه برقرار کنند؟ به این ترتیب، در این‌جا نیز مسئله‌ی ارزیابی مبارزات خارج از دولت در گذار به سوسیالیسم به گونه‌ای دیگر مطرح شد.^{۲۲}

به یک معنا، پرسش‌های نظری‌ای که در نتیجه‌ی مبارزات این دوره پدیدار شدند، با وجود تعلق‌شان به بسترهای سیاسی و اجتماعی متفاوت، همگی در یک رشته‌ی مشترک گره خورده بودند: رابطه‌ی ناگسستنی بین غلبه بر سرمایه‌داری از یک سو، و تسخیر قدرت سیاسی - یا به عبارت دقیق‌تر، تسخیر نوعی قدرت دولتی - توسط نیروهای رادیکال از سوی دیگر.

اما همان‌گونه که کاوالاکیس به درستی مطرح می‌کند، هرچه به پایان دهه‌ی ۱۹۷۰ و قوام تدریجی نولیبرالیسم تا میانه‌ی دهه‌ی ۲۰۰۰ نزدیک‌تر می‌شویم، جنبش‌های اجتماعی و چپ رادیکال از مواجهه‌ی مستقیم با مسئله‌ی قدرت سیاسی بیشتر خودداری می‌کنند. «به نظر می‌رسید که مرز سیاسی سیاست‌های رادیکال یا رهایی‌بخش، سیاستی "در فاصله از دولت" باشد ... یعنی سیاستی متکی بر حرکت‌های از پایین، فشار بر دولت، مقاومت در برابر بازسازی سرمایه‌داری، ایجاد شکاف، و چهره و صدا بخشیدن به محرومان، اما نه سیاستی که به دنبال دستیابی به هژمونی، تصرف قدرت سیاسی، و آغاز فرآیندهای تحول اجتماعی باشد.»^{۲۳} در عرصه‌ی مبارزات نظری، این موضوع در قالب‌های مختلفی چون نقد تدابیر ریاضت اقتصادی نولیبرالی یا نقد امپریالیسم نولیبرالی بروز یافت. علی‌رغم دستاوردهای قابل‌توجه این مبارزات نظری در درک ویژگی‌های فاز نولیبرال سرمایه‌داری، این مبارزات به‌ندرت به نقد سرمایه‌داری با هدف غلبه بر آن پرداخته‌اند. گویی افق نظری از بازگشت به نوعی از سرمایه‌داری رفاهی یا توقف خشونت‌های ناشی از

مداخلات مستقیم امپریالیستی (به‌ویژه جنگ خلیج فارس و اشغال‌های ۲۰۰۳) فراتر نمی‌رفت.

چنان‌که گفته شد، درک چرایی بحران مارکسیسم و صورت‌بندی شکل مشخص آن در هر جامعه، مستلزم تحلیل‌هایی دقیق و گسترده است. هدف من از ارائه‌ی این روایت فشرده و مختصر صرفاً برجسته کردن - یا بگویم یادآوری - این نکته است که رابطه‌ی میان آغاز جنگ‌ها در خاورمیانه و محدود شدن افق مبارزات نظری به بقای سوژه‌ی مظلوم فرایندی است که از اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ آغاز شده است، یعنی در پی ظهور موجی از مبارزات رادیکال در سطح جهانی که در برخی موارد حتی به قدرت سیاسی نیز دست یافتند، و سپس در ادامه فروپاشی زود هنگام آن‌ها تحت حمله‌های خشونت‌آمیز نولیبرالی. فرایندی که اصلی‌ترین شاکله‌اش عدم مواجهه‌ی مستقیم با امکان پراتیک رهایی‌بخش از طریق تسخیر قدرت سیاسی توسط نیروهای رادیکال است.

و در نهایت یک نکته‌ی پایانی: انقلاب ایران کم‌وبیش در نقطه‌ی تلاقی سرکوب این مبارزات و ظهور نولیبرالیسم رخ داد. پس هرگونه ارزیابی از کاستی‌ها یا ظرفیت‌های مبارزات نظری مارکسیستی در ایران، باید این تقارن تاریخی شوم را جدی بگیرد.^{۲۴}

چند پیش‌فرض و یک پرسش

ادواردو گالیانو، در پیش‌گفتار کتاب *رگ‌های باز آمریکای لاتین* - که به بررسی پنج قرن استعمار در آمریکای لاتین می‌پردازد و در دوران کودتاهای راست‌گرایانه دهه‌ی ۱۹۷۰ در این منطقه نوشته شده است - می‌نویسد:

انسان از سر نیاز به برقراری ارتباط و پیوند با دیگران می‌نویسد، برای محکوم کردن آنچه درد می‌آورد و سهمین شدن در آنچه شادی می‌بخشد. انسان علیه تنهایی خود و علیه تنهایی دیگران می‌نویسد. انسان بر این باور است که ادبیات دانش منتقل می‌کند و بر رفتار و زبان کسانی که آن را می‌خوانند تأثیر می‌گذارد ... انسان در واقع برای مردمی می‌نویسد که سرنوشت و بدبختی‌شان را در خود

احساس می‌کند - گرسنگان، بی‌خوابان، شورشیان و ستم‌دیدگان این زمین -
و اکثریت آن‌ها فاقد توان خواندند.^{۲۵}

اما اگر در آمریکای لاتین گالیانو، مسئله نوشتن برای سوژه‌ی انقلابی فاقد توان خواندن بود، در خاورمیانه‌ی امروز، مسئله نوشتن برای سوژه‌ی انقلابی‌ای است که مرگ، خواندن را از او دریغ می‌کند. گویی باید در زمانه‌ی نوشت که به قول راکویل دانتون، شاعر اهل پرو، «مردگان سرانجام دریافته‌اند که اکثریتی قاطع شده‌اند.»^{۲۶} این متن تقلایی شتاب‌زده برای کنار آمدن با چنین وضعیتی است. وضعیتی که ذهن، به‌خصوص از فاصله‌ی دور، به آن عادت هم می‌کند. تلاشی برای اندیشیدن در زمانه‌ی که مرز میان امید و یأس - و شاید به‌بیانی انقلابی‌تر، میان تاکتیک و استراتژی در مبارزات رادیکال - گم می‌شود.

بحاثم را با طرح چند پیش‌فرض و، بر اساس آن‌ها، یک سؤال کلی به پایان می‌برم.

الف. به لحاظ تاریخی و از منظر مبارزات نظری مارکسیستی، رابطه‌ی میان جنگ، افق نظریه و پراتیک‌های بخش سیاسی (یا غیاب آن) لزوماً رابطه‌ی یکسان نبوده، بلکه همواره توسط شرایط ابژکتیو و سوژکتیو مبارزات رادیکال متعین شده است.

ب. شرایط جنگی کنونی، به خودی خود، روحی غیرانقلابی بر عرصه‌ی مبارزات نظری مارکسیستی تحمیل نکرده، بلکه صرفاً آنچه را که از دهه‌ی ۱۹۷۰ در این مبارزات بروز کرده بود در شکلی نو مسجل‌تر کرده است. از این‌رو، جنگ نه گسستی کامل با گذشته‌ی نظریه یا در خود نظریه، بلکه امتدادش به شکلی تازه است.

ت. غلبه‌ی روح غیرانقلابی در مبارزات نظری مارکسیستی، ضرورتاً اصلی‌ترین شاخصه‌ی بحران نظریه‌ی مارکسیستی است. زیرا نظریه‌ی مارکسیستی چه از لحاظ تاریخی و چه از لحاظ نظری با موضوع انقلاب درهم تنیده است.

ث. علی‌رغم بحران‌زدگی نظریه‌ی مارکسیستی، این نظریه ابزارهای لازم (و نه لزوماً کافی) برای واکاوی (و نه لزوماً رفع) بحران خود را دارد.

ج. واکاوی بحران نظریه‌ی مارکسیستی ضرورتاً توسط موضع مواجهه متعین می‌شود: مرکز یا پیرامون؟ اگر پیرامون کدام کدام حلقه در زنجیره‌ی امپریالیسم؟ از منظر کدام فرم‌اسیون اجتماعی مشخص؟

و در نهایت، اگر در شرایط فجیع کنونی قرار است نظریه‌ی مارکسیستی به واسطه‌ی قناعت به بقای سوژه‌ی مظلوم از میان برود، سزاوار خاکسپاری‌ای نظری است. خاکسپاری‌ای در قالب مفاهیم نظری خود. اما هیچ خاکسپاری‌ای بدون مرثیه به‌تمامی پایان نمی‌یابد. مارکس در هیجدهم برومر *لوئی بناپارت* می‌نویسد انقلاب‌های اجتماعی قرن نوزدهم «می‌توانند شعر خود را - از گذشته - بلکه می‌بایست از آینده وام بگیرند». ^{۲۷} به همین نسبت، نظریه‌ی مارکسیستی نیز نباید مرثیه‌ی خود را از گذشته وام بگیرد. و این وابسته به یافتن صحنه‌ی جرم است. صحنه‌ای که در آن، نظریه‌پردازی به واسطه‌ی فراموشی سوژه‌ی انقلاب، به مرگ متقاعد می‌شود. غزه، بیروت و صنعاء... خاورمیانه، جایی که مرز میان «خیابان» و «کوه» فرو می‌ریزد! شاید تنها چنین مرثیه‌ی آینده‌ای روشن کند که آیا نظریه‌ی مارکسیستی، توانایی طرح مسائل نظری تازه‌ای را، حتی از دل مرگ خود، اما همچنان در چارچوب مفاهیم نظری خویش دارد یا نه.

¹ Ghayath Almadhoun, “Details,” trans. Catherine Cobham, *TRIPWIRE: A Journal of Poetics*, 2016.

^۲ لوئی آلتوسر، فلسفه برای نافیلسوفان، ترجمه‌ی محمد حاجی‌نیا (تهران: گام نو، در دست انتشار).

³ Karl Marx, “Theses On Feuerbach,” Marxists Internet Archive, 1845, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.htm>.

⁴ Karl Marx, “The Introduction Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy Of Law,” www.marxists.org, 1844, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/df-jahrbucher/law-abs.htm>.

⁵ Vladimir Lenin, “What Is To Be Done?,” Marxists Internet Archive, 1902, <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1901/witbd/i.htm>.

⁶ Mao Mao Zedong, “On Practice,” Marxists Internet Archive, 1937, https://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-1/mswv1_16.htm.

⁷ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, First Edition (New York: International Publishers, 1971), 175.

⁸ Stathis Kouvelakis, “On the Paris Commune: Part 1,” Verso, March 29, 2001, <https://www.versobooks.com/en-ca/blogs/news/5039-on-the-paris-commune-part-1>.

⁹ Karl Marx, “The Civil War in France,” Marxists Internet Archive, 1871, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/>.

¹⁰ Karl Marx, “Drafts of The Civil War in France,” Marxists Internet Archive, accessed December 22, 2024, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/drafts/ch01.htm#D1s2><https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/drafts/ch01.htm#D1s2>.

¹¹ Stathis Kouvelakis, “On the Paris Commune: Part 3,” Verso, April 3, 2021, <https://www.versobooks.com/en-ca/blogs/news/5044-on-the-paris-commune-part-3>.

^{۱۲} به‌عنوان مثال نگاه کنید به

Michael Brie, "Seven Reasons Not to Leave Lenin to Our Enemies," Rosa Luxemburg Stiftung, January 21, 2024, <https://www.rosalux.de/en/news/id/51514/seven-reasons-not-to-leave-lenin-to-our-enemies>.

¹³ Lars T. Lih, "Lenin and Bolshevism," in *The Oxford Handbook of the History of Communism*, ed. Stephen Anthony Smith, 1st ed, Oxford Handbooks (Oxford: Oxford University Press, 2014).

¹⁴ Vladimir Lenin, "The Tasks of the Proletariat in the Present Revolution," Marxists Internet Archive, April 7, 1917, <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/apr/04.htm>.

¹⁵ به عنوان مثال نگاه کنید به

Etienne Balibar et al., "The Philosophical Moment in Politics Determined by War: Lenin 1914–16," in *Lenin Reloaded* (Durham and London: Duke University Press, 2007), 207–21.

¹⁶ ولادیمیر لنین، *دولت و انقلاب* (۱۹۱۷)، نقل شده در: آنتونیو نگری، *پیش‌گفتار بر دولت و انقلاب*، ترجمه‌ی ساسان صدقی‌نیا، منتشر شده در «نقد اقتصاد سیاسی»، ۲ دسامبر ۲۰۲۳.

¹⁷ به عنوان مثال نگاه کنید به

Kouvelakis, "On the Paris Commune," April 3, 2021.

¹⁸ اتیین بالیبار، «مارکسیسم و جنگ»، ترجمه‌ی محمدمهدی مشایخی، *نقد اقتصاد سیاسی*، ۵ اکتبر ۲۰۲۴.

¹⁹ Carl von Clausewitz, *On War*, Oxford World's Classics (New York: Oxford University Press, 2006).

²⁰ به عنوان مثال نگاه کنید به Burns Nick, "Never Forget Portugal's Revolution," Jacobin, April 25, 2024, <https://jacobin.com/2024/04/portugal-revolution-military-coup-anti-colonialism>.

²¹ به عنوان مثال نگاه کنید به

Nicos Poulantzas, *The Crisis of the Dictatorships: Portugal, Greece, Spain* (London: NLB, 1976).

²² به عنوان مثال نگاه کنید به

Nicos Poulantzas, "The State, Social Movements, Party: Interview with Nicos Poulantzas," Viewpoint Magazine, 1979, <https://viewpointmag.com/2017/12/18/state-social-movements-party-interview-nicos-poulantzas-1979/>; Warren Montag, "Louis Althusser – 'Michel Verret's Article on the "Student May,"'" Verso, December 18, 2018, https://www.versobooks.com/en-ca/blogs/news/4187-louis-althusser-michel-verret-s-article-on-the-student-may?srsid=AfmBOoqlV0tyF_GLZx8x1oqf2HRflw7f7S1hKKoW17B5Tug7-G8JTSDb.

²³ Panagiotis Sotiris, "Rethinking Political Power and Revolutionary Strategy Today," Viewpoint Magazine, September 8, 2014, <https://viewpointmag.com/2014/09/08/rethinking-political-power-and-revolutionary-strategy-today/>.

^{۲۴} به عنوان مثال نگاه کنید به

Nima Nakhaei, "State and Development in Post-Revolutionary Iran" (Doctoral Dissertation, Toronto, York University, 2020).

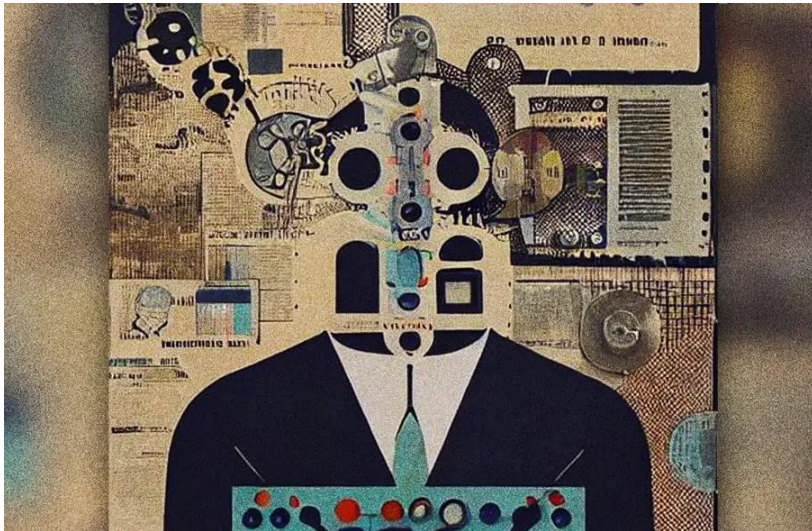
²⁵ Eduardo Galeano, *Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent*, 25th anniversary ed (New York: Monthly Review Press, 1997), 12.

²⁶ Dalton Roque, "El Salvador Tragic: 10 Roque Dalton Poems from 3 Books," *Cordite Poetry Review* (blog), February 2013, <http://cordite.org.au/translations/serrano-dalton/>.

²⁷ Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon," in *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan, Revised Edition (Oxford; New York: Oxford University Press, 2000).

سرمایه‌داری، اتوماسیون، سوسیالیسم: دیدگاه کارل مارکس درباره‌ی فرایند کار

کامران نیری



مقدمه^۱

در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، زمانی که دانشجوی کارشناسی علوم کامپیوتر در دانشگاه تگزاس در آستین بودم، از یک سوسیالیست جوان دیگر که فکر می‌کردم بیشتر خواننده است پرسیدم: «سوسیالیسم چیست؟» ما در کافه‌ای نشسته بودیم و صبحانه می‌خوردیم. در حالی که لیوان آب پرتقال خود را کنار دهانش نگه داشته بود، اعلام کرد: «در سوسیالیسم، همه آب پرتقال را از شیر آب می‌خورند!»

وقتی امروز به آن گفت‌وگوی کوتاه فکر می‌کنم، احساس می‌کنم دیدگاه دوستم از سوسیالیسم شاید بیشتر با دوره‌ی طولانی رفاه عصر طلایی سرمایه‌داری که پس از پایان جنگ جهانی دوم آغاز شد و با رکود جهانی ۱۹۷۵-۱۹۷۳ به پایان رسید، متأثر بود تا این فرض مارکسیستی که بهره‌وری هر چه بیشتر نیروی کار پایه‌ی مادی سوسیالیسم را فراهم می‌کند.^۲

همان‌طور که می‌دانیم، آغاز رکود جهانی ۱۹۷۵-۱۹۷۳ نشان‌دهنده‌ی موج طولانی افول نسبی اقتصادهای سرمایه‌داری صنعتی بود. نرخ رشد اقتصادی ایالات متحده که در دوره‌ی ۱۹۷۳-۱۹۵۰ به طور متوسط ۲.۵ درصد بود، در سال‌های ۲۰۰۹-۱۹۷۳ به طور متوسط تنها ۱.۹۳ درصد بود.

رکود بزرگی که در دسامبر ۲۰۰۷ آغاز شد، این روند را بدتر کرد، زیرا بیکاری در اکتبر ۲۰۰۹ به ۱۰ درصد رسید. ۹ سال طول کشید تا نرخ بیکاری در دسامبر ۲۰۱۷ به ۴.۱ درصد بازگردد. با این حال، درصد بزرگسالان که در سال‌های عمده‌ی کاری خود بودند در ماه مه ۲۰۱۸، ۷۹.۲٪ بود که کمتر از اوایل سال ۲۰۰۷ که ۸۰.۳ درصد است (اروین، ۲۰۱۸). خوش‌بینی نسبت به آینده جای خود را به بدبینی داده است که آینده‌ی حیات روی کره‌ی زمین را تهدید می‌کند، شعله‌ور شده است.

پاسخ طبقات حاکم سرمایه‌دار نولیبرالیسم بود و طی آن حمله‌ی گسترده‌ای به استاندارد زندگی مردم زحمتکش و تشکل‌ها، به‌ویژه اتحادیه‌های کارگری، صورت گرفت تا زندگی اجتماعی تا حد امکان به حوزه‌ی روابط بازار وارد شود. از جمله‌ی این سیاست‌ها کاهش خدمات دولتی و برنامه‌های اجتماعی و خصوصی‌سازی آنها بوده است.

در حوزه‌ی سیاست در کشورهای سرمایه‌داری صنعتی، حرکتی تدریجی اما مداوم به سمت راست وجود داشته است. احزاب سیاسی راست‌گرا و راست افراطی به‌طور فزاینده‌ای به مرکز سیاست سرمایه‌داری در غرب تبدیل شده‌اند. یکی از اعتراضات اصلی این نیروها این است که بسیاری از مشکلات اقتصادی و اجتماعی، به‌ویژه بیکاری، ناشی از حضور نیروهای کار مهاجر است؛ مهاجرانی که برای دهه‌ها به‌عنوان مجموعه‌ای از نیروی کار ارزان بدون هیچ حقوق مدنی یا انسانی مورد بهره‌کشی قرار گرفته‌اند و کارفرمایان به میل خود آنها را به کار گرفته یا اخراج کرده‌اند.

در ایالات متحده، این یکی از محورهای اصلی مبارزات انتخاباتی راست‌گرای دونالد ترامپ و محور دستورکار ملی‌گرایانه (سفیدپوست) اقتصادی او بوده است.^۳ سیاستمداران لیبرال و بسیاری از اقتصاد کلان‌دانان در عوض مدعی هستند که بیکاری عمدتاً به دلیل تغییرات تکنولوژیکی است.

اخبار زیادی در مورد ظهور «اقتصاد گیگ»^۴ وجود دارد که برخی آن را مقصر بحران خانواده‌های کارگری می‌دانند، ولو آن‌که هنوز در مورد دامنه و تأثیر آن بر بازار کار اختلاف نظر وجود داشته باشد. با این حال، اختلاف نظر زیادی در مورد شتاب اتخاذ اتوماسیون وجود ندارد.^۵ گزارش شرکت تحقیقات و مشاوره‌ی اقتصادی «مک کینزی و کمپانی»، در ماه مه ۲۰۱۷ که ۴۶ کشور را که حدود ۸۰ درصد از نیروی کار جهانی را دربر دارند و بیش از ۲۰۰۰ فعالیت کاری مورد بررسی قرار داده است نتیجه‌گیری می‌کند: «در حدود ۶۰ درصد از تمام مشاغل حداقل ۳۰ درصد از فعالیت‌های آنها از نظر فنی بر اساس فناوری‌های امروزی خودکار شوند.»

در این مقاله، با تکیه بر نقد مارکس از اقتصاد سیاسی، استدلال خواهیم کرد که اتوماسیون، از جمله رباتیسم و ظهور «اقتصاد گیگ»، گرایش تاریخی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است که عمیقاً در پویایی انباشت سرمایه و فرآیند کار ریشه دارد.^۶ در بخش یکم، نظریه‌ی اتوماسیون مارکس را که از پویایی انباشت سرمایه‌داری سرچشمه می‌گیرد، تشریح خواهیم کرد. در بخش دوم، به‌طور خلاصه در مورد چگونگی ارتباط نظریه‌ی اتوماسیون مارکس با تئوری انقلاب سوسیالیستی او بحث می‌کنم. در بخش سوم، به برخی از جنبه‌های توسعه‌ی تاریخ سوسیالیستی و تئوری اتوماسیون اشاره

می‌کنم که عمدتاً نشان‌دهنده‌ی عقب‌نشینی از نقد مارکس است، تنها استثنای قابل توجه کتاب کار و سرمایه‌ی انحصاری اثر هری بریورمن (۱۹۷۴) است. در بخش چهارم با برخی از پرسش‌های کلیدی مطرح شده توسط نظریه‌ی اتوماسیون مارکس، در مورد کوشش برای توسعه‌ی نظریه‌ی سوسیالیسم زیست‌بوم‌محور که نظریه‌ای یکپارچه از جامعه‌ی بشری و طبیعت است، بحث را به پایان می‌رسانم.

۱. نظریه‌ی اتوماسیون سرمایه‌داری مارکس

همان‌طور که رزا لوکزامبورگ در کتاب *اقتصاد چیست* (۱۹۰۷/۱۹۷۰)، که مجموعه‌ای از سخنرانی‌های او برای اعضای حزب سوسیال‌دموکرات آلمان است و بعد از مرگ او جمع‌آوری و منتشر شد، استدلال می‌کند، اقتصاد به‌عنوان یک علم با ظهور شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری پدیدار شد، زیرا روابط اقتصادی بین مردم در شیوه‌های تولید پیش‌سرمایه‌داری شفاف و روابط بازار حداقل بود. مارکس شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را با بازارهای تعمیم‌یافته برای کالاهای سرمایه‌ای، نیروی کار و کالاهای مصرفی و لوکس و تولید برای سود حاصل از کسب ارزش اضافی پس از فروش تولیدات تعریف کرد. بنابراین، روابط اقتصادی از طریق عملکرد بازار بسیار پیچیده‌تر و مبهم‌تر است. این امر باعث پیدایش اقتصاد سیاسی کلاسیک، علم بورژوازی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در حال ظهور شد که تعدادی از نظریه‌های ارزش و انباشت را عرضه کرد. با این حال، اقتصاد سیاسی کلاسیک به دلیل تعهد به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، نتوانست پرده از ابهامات روابط بازار سرمایه‌داری بردارد.^۷ اثر اصلی مارکس، سرمایه، نقدی بر اقتصاد سیاسی و مبنای اقتصادی جامعه است، سهم کلیدی تحلیل او شناخت ارزش اضافی به‌عنوان منبع سود سرمایه‌داری ایجاد شده در فرآیند تولید است.

اما چرا مارکس نقد خود را از اقتصاد سیاسی بر شیوه و فرایند تولید متمرکز کرد؟ همان‌طور که گئورگی پلخانف، فیلسوف مارکسیست روسی، به تفصیل توضیح می‌دهد (۱۹۰۱؛ برای شرح طولانی‌تر و مفصل‌تر، نگاه کنید به ۱۸۹۵)، پاسخ در نظریه‌ی تاریخ مارکس، ماتریالیسم تاریخی، نهفته است. در این نظریه مارکس و انگلس تصریح می‌کنند که شیوه‌ی تولید روند کلی زندگی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را شکل

می‌دهد. همان‌طور که مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* اظهار داشتند «این آگاهی انسان‌ها نیست که وجود آنها را تعیین می‌کند، بلکه وجود اجتماعی آنها است که آگاهی آنها را تعیین می‌کند.» (مارکس و انگلس، ۱۸۴۵، صص ۳۶-۳۷) بنابراین، تمرکز مارکس بر فرآیند تولید سرمایه‌داری است که شامل دو فرآیند متفاوت است: فرآیند کار که در آن ارزش مصرفی برای بازار تولید می‌شود، و فرآیند ارزش‌گذاری که در آن ارزش کالای تولید شده در بازار تحقق می‌یابد و ارزش اضافی که توسط سرمایه‌دار به‌عنوان سود تصاحب می‌شود.^۸ در شرایط عادی، سود خالص به‌عنوان بخشی از سرمایه‌گذاری جدید و افزایش‌یافته در چرخه‌ی تولید وارد می‌شود و در نتیجه بازتولید سرمایه‌گسترش می‌یابد و این فرآیند انباشت را تشکیل می‌دهد.

ارزش اضافی

اقتصاد سیاسی کلاسیک نظریه‌ی جالفتاده‌ای درباره‌ی سود صنعتی نداشت. نظریه‌ی ارزش کار مارکس در تلاش برای جبران این نقص متمرکز است و براساس آن نیروی کار، یک «کالای ویژه» است که «ارزش مصرفی آن این خاصیت ویژه را دارد که منبع ارزش است. بنابراین، مصرف آن عینیت بخشیدن به آن است.» (مارکس، ۱۸۶۷/۱۹۷۶، ص ۲۷۰) مارکس برای نشان دادن این‌که نیروی کار منبع ارزش اضافی، و از این‌رو سود صنعتی، است فرض کرد که همه‌ی کالاها، از جمله نیروی کار، مطابق ارزش خود مبادله می‌شوند،^۹ که امری است که در درازمدت صدق می‌کند. برای آگاهی از چگونگی این امر، چرخه‌ای از تولید صنعتی را در نظر بگیرید. در فرمول زیر این فرآیند تعریف شده است (۱) که در آن M و M' سرمایه پولی، C (مواد خام، ابزار کار، نیروی کار) و C' (خروجی) کالا هستند و P تولید را مشخص می‌کند.

$$M \rightarrow C \dots P \dots C' \rightarrow M' \quad (1)$$

از چپ به راست، نمودار فوق فرآیند دگردیسی سرمایه‌ی پولی (M) سرمایه‌دار صنعتی را نشان می‌دهد. شرکت سرمایه‌داری، C را که ابزار تولید (مواد اولیه و ابزار کار) و نیروی کار است خریداری و فرآیند تولید را مدیریت می‌کند که با P نشان داده

شده است.^{۱۰} نتیجه تولید کالای 'C' است که در بازار به یک مقدار پول 'M' فروخته می‌شود. روشن است که اگر سرمایه‌دار صنعتی بخواهد سودی کسب کند، 'M' باید بزرگ‌تر از 'M' باشد (به‌طور دقیق‌تر باید بیشتر از 'M' به اضافه‌ی بهره با نرخ متوسط بر سرمایه‌ی پولی قرض گرفته شده 'M' و اجاره‌ی زمین و ساختمان برای محل تولید در طول مدت ارزش‌یابی سرمایه باشد (مارکس، ۱۸۶۷، ص ۲۵۵). البته، هر سرمایه‌داری موفق به کسب سود نمی‌شوند و برخی ورشکست می‌شوند. اما با در نظر گرفتن اقتصاد سرمایه‌داری در کل، کل درآمد سرمایه‌داران صنعتی 'M' بیشتر از کل سرمایه‌ی پولی آنها 'M' خواهد بود که منجر به تولید سود برای طبقه‌ی سرمایه‌دار می‌شود. به دلیل رقابت سرمایه‌داری کل اقتصاد و بین صنایع و رشته‌های تولیدی، کل ارزش اضافی در فرآیند شکل‌گیری نرخ سود عمومی (متوسط نرخ سود در سراسر اقتصاد) در همه‌ی بخش‌های اقتصادی توزیع می‌شود (مارکس، ۱۸۹۴/۱۹۸۱، فصل ۸-۱۰). بر این اساس، شرکت‌های سرمایه‌داری که مادون شرایط تنظیم‌کننده تولید، تولید می‌کنند - آنهایی که کمترین هزینه‌های قابل تکرار (با احتساب کیفیت) در صنعت را دارند (شیخ، ۲۰۱۶، ص ۲۶۵) نرخ سود کم‌تری نسبت به نرخ سود عمومی خواهند داشت.^{۱۱} یعنی شرکت‌های با توان رقابتی بالاتر نرخ سود بیشتر از نرخ متوسط سود عمومی و شرکت‌های با توان رقابتی کم‌تر، نرخ سود کمتر از آن را دریافت می‌کنند.

بنابراین، سود سرمایه‌داری منشأ خود را در ارزش اضافی تولید شده در فرایند تولید با استفاده از قدرت تولید ثروت طبقه‌ی کارگر دارد، یعنی ارزشی که بالاتر و فراتر از ارزش ابزار تولید (مواد اولیه، ماشین‌آلات) ابزار مورد استفاده‌ی نیروی کار (کارگر) تولید می‌شود. علاوه بر این، تلاش برای سود اضافی، نرخ سود فراتر از نرخ عمومی سود، فناوری‌هایی برای صرفه‌جویی در نیروی کار را می‌طلبد، و این امر به اتوماسیون می‌انجامد.

استثمار

برای تجزیه و تحلیل و نظریه‌پردازی فرآیند اتوماسیون، لازم است روند استثمار نیروی کار بیشتر بررسی شود. همان‌طور که مارکس استدلال می‌کند، « v » ارزش نیروی کار، مانند هر کالای دیگری، توسط زمان کار لازم برای تولید و در نتیجه بازتولید این عنصر خاص تعیین می‌شود». (مارکس، ۱۸۶۷، ص ۲۷۴) وی همچنین یک «عنصر تاریخی و اخلاقی» را در تعیین ارزش نیروی کار در نظر می‌گیرد. نیازهای طبقه‌ی کارگر «خود محصول تاریخ است و بنابراین تا حد زیادی به سطح تمدن یک کشور بستگی دارد». (همان‌جا، ص ۲). بنابراین، ارزش نیروی کار توسط عوامل تاریخی، نهادی و فنی تعیین می‌شود.

مارکس (۱۸۶۷، فصل ۱۰) برای تحلیل استثمار سرمایه‌داری از کارگران، روز کار را به دو بخش تقسیم کرد: زمان کار لازم و زمان کار اضافی. اولی زمان مورد نیاز برای تولید معادل ارزش نیروی کار (V) و دومی زمان صرف شده در تولید ارزش اضافی، یعنی (S) است. مارکس نرخ استثمار کارگر (که نرخ ارزش اضافی نیز نامیده می‌شود) را به‌عنوان نسبت زمان کار اضافی به زمان کار لازم، S/V تعریف کرد. واضح است که هرچه روز کاری با توجه به طول ثابت زمان کار لازم (V) طولانی‌تر شود، زمان کار اضافی (S) بیشتر خواهد بود و نرخ ارزش اضافی S/V بیشتر خواهد بود.^{۱۲} با توجه به این موضوع، مارکس دو نوع کسب ارزش اضافی را از کارگران متمایز می‌کند: مطلق و نسبی.

ارزش اضافی مطلق

ارزش اضافی مطلق (مارکس، ۱۸۶۷، بخش سوم) با مراحل اولیه‌ی توسعه‌ی سرمایه‌داری مرتبط است که مارکس در مورد اروپای غربی، به‌ویژه انگلستان، که در آن تولید شکل «همکاری» را به خود گرفت، مطالعه کرد.^{۱۳} او «همکاری» را «نقطه‌ی شروع تولید سرمایه‌داری» نامید، جایی که

«تعداد زیادی از کارگران با هم کار می‌کنند، در یک زمان، در یک مکان (یا

اگر بخواهید، در یک زمینه‌ی کار)، تا همان نوع کالا را تحت فرماندهی همان

سرمایه‌دار تولید کنند.» (همان‌جا، ص ۴۴۱)

«ساخت صنعتی» توسعه‌ی بیشتر «همکاری» است.

« [همکاری] از ترکیب مشاغل مستقل گوناگون ناشی می‌شود که استقلال خود را از دست می‌دهند و به‌حدی تخصصی می‌شوند که صرفاً به عملیات تکمیلی و جزئی در تولید یک کالای خاص تنزل می‌یابند... همکاری، صنایع دستی را به عملیات مختلف و دقیق تقسیم می‌کند، عملیات را منزوی می‌کند و وابستگی متقابل آنها را تا جایی توسعه می‌دهد که هر کدام به عملکرد انحصاری یک کارگر خاص تبدیل می‌شود.» (همانجا، ص ۴۵۷)

مارکس که آن را «مرحله‌ی مانوفاکتور» می‌نامید، معتقد بود که «همکاری» و «مانوفاکتور» از اواسط قرن شانزدهم تا سومین بخش قرن هجدهم در انگلستان عمل کرده است. (همانجا، ص ۴۵۵).

ارزش اضافی نسبی

از نظر مارکس، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری زمانی در انگلستان غالب شد که انقیاد واقعی کار جایگزین انقیاد صوری کار شد. «شکل مبتنی بر ارزش اضافی مطلق همان چیزی است که من آن را انقیاد صوری کار تحت سرمایه می‌نامم. این نام‌گذاری را از آن‌رو انجام می‌دهم که روند کار فقط به‌طور صوری از شیوه‌های تولید قبلی متمایز است... (مارکس، ۱۹۷۷/۱۸۶۴، ص ۱۰۲۵).»

برای غلبه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در هر صورت‌بندی اجتماعی (ترکیبی از شیوه‌های مختلف تولید در اقتصاد، معمولاً در یک کشور)، مارکس استدلال می‌کند که ارزش اضافی نسبی می‌باید جایگزین ارزش اضافی مطلق شود یا به عبارت دیگر انقیاد واقعی کار جایگزین انقیاد صوری آن توسط سرمایه شود.

«با انقیاد واقعی کار تحت سرمایه، تمام تغییرات در روند کار که قبلاً مورد بحث قرار گرفت اکنون به واقعیت تبدیل می‌شود. نیروهای تولید کار اجتماعی اکنون توسعه یافته‌اند، و با تولید در مقیاس بزرگ، امکان کاربرد مستقیم علم و فناوری به‌وجود می‌آید. از یک سو، تولید سرمایه‌داری اکنون خود را به‌عنوان یک شیوه‌ی تولید منحصربه‌فرد تثبیت کرده و شیوه‌ی تولید جدیدی را به وجود آورده

است. از طرف دیگر، این دومی خود پایه‌ی توسعه‌ی مناسبات سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد که بنابراین شکل مناسب آن، مرحله‌ی معینی از تکامل نیروهای کار مولده، را پیش‌فرض می‌گیرد. (مارکس، ۱۹۷۷/۱۸۶۴، تأکیدهای دومین و سومین جملات از من است، همانجا ص ۱۰۳۵)

انقیاد واقعی فرایند کار با انقلاب صنعتی انگلستان ایجاد شد که مستلزم استفاده‌ی عمومی از ماشین‌آلات در تولید سرمایه‌داری بود (مارکس، ۱۸۶۷، ص ۴۹۷). مارکس در پاسخ به ابراز ناامیدی جان استوارت میل در کتاب *اصول اقتصاد سیاسی* (۱۸۴۸) که «اختراعات مکانیکی هنوز نتوانسته‌اند زحمت روزمراهی هیچ انسانی را سبک کنند» (مارکس، ۱۸۶۷، ص ۴۹۲)، نوشت:

«اما این به‌هیچ‌وجه هدف کاربرد ماشین‌آلات در سرمایه‌داری نیست. مانند هر افزایش دیگری در بارآوری کار، از ماشین‌آلات برای ارزان‌تر کردن کالاها استفاده می‌شود، و با کوتاه کردن آن بخش از کار روزانه که کارگر برای سهم خودش کار می‌کند، بخش دیگر را که به سرمایه‌دار می‌رسد، طولانی‌تر می‌کند. به طور خلاصه، از آنها برای تولید ارزش اضافی استفاده می‌شود.» (همانجا،^{۱۴})

باید توجه داشته باشیم که برای مارکس ماشین چیزی فراتر از هر ابزار دیگر است: «تمامی ماشین‌آلات کاملاً توسعه‌یافته اساساً از سه بخش اساساً متفاوت تشکیل شده‌اند: مکانیسم محرک، مکانیسم انتقال، و در نهایت ابزار یا ماشین کار.» (همانجا ۴۹۴)

ماشین‌آلات و فرآیند کار

مارکس در «فصل سرمایه» گروندریسه، مطالب بیشتری در مورد اتوماسیون و تأثیر آن بر فرآیند کار دارد. او می‌نویسد:

«زمانی که ابزار کار در فرایند تولید سرمایه‌داری به کار گرفته می‌شوند، دچار دگرذیبی‌های مختلفی می‌شوند که اوج آنها ماشین، یا بهتر است بگوییم، سیستم خودکار ماشین‌آلات است... ابزار خودکار متحرک که خود را به حرکت در می‌آورد. این اتوماسیون متشکل از ارگان‌های مکانیکی و فکری متعددی است، به طوری که خود کارگران صرفاً به عنوان پیوندهای آگاهانه‌ی آن انتخاب می‌شوند.» (مارکس، ۱۸۵۷-۱۹۷۳/۵۸، ص ۶۹۲، تأکیدات در اصل)

در مراحل اولیه‌ی ظهور شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، ابزار کار تحت کنترل کارگر بودند. با پیشرفت ماشین‌آلات و اتوماسیون، ابزار کار به بخشی از سرمایه‌ی ثابت تبدیل می‌شوند و دیگر تحت کنترل کارگران نیستند و به‌طور فزاینده‌ای کارگر و فرآیند کار را تابع خود می‌کنند.

«ماشین به‌هیچ‌وجه به‌عنوان ابزار کار کارگر ظاهر نمی‌شود. ویژگی متمایزکننده‌ی آن به‌هیچ‌وجه، مانند وسایل کار، انتقال فعالیت کارگر به شیء نیست. در عوض، فعالیت کارگر به گونه‌ای صورت می‌گیرد که صرفاً کار ماشین، عمل ماشین، را به ماده‌ی خام منتقل می‌کند، بر آن نظارت می‌کند و جلوی وقفه در کار ماشین را می‌گیرد. در مورد ابزاری که کارگر آن را با مهارت و قدرت خود و به اراده‌ی خود به حرکت در می‌آورد، و بنابراین کار با آن به فضیلت او بستگی دارد. در کار با ماشین، این ماشین است که به جای کارگر دارای مهارت و قدرت است، و فضیلت دارد، با روح خاص خود در کار بر قوانین مکانیکی عمل می‌کند، زغال سنگ، نفت و غیره (مواد خام) را مصرف می‌کند، درست همانطور که کارگر غذا مصرف می‌کند، تا حرکت دائمی خود را حفظ کند. فعالیت کارگر، که به انتزاعی صرف تقلیل می‌یابد، از هر طرف توسط حرکت ماشین تعیین و تنظیم می‌شود، و نه برعکس. (همانجا، صص ۶۹۲-۶۹۳، تأکید در اصل)

دانش فنی کارگر ماهر به‌طور فزاینده‌ای از طریق پیشرفت علمی و فناوری نظام‌مند می‌شود و به‌طور فزاینده‌ای به‌عنوان بخشی از بنگاه سرمایه‌داری نهادینه می‌شود. به این ترتیب فرآیند کار بین کارگران فکری ویدی تقسیم می‌شود که اولی به ساخت ماشین‌آلات کمک می‌کند و دومی به بخش آگاهانه‌ی ماشین در فرآیند تولید تبدیل می‌شود.

«علمی که اندام‌های بی‌جان ماشین را وادار می‌کند تا به‌طور هدفمند عمل کند، به‌عنوان اتوماسیون، در آگاهی کارگر وجود ندارد، بلکه از طریق ماشین به‌عنوان یک نیروی بیگانه، به عنوان قدرت خود ماشین، بر او عمل می‌کند. تصاحب کار زنده توسط کار عینیت‌یافته - از قدرت یا فعالیتی که ارزش را با ارزشی که برای خود وجود دارد ایجاد می‌کند - که در مفهوم سرمایه نهفته است، در تولید ماشینی، به‌عنوان خصلت خود فرآیند تولید، از جمله عناصر مادی و حرکت مادی آن مطرح می‌شود. فرآیند تولید دیگر یک فرآیند کار به معنای فرآیندی نیست که تحت سلطه‌ی کار به عنوان وحدت حاکم بر آن است. در

عوض، کار صرفاً به‌عنوان یک اندام آگاه، پراکنده در میان تک‌تک کارگران زنده در نقاط متعددی از سیستم مکانیکی ظاهر می‌شود، تحت کل فرایند کار ماشین قرار می‌گیرد، به‌عنوان فقط حلقه‌ای از یک سیستم، که یگانگی آن نه در کارگران زنده، بلکه در ماشین زنده (فعال) موجود است، که با اعمال فردی ناچیز او به عنوان یک ارگان‌سیسم قدرتمند روبرو است. (مارکس، ۱۸۵۷-۱۹۷۳/۵۸، ص ۶۹۳، تأکید من)

بنابراین، اتوماسیون گرایش تاریخی شیوهی تولید سرمایه‌داری است زیرا فرآیند کار به‌طور فزاینده‌ای تحت سلطه‌ی فرآیند ارزش‌یابی قرار گرفته است و کار مستقیم (زنده) بخش کوچک‌تری از محصول را در مقایسه با کار غیرمستقیم و عینیت یافته (سرمایه‌ی ثابت) تشکیل می‌دهد. این گرایش تاریخی در ترکیب فنی رو به توسعه‌ی سرمایه، C/V ، منعکس شده است. (مارکس، ۱۸۶۷، فصل ۲۳؛ مارکس، ۱۸۹۴، فصل ۸). همان‌طور که مارکس مکرراً اشاره می‌کند، از خودبیگانگی کار با آشکار شدن این فرآیند عمیق‌تر می‌شود: «کارگر تا حدی زائد به نظر می‌رسد که عمل او با نیاز [سرمایه] تعیین نمی‌شود (همانجا، ص ۶۹۵)». بگذارید مارکس به تفصیل صحبت کند:

«در ماشین‌آلات، کار عینیت‌یافته با کار زنده در فرآیند کار به‌عنوان قدرتی که بر آن حاکم است، مقابله می‌کند، نیرویی که به مثابه تصاحب‌کننده‌ی کار زنده، شکلی از سرمایه است. تبدیل ابزار کار به ماشین، و کار زنده به ضمیمه‌ی صرف زندگی این ماشین، به‌عنوان وسیله‌ی آن در جذب فرایند کار در خصلت مادی ماشین به‌مثابه لحظه‌ای از فرایند تحقق سرمایه عمل می‌کند. همان‌طور که دیدیم، تبدیل ابزار کار به ماشین، تحقق این گرایش است. در ماشین‌آلات، کار عینیت‌یافته از نظر مادی با کار زنده به‌عنوان یک قدرت حاکم و به‌عنوان به‌انقیاد درآورنده‌ی فعال دومی، نه‌تنها با تصاحب آن، بلکه در خود امر فرآیند تولید واقعی مقابله می‌کند. رابطه‌ی سرمایه به‌عنوان ارزشی که فعالیت ارزش‌آفرین را به خود اختصاص می‌دهد، در ماشین‌آلات به‌عنوان سرمایه‌ی ثابت، هم‌زمان با رابطه‌ی ارزش مصرفی سرمایه با ارزش مصرفی ظرفیت کار ظاهر می‌شود. علاوه بر این، ارزشی که در ماشین‌آلات عینیت یافته است، به‌عنوان پیش فرضی ظاهر می‌شود که در برابر آن قدرت ارزش‌آفرین ظرفیت کار فردی، بی‌نهایت کوچک و در حال ناپدیدشدن است. تولید در مقادیر انبوه عظیمی که با ماشین‌آلات مطرح می‌شود،

هر ارتباطی میان محصول با نیاز مستقیم تولیدکننده و در نتیجه با ارزش مصرفی مستقیم را از بین می‌برد. هم‌اکنون در شکل تولید محصول و در روابطی که در آن تولید می‌شود فرض شده است که فقط به‌عنوان یک انتقال‌دهنده ارزش تولید می‌شود و ارزش مصرفی آن فقط به‌عنوان شرطی برای رسیدن به آن هدف تولید می‌شود. در ماشین‌آلات، کار عینیت یافته خود نه‌تنها به شکل محصول یا محصولی که به‌عنوان وسیله‌ی کار به‌کار گرفته می‌شود، بلکه به شکل خود نیروی تولید ظاهر می‌شود. توسعه‌ی ابزار کار به ماشین‌آلات یک لحظه‌ی تصادفی سرمایه نیست، بلکه تغییر شکل تاریخی ابزار سنتی و موروثی کار به شکلی مناسب برای سرمایه است. بدین ترتیب انباشت دانش و مهارت، نیروهای مولد عمومی مغز اجتماعی، جذب سرمایه می‌شود و از این رو به‌عنوان یک خصوصیت سرمایه، و به‌طور مشخص سرمایه‌ی ثابت، تا آنجا که به‌مثابه وسایل تولید مناسب وارد فرایند تولید می‌گردد، ظاهر می‌شود. بنابراین ماشین به‌عنوان مناسب‌ترین شکل سرمایه‌ی ثابت ظاهر می‌شود و سرمایه‌ی ثابت، تا آنجا که به مناسبات سرمایه با خود مربوط می‌شود، به‌مثابه مناسب‌ترین شکل سرمایه به این ترتیب ظاهر می‌شود. اما از جنبه‌ی دیگر، تا آنجا که سرمایه‌ی ثابت محکوم به وجودی در محدوده‌ی یک ارزش مصرفی معین است، با مفهوم سرمایه که به‌عنوان ارزش نسبت به هر شکل معینی از استفاده بی‌تفاوت است، مطابقت ندارد و می‌تواند هر یک از آنها را به‌عنوان تجسم معادل بپذیرد یا از بین ببرد. از این نظر، در رابطه با مناسبات بیرونی سرمایه، سرمایه‌ی در گردش است که به‌صورت شکل مناسب سرمایه ظاهر می‌شود و نه سرمایه‌ی ثابت». (مارکس، ۱۸۵۷-۱۹۷۳/۵۸، صص ۶۹۳-۶۹۴، تأکید از من است).

علم و فناوری در خدمت سرمایه است

گرایش انباشت سرمایه به اتوماسیون به‌تدریج علم و فناوری را دربر می‌گیرد به طوری که به قول مارکس «اختراع به یک کسب‌وکار تبدیل می‌شود».¹⁵

«در ماشین‌آلات، تصاحب کار زنده توسط سرمایه در این زمینه به واقعیت مستقیمی نیز دست می‌یابد: اولاً، تجزیه و تحلیل و کاربرد قوانین مکانیکی و

شیمیایی، که مستقیماً از علم ناشی می‌شود، ماشین را قادر می‌سازد همان کاری را انجام دهد که قبلاً توسط کارگر انجام می‌شد. با این حال، تکامل ماشین‌آلات در این مسیر تنها زمانی اتفاق می‌افتد که صنایع بزرگ تا آن زمان به مرحله‌ی بالاتری رسیده باشند، و تمام علوم در خدمت سرمایه قرار گرفته باشند. و ثانیاً زمانی که خود ماشین‌آلات موجود قابلیت‌های زیادتری را فراهم می‌کنند. اختراع سپس به یک کسب‌وکار تبدیل می‌شود و کاربرد علم برای هدایت تولید، خود به چشم اندازی مالی بدل می‌شود که آن را تعیین می‌کند و خواهان آن می‌شود. (همان‌جا، صص ۷۰۳-۰۴)

با این حال، مارکس اصرار دارد که مسیر اتوماسیون «از طریق تقسیم کار است که به تدریج عملیات کارگران را هرچه بیشتر به عملیات مکانیکی تبدیل می‌کند، به طوری که در یک نقطه‌ی معین، این مکانیسم می‌تواند به‌جای آنها قدم بگذارد». (همان‌جا، صص ۷۰۴)

در عین حال، به دلیل افزایش نسبت کار غیرمستقیم (به دلیل افزایش استفاده از ماشین‌آلات) به نیروی کار مستقیم، یعنی افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه (C/V)، تولید ثروت جدید چالش برانگیزتر می‌شود. مارکس خاطر نشان می‌کند:

«... خلق ثروت واقعی کم‌تر به زمان کار و مقدار کار به کار گرفته شده بستگی دارد تا به قدرت نمایندگانی که در طول زمان کار به حرکت درمی‌آیند، بستگی دارد، که "اثربخشی قدرتمند" آنها به نوبه‌ی خود با زمان کار مستقیمی که صرف تولید آنها می‌شود، نامتناسب است، بلکه بیشتر به وضعیت کلی علم و به دسته‌های فناوری یا کاربرد این علم در تولید بستگی دارد.» (همان‌جا، صص ۰۵-۰۴-۷)

۲. اتوماسیون و نظریه‌ی سوسیالیسم مارکس

تحلیل مارکس از اتوماسیون با نظریه‌ی سوسیالیسم او از سه جنبه مرتبط است. این امر تأثیر فوری بر نظریه‌ی او در مورد بحران سرمایه‌داری و مقاومت مردم کارگر دارد. همچنین، این امر تأثیر مستقیمی بر مفهوم مارکس از توسعه‌ی انسانی دارد که وابسته به افزایش قابل توجه اوقات فراغت است که با کاهش زمان کار لازم امکان‌پذیر می‌شود. در عین حال، فرآیند اتوماسیون بیگانگی کارگر را عمیق‌تر می‌کند. این امر

تنشی را در نظریه‌ی سوسیالیسم مارکس نشان می‌دهد. من به‌طور خلاصه درباره‌ی این موارد بحث خواهم کرد.

اتوماسیون و بحران سرمایه‌داری

آنچه روند اتوماسیون را به وجود می‌آورد همچنین باعث کاهش میانگین نرخ سود و بحران نظام‌مند سرمایه‌داری می‌شود. همان‌طور که دیدیم، انباشت سرمایه‌داری تمایل ذاتی به جایگزینی کار زنده با کار عینیت‌یافته، کارگر با ماشین، دارد. هر بنگاه سرمایه‌داری خواهان نرخ سودی بالاتر از میانگین صنعت است که خود مستلزم ابداع شگردهایی است که دائماً موجب کاهش هزینه‌های تولید، ارزان‌تر شدن کالا، افزایش فروش و در نتیجه سهم بزرگ‌تری از بازار شود. در عین حال، پویایی برای تولید در مقیاس بزرگ‌تری وجود دارد. «نبرد رقابت با ارزان کردن کالاها انجام می‌شود. ارزان بودن کالاها به بهره‌وری کار، و این به نوبه‌ی خود به مقیاس تولید بستگی دارد. بنابراین، سرمایه‌های بزرگ‌تر سرمایه‌های کوچک‌تر را مغلوب می‌کنند» (مارکس، ۱۸۶۷، ص ۷۷۷). همان‌طور که زمان کار اضافی منبع ارزش اضافی است. افزایش بهره‌وری نیروی کار از طریق اتوماسیون تمایل به افزایش نرخ ترکیب ارگانیک سرمایه (C/V) نسبت به افزایش نرخ ارزش اضافی (S/V) دارد.^{۱۶} در نقطه‌ی معینی پس از این که نرخ استثمار در سراسر اقتصاد به زیر نرخ افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه در سراسر اقتصاد سقوط می‌کند، بحران کلی کاهش نرخ متوسط سود به وجود می‌آید (شیخ، ۱۹۹۲). این بحران درازمدت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است که از بحران‌های دوره‌ای (چرخه‌های تجاری) متمایز است.

کاهش زمان کار اجتماعاً لازم به‌عنوان پتانسیل توسعه‌ی انسانی

برای احیای انباشت سرمایه، فرآیند عظیمی از ارزش‌کاهی^{۱۷} و نابودی ارزش لازم است که ممکن است به رادیکالیزه شدن طبقه‌ی کارگر و چشم‌انداز استفاده از پیشرفت در بهره‌وری کار برای «توسعه‌ی آزاد فردیت‌ها» منجر شود.

«به محض این که کار به شکل مستقیم دیگر سرچشمه‌ی بزرگ ثروت نباشد،

زمان کار دیگر معیار آن نخواهد بود و نباید باشد، و از این‌رو ارزش مبادله آید

دیگر معیار [ارزش مصرفی] نباشد. کار اضافی توده دیگر شرط تکامل ثروت عمومی

نیست، درست مانند عدم کار عده‌ی معدودی، برای رشد قوای همگانی ذهن انسان. با آن، تولید مبتنی بر ارزش مبادله از بین می‌رود و فرآیند تولید مستقیم مایحتاج از حالت کمبود و آنتی‌تز خارج می‌شود.^{۱۸} توسعه‌ی آزاد افراد، و در نتیجه نه کاهش زمان کار لازم برای افزایش کار اضافی، بلکه کاهش کلی کار ضروری جامعه به حداقل برای رشد هنری، علمی و غیره افراد در زمان آزاد و با وسایل ایجاد شده برای همه‌ی آنها مطابقت دارد... نیروهای تولید و مناسبات اجتماعی - دو طرف متفاوت تکامل فرد اجتماعی - برای سرمایه صرفاً وسیله‌اند برای تولید بر اساس زیربنای محدود آن. در واقع، آنها شرایط مادی برای منفجر کردن این زیربنا به آسمان هستند. "یک ملت واقعا زمانی ثروتمند است که روز کاری به جای ۱۲ ساعت ۶ ساعت است. فرماندهی بر زمان کار اضافی ثروت نیست" (ثروت واقعی)، بلکه زمانی است که آن در اختیار هر فرد و کل جامعه فرای زمان تولید مستقیم باشد». (منبع و راه‌حل و غیره ۱۸۲۱، ص ۶).^{۱۹} (مارکس ۵۸-۱۸۵۷، صص ۷۰۵-۷۰۶، تأکید در اصل)

اما اگر از حاکمیت سرمایه فراتر نرویم، اتوماسیون «کارگر را مجبور می‌کند که بیشتر از وحشی‌ها کار کند، یا بیش از آنچه که خودش با ساده‌ترین و خام‌ترین ابزارها کار می‌کرد». (همانجا، ص ۷۰۹)

مشکل از خودبیگانگی

از نظر مارکس، سوسیالیسم (کمونیسم) مترادف با:

«... تصاحب واقعی جوهر انسان توسط انسان و برای انسان. بنابراین کمونیسم به‌عنوان بازگشت کامل انسان به خود او به‌عنوان یک موجود اجتماعی (یعنی انسان) - بازگشتی که آگاهانه انجام می‌شود و کل ثروت توسعه‌ی قبلی را در برمی‌گیرد. این کمونیسم، به‌عنوان طبیعت‌گرایی کاملاً توسعه‌یافته، برابر با اومانیزم است، و به‌عنوان اومانیزم کاملاً توسعه‌یافته برابر با طبیعت‌گرایی است. این حل واقعی تضاد بین انسان و طبیعت و بین انسان و انسان است - حل واقعی نزاع بین وجود و جوهر، بین شئی‌وارگی و تأیید خود، بین آزادی و ضرورت، بین

فرد و نوع. کمونیسم معمایی تاریخ است که حل شده است، و خود را این راه‌حل می‌داند.» (مارکس، ۱۸۴۴، ص ۲۹۶، تأکید اضافه شده است).

اگر سوسیالیسم واقعاً نتیجه یک فرآیند تاریخی بیگانگی‌زدایی است، «حل واقعی تضاد بین انسان و طبیعت و بین انسان و انسان»، همان‌طور که سایر پیروان مارکس استدلال کرده‌اند (به عنوان مثال، فروم، ۱۹۶۱)، توسعه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی ماشین‌آلات و اتوماسیون همراه با علم و فناوری چگونه می‌تواند با آن جور درآید؟

بیاوید به یاد بیاوریم که برای مارکس، تمام ثروت از طبیعت ناشی می‌شود، همان‌طور که به‌صراحت در نقد برنامه‌ی گوتا (۱۸۷۵) بیان شده است. مارکس با انتقاد از پیش نویس برنامه حزب کارگران سوسیال‌دموکرات آلمان که ادعا می‌کرد کار منبع تمام ثروت است، نوشت: «کار منبع تمام ثروت نیست. طبیعت به همان اندازه منبع ارزش مصرفی است (و مطمئناً شامل چنین ثروت مادی است!). کار خود فقط تجلی نیروی طبیعت، نیروی کار انسان است.» (مارکس، ۱۸۷۵، تأکید از من است)

واضح است که هیچ حیوان دیگری را که آزاد در زیستگاه طبیعی‌اش زندگی می‌کند نمی‌توان گفت که از طبیعت بیگانه است. چه چیز خاصی در مورد حیوان انسانی (اکثریت عظیم بشریت نمی‌دانند که ما در واقع یک گونه‌ی حیوان هستیم) وجود دارد که از طبیعت بیگانه شده است؟ برداشت ماتریالیستی مارکس و انگلس از تاریخ یک روش‌شناسی و بخشی از پاسخ را در اختیار ما قرار می‌دهد:

«ما باید با بیان اولین پیش‌فرض تمام وجود بشری و در نتیجه تمام تاریخ شروع کنیم، یعنی این‌که انسان‌ها باید در موقعیتی باشند که بتوانند زندگی کنند تا بتوانند «تاریخ بسازند». اما زندگی قبل از هر چیز شامل خوردن و آشامیدن، مسکن، لباس و چیزهای مختلف دیگر است. بنابراین اولین عمل تاریخی تولید خود حیات مادی است. (مارکس و انگلس، ۱۸۴۵، ص ۴۳-۴۴، تأکید اضافه شده است).

همه‌ی موجودات زنده از محیط زیست خود وسایل زندگی‌شان را تأمین و تولیدمثل می‌کنند. برای ۲۹۰ هزار سال یا ۹۷ درصد هستی ما، اجداد ما که به‌عنوان شکارچی-گردآورنده زندگی می‌کردند^{۲۰} مانند سایر حیوانات امرار معاش می‌کردند. هنگامی که ترکیبی از عوامل، از جمله تغییرات جوی، منجر به این شد که برخی از گروه‌های

شکارچی-گردآورنده حدود ۱۲ هزار سال پیش کشاورزی را آغاز کردند، تولید برای امرار معاش آغاز شد. از نظر مارکس و انگلس ابتدا کشاورزان «به محض شروع به تولید وسایل امرار معاش خود، خویش را از حیوانات متمایز می‌کنند، گامی که مشروط به سازمان فیزیکی آنها است...» (همان‌جا، ص ۳۱، تأکید در اصل).²¹

مارکس و انگلس «شیوهی تولید» را نه صرفاً به‌عنوان «بازتولید وجود فیزیکی» افراد بلکه همچنین به‌عنوان «شکل معینی از فعالیت این افراد، شکل معینی از بیان زندگی آنها، یک شیوهی معین از زندگی از طرف آنها... بنابراین، آنچه آنها هستند و با تولید آنها منطبق است، هم با آنچه تولید می‌کنند و هم با نحوه‌ی تولید آن. (همان‌جا، صص ۳۱-۳۲، تأکیدات در اصل)

بنابراین، طبیعت انسان که از اجداد ما پس از ۲.۵ میلیون سال به‌ما به ارث رسیده است، تحت تأثیر شیوه‌های تولید شروع به تغییر کرد، یعنی ذات طبیعی ما با شروع تاریخ، یعنی با شروع تمدن ۵۰۰۰ سال پیش، دچار بیگانگی شد.^{۲۲} مارکس و انگلس در حالی «شیوهی تولید» را به‌عنوان کانون روش شناختی مناسب برای مطالعات تاریخی انتخاب کرده‌اند، از دیگر عوامل تعیین‌کننده در تاریخ آگاه بودند: «البته، ما در اینجا نمی‌توانیم به طبیعت فیزیکی واقعی انسان یا به شرایط طبیعی که انسان خود را در آن می‌یابد - جغرافیایی و یا هیدروگرافیایی - آب‌وهوایی و غیره بپردازیم» (همان‌جا، ص ۳۱)

منشأ از خودبیگانگی

با استفاده از این سرنخ از مارکس و انگلس، من از جدیدترین «دانشته‌های متعارف» در باستان‌شناسی، انسان‌شناسی، و زیست‌شناسی استفاده کرده‌ام تا نظریه‌ای در مورد منشأ بیگانگی انسان از طبیعت و بیگانگی اجتماعی و یعنی تفکیک‌ها و سلسله‌مراتب اجتماعی، سرکوب و استثمار ناشی از آنرا ارایه کنم. همان‌طور که مارکس به‌ما می‌گوید:

«این وحدت بشریت زنده و فعال با شرایط طبیعی، شرایط غیر ارگانیک مبادله‌ی متابولیک با طبیعت، و در نتیجه تصاحب طبیعت نیست که نیاز به توضیح دارد یا نتیجه‌ی یک فرایند تاریخی است، بلکه جدایی این شرایط غیر ارگانیک

وجود انسان و با وجود فعال است، جدایی‌ای که کاملاً فقط در رابطه‌ی کار مزدی و سرمایه مطرح می‌شود. در روابط بردگی و سرواژ نیست که این جدایی ایجاد می‌شود، زمانی که بخشی از جامعه با بخشی دیگر بصورت صرفاً شرایط غیرارگانیک و طبیعی برای بازتولید خود رفتار می‌کند.» (مارکس، ۱۸۵۷-۱۹۷۳، ص ۴۸۹)

من خواننده‌ی علاقه‌مند را به بحث مفصل‌تر این موضوع دعوت می‌کنم (نبری ۲۰۱۳) که در اینجا نمی‌توانم تکرار کنم. اما برای بحث کنونی خلاصه‌ای ارائه می‌کنم.

بیشتر شکارچی-گرد آورنده‌های امروزی، جهان‌بینی آنیمیستی و برخی در استرالیا جهان‌بینی توتمی دارند. در اولی، حیوانات غیرانسانی فقط مانند انسان نیستند، بلکه انسان هستند. محیط آنها گنجینه‌ای از شخصیت‌ها است که هر کدام دارای زبان، خرد، شعور، وجدان اخلاقی و دانش هستند، صرف‌نظر از این‌که شکل بیرونی آن انسان، حیوان، خزنده یا گیاهی باشد. بنابراین، مردم جیوارو در شرق اکوادور و پرو، انسان‌ها، حیوانات و گیاهان را به‌عنوان اشخاص (aents) در نظر می‌گیرند که توسط پیوندهای خونی و اصل‌ونسب مشترک به‌هم مرتبط هستند. سیستم‌های اعتقادی آنیمیستی معمولاً کلماتی برای تمایز بین افراد، حیوانات و گیاهان به‌عنوان دسته‌های جداگانه ندارند و در عوض از سیستم‌های طبقه‌بندی مبتنی بر برابری به‌جای سلسله‌مراتب طبقه‌بندی‌های هرمی «لینه‌ای» علم زیست‌شناسی^{۲۳} استفاده می‌کنند. جهان‌بینی توتمی بومیان استرالیا با مراسم و آیین‌هایی مشخص می‌شوند که بر تداوم خطی انتزاعی بین جوامع انسانی و غیرانسانی تأکید می‌کنند. حیوانات رایج‌ترین توتم‌ها هستند که نشان‌دهنده‌ی هویت یا تمایز یک فرد یا گروه هستند، اما اگرچه ممکن است برای خوردن یا غذای فکری خوب باشند، اما مانند سیستم‌های اعتقادی آنیمیستی شرکای اجتماعی محسوب نمی‌شوند.

دنایای گردآورندگان بااهمیت اخلاقی، عرفانی و اسطوره‌ای شکل می‌گیرد و از طریق اسطوره‌ها ساخته و بازسازی می‌شود، که معمولاً شامل انواع حیوانات به‌عنوان انسان است و به‌راحتی به یکدیگر تبدیل می‌شوند. علاوه بر دنایای کنونی که انسان‌ها و

غیرانسان‌ها در آن زندگی می‌کنند، دنیای ماوراءطبیعی نیز وجود دارد. در بسیاری از جوامع گردآورنده، شمن‌ها بین دنیای زندگان و ماوراء طبیعی واسطه هستند و معمولاً از طریق تجربیات خلسه‌آور وارد دنیای دوم می‌شوند و آن را تعبیر و تعریف می‌کنند. همان‌طور که کل جهان خودی است، کشتن یک گیاه یا حیوان قتل نیست بلکه دگرگونی است. یافتن غذا بدیهی تلقی می‌شود و با افسانه‌هایی تقویت می‌شود که به شکارچی می‌گویند قبل از این که حیوانی را بکشد و بخورد، خود را آن حیوان بداند/ تصور کند. آنها توسط یک جهان آگاه از خود شنیده می‌شوند - جهانی که مجموعه‌ای از موجودات هوشمند که اگر با کلمات نابخردانه (تمسخر، لاف زدن، تظاهر به آشنایی، فحاشی و غیره) آزرده می‌شوند، معمولاً با امتناع به شکار شدن به‌عنوان غذا یا با ایجاد بیماری، یا انواع خشونت‌های دیگر، می‌توانند انتقام بگیرند. (برگرفته از دسکولا، ۱۹۹۶؛ هاول، ۱۹۹۶؛ کارمایکل، و همکاران. نقل غیرمستقیم از بارکر، ۲۰۰۶، ص. ۵۹)

من جهان‌بینی آنیمیستی گردآورندگان را زیست‌بوم‌محور^{۲۴} می‌نامم زیرا مرجع و چارچوب اندیشه‌ی اخلاقی آنها زیست‌بوم است. با این حال، همان‌طور که مارکس و انگلس گمان می‌کردند و انسان‌شناسی و باستان‌شناسی مدرن آن را مستند کرده، درک انسان‌محوری از جهان طبیعی از انقلاب کشاورزی حدود ۱۲ هزار سال پیش سرچشمه گرفته است. کشاورزی مستلزم اهلی کردن برخی از گیاهان و حیوانات است، از این‌رو حرکتی نظام‌مند برای تسلط و کنترل طبیعت آغاز شد. فرض برتری انسان بر سایر انواع پیش‌شرط کشاورزی است که انسان را به‌عنوان مرکز یا اوج خلقت می‌پندارد، و برای انسان مقام اخلاقی بالاتر از موجودات دیگر قابل است. این که آیا انسان‌محوری در حال ظهور به‌گذار به کشاورزی کمک کرده است یا گذار به کشاورزی انسان‌محوری را ایجاد کرد یک پرسش باز است. اما شکی نیست که با انقلاب کشاورزی بود که انسان‌محوری شکل گرفت و جا افتاد و با اولین تمدن‌ها نظام‌مند شد (نیری ۲۲ نوامبر ۲۰۱۸) و توسط جوامع طبقاتی پس از آن نهادینه شد.^{۲۵}

هنگامی که کشاورزان معیشتی اولیه شروع به تولید مازاد اقتصادی کردند، قشربندی اجتماعی پدیدار شد و بیگانگی اجتماعی را به وجود آورد و راه را برای

نهادینه‌شدن قشربندی، فرودستی و استثمار هموار کرد. بنابراین، بیگانگی از طبیعت و بیگانگی اجتماعی به هم مرتبط هستند و اولی برای دومی ضروری است.

به این ترتیب من باور دارم که یک نظریه‌ی یکپارچه از جامعه و طبیعت و بحران نظام‌مند هر دو در طول تاریخ و همچنین کشف ریشه‌ی بیگانگی از طبیعت و بیگانگی اجتماعی ارائه داده‌ام. بحران نظام‌مند کنونی تنها به دلیل گستردگی و مقیاس جهانی، سرعت و شدت نیروهای مخرب، و جست‌وجوی بی‌پایان برای انباشت هر چه بیشتر سرمایه و تمدن سرمایه‌داری صنعتی انسان‌محور که حیات بر کره‌ی زمین را تهدید می‌کند، با بحران تمدن‌های پیشین تفاوت دارد. شکاف متابولیکی از ظهور سرمایه‌داری سرچشمه نگرفت، بلکه با استفاده از اصطلاح ریچارد لوینز، با ظهور انسان تولیدکننده^{۲۶} آغاز شد (لوینز، ۲۰۱۲).

مزیت مضاعف این نظریه بر نظریه‌ی «شکاف متابولیک» و دوگانگی در شرایط انسان، برخورداری از یک بُعد اخلاق زیست‌محیطی است که در هیچ نظریه‌ی سوسیالیستی زیست‌بوم‌گرای دیگری وجود ندارد. زیست‌بوم‌محوری به‌عنوان اخلاق زیست‌محیطی مستقیماً بر اساس نظریه‌ی فرگشت داروین و علم زیست‌بوم‌شناسی است که زیست‌بوم‌گرا هستند (حتی اگر خود داروین مانند دیگران در زمان او انسان‌محور بود) و با فرهنگ زیست‌بوم‌گرایی اجداد گردآورنده-شکارچی ما، فرهنگ مردم بومی امروزی، و همچنین اخلاق زیست‌محیطی مدرن‌تر و در عین حال مشابه مانند اکولوژی عمیق، سازگار است. به این ترتیب، می‌تواند به تقویت در اشتراک نظر گسترده‌تر ارزش‌های ضروری برای ایجاد یک جنبش توده‌ای از مردم کارگر در دگرگونی تمدن سرمایه‌داری صنعتی انسان‌محور کمک کند.

۳. اتوماسیون در نظریه و عمل سوسیالیستی پس از مارکس

پس از مارکس، لغزشی در نظریه و عمل سوسیالیستی در مورد اتوماسیون سرمایه‌داری و فرآیند کار وجود داشته است.

تاریخ انقلاب‌هایی که ادعا می‌کردند سوسیالیستی هستند نشان می‌دهد که نظریه‌ی اتوماسیون مارکس تا حد زیادی اشتباه فهمیده شده است، شاید به دلیل نیاز به توسعه‌ی نیروهای تولیدی و تلاش برای صنعتی‌شدن. من تاریخ انقلاب‌هایی را که تحت حاکمیت رهبری استالینیستی قرار گرفتند، در روسیه‌ی شوروی پس از لنین، و در اروپای شرقی و آسیا را کنار می‌گذارم زیرا اینها صرفاً در اسم پیروی مارکس بودند. در این‌جا به طور خلاصه توجه را به تجربه‌ی اولیه‌ی شوروی جوان و تجربه‌ی انقلاب کوبا در دهه‌ی ۱۹۶۰ جلب می‌کنم. همان‌طور که می‌دانیم، انقلاب سوسیالیستی جهانی زمانی که ظهور اشرافیت و بوروکراسی کارگری در کشورهای سرمایه‌داری صنعتی، اتحادیه‌ها و احزاب انترناسیونال دوم در غرب را به اصلاح‌طلبی سوق داد، دورگردی به کشورهای حاشیه‌ای سرمایه‌داری داشت. لنین اعلام کرد: «جبهه‌ی امپریالیستی در ضعیف‌ترین حلقه‌ی خود، یعنی روسیه‌ی تزاری شکسته شد». (به نقل از تروتسکی، ۱۹۲۸/۱۹۷۵، ص ۵۶)

اما تئوری مارکس در مورد سوسیالیسم به‌عنوان توسعه‌ی انسانی، پایان وابستگی شخصی و وابستگی مادی را پیش‌فرض می‌گیرد. شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری تمایل به انحلال سرواژ و روابط وابستگی شخصی حاکم بر شیوه‌های تولید قبلی دارد و همچنین نیروهای تولیدی را توسعه می‌دهد. انحراف انقلاب سوسیالیستی جهانی به کشورهای حاشیه‌ای سرمایه‌داری به این معنی بود که این انقلاب شرایط بازتولید زندگی و روابط وابستگی شخصی پیشاسرمایه‌داری را به ارث بردند. بنابراین، اندکی پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ لنین در سخنرانی خود با عنوان «وظایف فوری دولت شوروی» گفت:

«روس‌ها در مقایسه با مردم کشورهای پیشرفته کارگران بدی هستند. با توجه به تداوم خماری ناشی از سرواژ در رژیم تزاری چیز دیگری نمی‌شد انتظار داشت. وظیفه‌ی دولت این است که در همه‌ی سطوح به مردم یاد دهد که کار کنند. نظام تیلوری،^{۲۷} آخرین کلام سرمایه‌داری در این زمینه، مانند تمام پیشرفت‌های سرمایه‌داری، تلفیقی است از وحشیگری پالوده شده‌ی استثمار بورژوازی و تعدادی از بزرگترین دستاوردهای علمی در زمینه‌ی تحلیل حرکات مکانیکی در مسیر کار، حذف حرکات زائد و ناخوشایند، و تدوین روش‌های صحیح کار است. معرفی بهترین سیستم حسابداری و کنترل و غیره. جمهوری شوروی باید به هر قیمتی

تمام دستاوردهای علم و فناوری ارزشمند در این زمینه را به کار گیرد. امکان ساختن سوسیالیسم دقیقاً به موفقیت ما در ترکیب قدرت شوروی و سازمان اداری شوروی با دستاوردهای سرآمد سرمایه‌داری بستگی دارد. ما باید مطالعه و آموزش نظام تیلوری در روسیه را سازماندهی کنیم و به‌طور نظام‌مند آن را امتحان کنیم و با اهداف خود تطبیق دهیم. در عین حال، در تلاش برای بالا بردن بهره‌وری کار، باید ویژگی‌های خاص دوره‌ی گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم را در نظر بگیریم که از یک‌سو مستلزم پایه‌گذاری سازمان رقابت سوسیالیستی است، و از طرف دیگر، مستلزم استفاده از اجبار است، به طوری که به شعار دیکتاتوری پرولتاریا با عمل نامناسب حکومت پرولتری بی‌حرمتی نشود.» (لنین، ۱۹۱۸)

ضمن درک معضلاتی که لنین و دیگر رهبران انقلاب روسیه با آن مواجه بودند، اما اشتباه است که فکر کنیم می‌توان تیلوریسم را از زمینه‌ی سرمایه‌داری خود برای توسعه‌ی صنعتی شوروی به‌عنوان راهی برای پیشبرد سوسیالیسم پیوند زد، همان‌طور که اشتباه است که فکر کنیم علم و فناوری را که برای کنترل فرایند کار و مدیریت تولید سرمایه‌داری به‌وجود آمده می‌توان برای گذار به سوسیالیسم به کار برد. این باید از بحث نظریه‌ی اتوماسیون مارکس مشهود باشد. البته لنین و دیگر رهبران انقلاب سوسیالیستی روسیه در آن‌زمان دسترسی به نوشته‌های حجیم مارکس از جمله آثار مهمی چون *گروندریسه* و *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴* نداشتند. گروندریسه، جایی که مارکس ماشین‌آلات را با جزئیات بالا در نظر می‌گیرد، در سال ۱۹۳۹ منتشر شد و نسخه‌های خطی اقتصادی و فلسفی سال ۱۸۴۴ برای اولین بار در سال ۱۹۳۲ منتشر گردید.

با این حال، نوشته‌های لنین تأثیرگذار بودند. ارنستو چه‌گوارا، که نظریه‌پرداز برجسته‌ی انقلاب کوبا و وزیر صنعت بود، دیدگاه مشابهی را نسبت به فناوری و علم در صنایع سرمایه‌داری داشت. کارلوس تابلادا که در مورد نظریه‌ی گذار به سوسیالیسم گوارا تحقیق کرده در کتاب «اندیشه‌ی اقتصادی ارنستو چه‌گوارا»^{۲۸} که برنده‌ی جایزه شده است، می‌نویسد: «چه بهترین فناوری‌های انحصارات سرمایه‌داری را در شرکت‌های آنها در کوبا را مطالعه و به کار گرفت.» (تابلادا، ۱۹۸۹، ص ۲۰۳).^{۲۹} گوارا در کنفرانس دانشجویان فناوری درهاوانا در ۱۱ مه ۱۹۶۲ گفت:

«اتوماسیون دقیقاً مرحله‌ای است که امکان جهش، یا می‌توان گفت، رسیدن به مرحله‌ی تاریخی که آرزوی آن را داریم، یعنی سوسیالیسم را نشان می‌دهد. بدون اتوماسیون، یعنی بدون افزایش قابل‌توجه بهره‌وری، رسیدن به آن مرحله بسیار بیشتر طول می‌کشد. (به نقل از یافه، ۲۰۰۹، ص ۱۹۴).»

شایان‌توجه است که دیدگاه گوارا در مورد گذار به سوسیالیسم به نظریه‌ی مارکس نزدیک است تا آن‌جا که او بر اهمیت مبارزه برای زوال قانون ارزش از طریق توسعه‌ی آگاهی سوسیالیستی تأکید می‌کرد و او چارچوب نظری و عملی مفصلی برای انجام این کار ایجاد کرد، هرچند فاقد درک اهمیت مرکزیت خودگردانی مردم کارگر و دموکراسی سوسیالیستی بود.

اما به نظر می‌رسد نه لنین و نه گوارا ذات طبقاتی توسعه‌ی ماشین‌آلات و مدیریت سرمایه‌داری را به‌عنوان شمشیری دولبه که کاملاً در روابط اجتماعی تولید سرمایه‌داری تعبیه شده‌اند، درک نکرده بودند.

بنابراین، درک نظری ماهیت اتوماسیون سرمایه‌داری که مارکس ارایه کرده و رابطه‌ی آن با گذار به سوسیالیسم تا حد زیادی کنار گذاشته شده است؛ جز یک مورد بارز: کتاب «کار و سرمایه‌ی انحصاری» هری بریورمن^{۳۰} (۱۹۷۴) که اثری بنیادین در مطالعه‌ی مارکسیستی فرآیند کار است. پیتر گلدمن در نقد خود از آن کتاب می‌نویسد:

«تز اصلی بریورمن این است که ماهیت سازمان کار معاصر منعکس‌کننده‌ی شرایطی عمیقاً شبیه به شرایطی است که در طول دوره‌ی توسعه‌ی صنعتی قرن نوزدهم وجود داشت. در هر دو دوره، انگیزه‌ی سرمایه‌داری در جهت معرفی فناوری‌هایی است که به طور مؤثر کار فیزیکی را از کار ذهنی جدا و وابستگی شدید کارگر به سرمایه‌دار را ایجاد می‌کند. در نتیجه، طبقات قدیمی شروع به فروپاشی می‌کنند زیرا کارگران بیشتر و بیشتر به موقعیت کاری بیگانه‌کننده کشیده می‌شوند. (گلدمن، ۱۹۷۵)»

اخیراً، کریس اسمیت (۲۰۱۵) اضافه کرده است که بریورمن این حس را در اواخر قرن بیستم داشت که در حالی که کار، همیشه ایمن‌تر، تمیزتر و خودکارتر به نظر می‌رسد، در واقع به مهارت کم‌تر، و با کنترل بیشتر و فشرده‌تر همراه است.

با این حال، ادای سهم بریورمن به دلیل تمرکز بر طبقه‌ی کارگر «در خود» و نه به‌عنوان طبقه‌ی کارگر «برای خود» مورد انتقاد قرار گرفت، به عبارت دیگر، به دلیل نادیده گرفتن تجزیه و تحلیل آگاهی، سازمان و فعالیت‌های طبقه‌ی کارگر. (الگار ۱۹۷۹)

۴. اتوماسیون و آینده‌ی بشریت

از زمان انتشار «کار و سرمایه/انحصاری» در سال ۱۹۷۴، توسعه‌ی سریع فناوری اطلاعات، جدایی فرآیند ارزش‌یابی^{۳۱} از فرآیند کار را تسریع کرده است، زیرا تقلیل ارزش ایجاد شده توسط کار مستقیم در یک واحد تولید به دلیل افزایش بهره‌وری نیروی کار کاهش یافته است. با توجه به سرعت سریع توسعه فناوری، این روندها به ظهور جهانی‌سازی و «اقتصاد گیگ» کمک کرده است.

در حالی که توسعه‌ی فناوری اطلاعات منطقی شبه‌مستقل دارد، نظریه‌ی انباشت سرمایه مارکس، به‌ویژه نظریه‌ی اتوماسیون او، کاملاً با توسعه‌ی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری در نیم‌قرن گذشته سازگار است. در عین حال، همانطور که رابرت گوردون (۲۰۱۶) استدلال کرده است، ظهور «اقتصاد اطلاعاتی»^{۳۲} در ایالات متحده با نرخ سریع‌تر رشد اقتصادی همراه نیست، همان‌طور که در پذیرش گسترده‌ی برق، بهداشت شهری، مواد شیمیایی و داروسازی، موتور احتراق داخلی و ارتباطات مدرن از سال ۱۸۷۰ تا ۱۹۷۰ اتفاق افتاد. برعکس، اقتصادهای سرمایه‌داری صنعتی با وجود مداخلات پولی و مالی^{۳۳} برای افزایش رشد اقتصادی، وارد دوره‌ی رکود درازمدت شده‌اند - همراه با رشد آهسته‌تر و بحران مکررتر و عمیق‌تر. اقتصاددانان مارکسیست استدلال کرده‌اند که کاهش میانگین نرخ سود علت اصلی این بحران است (شیخ، ۲۰۱۰؛ موزلی، ۲۰۱۱؛ دومینیل و لووی، ۲۰۱۱؛ برنر، ۲۰۱۳).

نتیجه می‌گیرم که پیش‌بینی مارکس از اثرات مثبت اتوماسیون، افزایش زمان کار مازاد (با افزایش بهره‌وری کار) و کمک به بحران نظام سرمایه‌داری تأیید شده است. با این حال، دیالکتیک نفی در نظریه‌ی مارکس، یعنی رادیکالیزه‌شدن طبقه‌ی کارگر و

متعاقب آن ظهور خودسازماندهی و فعالیت شخصی آن برای فراتر رفتن از سرمایه‌داری جهانی، با وجود شرایط مادی بیش از حد آماده برای سوسیالیسم، هنوز تحقق نیافته است. در عین حال، تمدن سرمایه‌داری صنعتی انسان‌محور بحران‌های اجتماعی و زیست‌بومی را ایجاد کرده است که حیات بر کره‌ی زمین، از جمله جامعه‌ی بشری را تهدید می‌کند.

قدردانی: با سپاس از پارسا عارفی که متن را برای اصلاح فارسی من خواند.

پی‌نوشت‌ها

^۱ این نوشته ترجمه‌ی مقاله‌ای است که به تشویق دوستم تونی گب که استاد اقتصاد و سوسیالیست است در ژوئن ۲۰۱۸ نوشتم و در *Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism* منشر کردم. در آن‌زمان راننده‌های تاکسی در شهر نیویورک به دلیل رقابت از طریق اوبر *Uber* اعتصاب کرده بودند. بحث در بین افراد چپ در مورد این موضوع گرم شده بود. در نیویورک راننده‌های تاکسی بیشتر صاحب تاکسی خود هستند و باید اجازه‌ی داشتن تاکسی را داشته باشند که خود موکول به هزینه‌ی بالایی است. به عبارت دیگر تاکسی داشتن یک نوع کسب‌وکار کوچک است. در این نوشته من نظریه‌ی مارکس را در مورد فناوری و اتوماسیون در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را توضیح داده‌ام. از این‌رو این نوشته نظر مارکس را در مورد روباتیسم و هوش مصنوعی هم ارایه می‌دهد که باید در بحث در این زمینه هم مفید باشد.

^۲ داده‌ها از جونز (بدون تاریخ) است. کاهش یا افزایش نرخ رشد اقتصادی به معنای کاهش یا افزایش متناسب در اندازه‌ی تولید ناخالص داخلی است. هر چه تولید ناخالص داخلی بیشتر باشد، تأثیر تغییر در نرخ رشد بارزتر خواهد بود. بنابراین، یک تغییر ۰.۱ درصدی در نرخ رشد اقتصادی در ایالات متحده در سال ۲۰۰۷، زمانی که تولید ناخالص داخلی ۱۴.۹۹ تریلیون دلار بود، به مقدار کم‌تری از GDP نسبت به سال ۲۰۱۷ که تولید ناخالص داخلی ۱۷.۲۹ تریلیون دلار بود، منجر شد.

^۳ حتی برخی از سوسیالیست‌ها در ایالات متحده در برابر فشار دست‌راستی‌ها تسلیم شدند. بنابراین، حزب کارگران سوسیالیست (SWP) که قبلاً از «جهانی بدون مرز» دفاع می‌کرد، با کارگران مهاجر مشکلاتی پیدا کرده است. بنابراین، آزرورن هارت، نامزد SWP برای شهرداری نیویورک، در مورد اقدامات ضد مهاجرتی ترامپ گفت: «ما با ممنوعیت کامل ترامپ برای پناهندگان و بازدیدکنندگان از هفت کشور مخالفیم. هارت گفت: هیچ کس نباید به دلیل اعتقادات مذهبی یا پیشینه، دیدگاه‌های سیاسی یا کشور

مبدأ مجازات شود. اما او اضافه کرد: «در عین حال، شعار بسیاری از لیبرال‌ها و چپ‌های طبقه‌ی متوسط برای تخریب دیوار و باز کردن مرزها، آرمان شهری و خطرناک است. اگر چنین اقداماتی اجرا شود، بیکاری و رقابت بین کارگران را به شدت افزایش می‌دهد و به وحدت طبقه‌ی کارگر ضربه می‌زند. (میلیتانت، ۲۷ فوریه ۲۰۱۷). SWP از آن زمان تاکنون تقاضای خود را برای «جهان بدون مرز» را مطرح نکرده است.

4 Gig economy

دی استفانو (۲۰۱۶) پیشنهاد می‌کند که «جمعیت کاری» و «کار بر اساس تقاضا» از طریق یک برنامه، دو ویژگی تعیین‌کننده‌ی «اقتصاد گیگ» هستند. هاو (۲۰۰۶) نمونه‌ای از «جمعیت کاری» به شرح زیر ارائه می‌کند: «تورک مک آمازون یک بازار مبتنی بر وب است که به شرکت‌ها کمک می‌کند افرادی را برای انجام وظایفی که از عهده‌ی کامپیوترها بر نمی‌آید پیدا کنند - مانند شناسایی بررسی اسناد املاک برای یافتن اطلاعات شناسایی، نوشتن توضیحات کوتاه محصول، رونویسی پادکست‌ها. آمازون این وظایف را HIT (وظایف هوش انسانی) می‌نامد. آنها به گونه‌ای طراحی شده‌اند که به زمان بسیار کمی نیاز دارند، و در نتیجه هزینه‌ی بسیار کمی دارند از چند سنت تا چند دلار. «اقتصاد گیگ» اما دردیگر زمینه‌ها چون نظافت، انجام امور روزمره، برخی امور اداری رایج است.

^۵ بنابراین، در گزارشی در سی ان ان در ۲۴ مه ۲۰۱۷، برد اسمیت، مدیرعامل شرکت نرم‌افزار Intuit ادعا کرد: «اقتصاد گیگ اکنون حدود ۳۴ درصد از نیروی کار [ایالات متحده] است و انتظار می‌رود تا سال ۲۰۲۰ به ۴۳ درصد افزایش یابد.» با این حال، تجزیه و تحلیل یک بررسی اخیر جمعیت فعال (CPS) توسط اداره‌ی آمار کار (BLS، ژوئن ۲۰۱۸) به این نتیجه می‌رسد که: «در ماه مه ۲۰۱۷، ۳.۸ درصد از کارگران - ۵.۹ میلیون نفر - مشاغل هرازگاهی داشتند.» اما، نتیجه‌گیری BLS با مطالعه‌ی فدرال رزرو که «نشان داد که تقریباً یک‌سوم بزرگسالان به‌نوعی کار هرازاهی، چه به عنوان شغل اصلی یا برای تکمیل منابع درآمد، در تضاد است.» (کسلمن، ژوئن ۲۰۱۸) کسلمن اضافه می‌کند که نظرسنجی‌های بخش خصوصی به نتایج مشابهی رسیده‌اند.

^۶ ادبیات رو به رشد پسامارکسیست‌ها و مارکسیست‌های اتونوم‌مست مدعی هستند که نظریه‌ی مارکس در مورد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری یا اشتباه است یا نامربوط، زیرا قانون ارزش مارکس دیگر عمل نمی‌کند. خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند به کار گسترده‌ی کریستین فوکس (مثلاً ۲۰۱۷، ۲۰۱۴) و دیگری که به‌طور انتقادی این ادبیات را بررسی کرده‌اند و به تفصیل درباره‌ی ارتباط نظریه‌ی مارکس با مطالعه‌ی «اقتصاد اطلاعات» بحث کرده‌اند، رجوع کنند.

۶. «اقتصاد سیاسی در واقع ارزش و وسعت آن را هرچند ناقص تحلیل کرده و محتوای نهفته در این اشکال را آشکار کرده است. اما هرگز این پرسش را مطرح نکرده که چرا این محتوا آن شکل خاص را به خود گرفته است، یعنی چرا کار در ارزش بیان می‌شود، و چرا اندازه‌گیری کار بر اساس مدت زمان آن در میزان ارزش محصول بیان می‌شود. این نظریات بی‌گمان متعلق به یک فرماسیون اجتماعی است که در آن فرآیند تولید بر انسان تسلط دارد، نه بر عکس آن، در ضمیر آگاه اقتصاد سیاسی دانان بورژوازی

امری بدیهی و اجباری به نظر می‌رسد. ضرورت به‌عنوان خودکار مولد. از این رو، اقتصاد سیاسی با اشکال پیشابورژواپی سازمان اجتماعی تولید به همان شیوه‌ای برخورد می‌کند که پدران کلیسا با ادیان پیش از مسیحیت رفتار می‌کردند. (مارکس، ۱۹۷۷/۱۸۶۷، ۱۷۵-۱۷۳).

۶ مارکس در «یادداشت‌های حاشیه‌ای درباره‌ی آدولف واگنر» روش‌شناسی خود را در بسط نظریه‌ی ارزش کار توضیح می‌دهد: «من از "مفاهیم" شروع نمی‌کنم، بنابراین از "مفهوم ارزش" نیز استفاده نمی‌کنم. آنچه من از آن شروع می‌کنم ساده‌ترین شکل اجتماعی است که در آن محصول کار خود را در جامعه‌ی معاصر نشان می‌دهد و این "کالا" است. من این راه، در ابتدا به شکلی که در آن ظاهر می‌شود، تحلیل می‌کنم. در این‌جا متوجه می‌شوم که از یک سو در شکل طبیعی به‌عنوان آن چیزی که مورد استفاده است، که ارزش مصرفی است. از سوی دیگر، کالا برای مبادله هم هست و از این منظر، دارای "ارزش مبادله‌ای" است. تحلیل بیشتر این دومی به من نشان می‌دهد که ارزش مبادله صرفاً یک "شکل بیانی" است، راهی مستقل برای ارائه‌ی ارزش موجود در کالا، و سپس به تحلیل آن می‌پردازم. (مارکس، ۱۸۷۹)

۹ در این مثال، من فرض می‌کنم همه‌ی ابزار تولید در یک چرخه‌ی تولید مصرف می‌شوند. در بلندمدت، بهای تمام‌شده‌ی ابزار تولید برابر با ارزش استهلاک آنها است.

۱۰ برای سادگی، من عوامل دیگری را که برای تولید سرمایه‌داری ضروری است، کنار می‌گذارم، مانند بهره‌ی سرمایه‌ی پولی قرض گرفته شده یا اجاره‌ی زمین برای زمین یا ساختار فیزیکی مورد استفاده برای تولید. در واقع، چنین بهره و اجاره‌ی زمین از سود ناخالص کسر می‌شود تا سود خالص سرمایه‌داری صنعتی حاصل شود. مارکس در جلد سوم سرمایه به تفصیل به این موضوع پرداخته است.

۱۱ فرآیند طوفانی رقابت که به شکل‌گیری سرمایه‌های تنظیم‌کننده‌ی تولید می‌انجامد که خود موجب ایجاد کم‌هزینه‌ترین هزینه-قیمت واحد تولید می‌شود سایر سرمایه‌ها را به آن سو سوق می‌دهد. به این ترتیب فرآیند رقابت واقعی سرمایه در هر صنعت قیمت‌های تنظیم‌کننده به‌وجود می‌آورد و نرخ‌های اساسی چون نرخ سود عمومی و نرخ بهره، قیمت‌های نسبی، دستمزدها، ارزش سهام، و نرخ سود ممکن و ارزش نسبی پول. به این ترتیب، مکانیسم رقابت واقعی سرمایه‌داری روند کوتاه‌مدت و درازمدت رشد اقتصادی، تقسیم درآمد، و چرخه‌های بلندمدت اقتصادی (یعنی چرخه‌ی کندراتیف) را شکل می‌دهد. سرانجام، تلاش سرمایه‌ها برای کسب سود در تنظیم‌شده‌ی عرضه و تقاضا و حتی تا حدی نحوه و میزان دخالت دولت مؤثر است. (شیخ ۲۰۱۶ صص ۱۶-۲۰، ۲۷۳-۲۶۷).

۱۲ نظریه‌ی مارکس در مورد ارزش نیروی کار و استثمار، به‌ویژه توسط فمینیست‌های سوسیالیست مورد مناقشه قرار گرفته است (فوگل ۱۹۸۳) که منجر به توسعه‌ی مجموعه‌ای از نظریه‌ها شده است که مجموعاً نظریه‌ی بازتولید اجتماعی نامیده می‌شود. من در این مقاله، این بحث مهم را کنار گذاشتم.

۱۳ استخراج ارزش اضافی مطلق نیز در بخش‌های عقب‌مانده‌تر صنعتی‌ترین اقتصادهای سرمایه‌داری در زمان بحران ظاهر می‌شود. در دهه‌ی ۱۹۸۰، کارگاه‌های پوشاک در مرکز شهر منهتن (نیویورک) شروع

به استفاده از تکه‌کاری در مواجهه با رقابت کم‌هزینه از سوی پوشاک وارداتی کردند. در برخی کارگاه‌ها، نظام کار خانگی (putting out system) استفاده می‌شد که در آن کارگران پوشاک در خانه کار می‌کردند.

^{۱۴} برای توضیح این امر اگر ارزش کالا را با λ مشخص کنیم، می‌دانیم که برابر است با ارزش سرمایه‌ی ثابت (C) مصرف شده در تولید آن کالا بعلاوه‌ی ارزش نیروی کار مصرف شده ((V بعلاوه ارزش اضافه (S) است.

$$\lambda = C + V + S$$

بنابراین می‌توانیم نرخ سود را از تقسیم سرمایه‌ی مصرف شده بر ارزش اضافی تولید شده به‌دست آوریم:

$$P = S / (C + V)$$

نرخ استئثار (E) برابر با $E = S / V$ است.

مارکس از S و V به‌عنوان زمان کار اضافی و زمان کار لازم هم نام می‌برد.

اگر سرمایه‌دار ارزش نیروی کار را ثابت نگه دارد در حالی که S را افزایش می‌دهد نرخ استئثار افزایش می‌یابد. من قبلاً در مورد افزایش ارزش اضافی به‌طور مطلق و به‌طور نسبی نوشته‌ام. افزایش ارزش اضافی مطلق با محدودیت‌های طبیعی روبروست: محدودیت در افزایش ساعات کار در یک روز و محدودیت در تشدید کار در فرایند تولید. اما با استفاده از ماشین‌آلات می‌توان ارزش اضافی نسبی را افزایش داد. این امر ارزش کار اضافه را در مقایسه با کار لازم بیشتر می‌کند. بنابراین استفاده از ماشین‌آلات شیوه‌ی عمده برای افزایش بهره‌وری کار و در نتیجه زمان کار اضافه نسبت به زمان کار لازم است.

این امر دلیل عمده‌ی بیگانگی کار و استئثار است.

^{۱۵} توجه داشته باشیم که در نظریه‌ی مارکس، توسعه و اشاعه‌ی فناوری‌های تولید، در حالی که مشروط به نیاز انباشت سرمایه است، توسط عوامل دیگری مانند سطح آموزش و فرهنگ به‌طور کلی و سطح علم و فناوری قبلاً به دست آمده نیز شکل می‌گیرد. بنابراین شبه خودمختار است. برای بحث اخیر در مورد مارکس و تکنولوژی، راث، ۲۰۱۰ را ببینید.

^{۱۶} از نظر ریاضی، نرخ سود با $S / (C + V)$ داده می‌شود که در آن S ارزش اضافی، C ارزش سرمایه ثابت، و V ارزش نیروی کار است. از تقسیم صورت و مخرج بر V ، $e / (k + 1)$ را به‌دست می‌آوریم که در آن "e" نرخ بهره‌برداری برابر با S / V و k ترکیب ارگانیک سرمایه برابر با C / V است. نرخ متوسط سود در سراسر اقتصاد سرمایه‌داری از طریق رقابت درون و بین صنعتی شکل می‌گیرد (رجوع کنید به، شیخ، ۲۰۱۶، ص ۲۶۱-۲۷۲). در تحلیل شایک میانگین نرخ سود با $r = P / K = (P / X) / (K / X) = m / k$ داده می‌شود که در آن P سود، K سرمایه، X تولید کل، m حاشیه سود است. و k شدت سرمایه است.

17 Devaluation

^{۱۸} آنتونیو نگری (۱۹۹۱، ص ۱۷۲) به این متن استناد می‌کند تا نتیجه بگیرد که خود مارکس در گروندریسه برای پایان احتمالی قانون ارزش در سرمایه‌داری استدلال می‌کند که شاید منجر به فروپاشی

سرمایه‌داری شود. اکثر دانشجویان نظریه‌ی مارکس این بخش را بر حسب امواج بلند توسعه‌ی سرمایه‌داری که به واسطه‌ی نرخ رشد سریع‌تر ترکیب ارگانیک سرمایه نسبت به نرخ رشد استثمار، و در نتیجه کاهش جهانی در نرخ متوسط سود دامن می‌زند، تفسیر می‌کنند. همچنین، Fuchs 2017 را ببینید.

¹⁹ *The Source and Remedy of the National Difficulties* (1821)

جزوه‌ای بدون نام نویسنده است که بحث‌اش در مورد اهمیت وقت آزاد بر مارکس تأثیربخش بود که ثروت وقت آزاد است.

²⁰ دانش ما از زمان ظهور هوموساپینس در حال بهبود است. تا کم‌تر از یک سال پیش، شواهد حاکی از آن بود که اجداد انسان ما حدود ۲۰۰ هزار سال پیش ظاهر شدند. مطالعه‌ی جدید بقایای انیوپی تاریخ را به ۳۰۰ هزار سال پیش بازگردانده است.

²¹ انگلس در پاورقی خود به نسخه‌ی انگلیسی بیانیه‌ی حزب کمونیست در سال ۱۸۸۸ می‌نویسد: «در سال ۱۸۴۷، پیشاتاریخ جامعه، سازمان اجتماعی موجود قبل از تاریخ ثبت شده، کاملاً ناشناخته بود. این البته در مورد کار مشترک قبلی آنها، ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۵) صادق است. انگلس همچنین به پژوهش جدیدتر اشاره می‌کند: «کشف تاج مورگان از ماهیت واقعی تیره و رابطه‌ی آن با قبیله. با انحلال این جوامع اولیه، جامعه شروع به تمایز به طبقات جداگانه و در نهایت متضاد می‌کند.»

²² این امر در فلسفه‌ی مدرنیته از دیوید هیوم و جیمز استوارت میل تا امانوئل کانت حول مرکزیت آزادی فرد و هم‌سو با رشد روابط سرمایه‌داری بحث و تمجید شده است. فلسفه‌ی اجتماعی مارکس ماتریالیسم تاریخی مدرنیته را با مرکزیت دادن به آزادسازی انسان از طریق مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا باز تعریف کرده است.

²³ Linnaean taxonomies

²⁴ Ecocentric

²⁵ اساس بومی نیروی کار مازاد به‌طور کلی این است که طبیعت ابزار لازم برای امرار معاش - چه در محصولات زمین، حیوان یا سبزیجات، یا در ماهیگیری و غیره - با استفاده از مقداری از زمان کار فراهم می‌کند. کل روز کاری را قورت ندهید. این بهره‌وری بومی نیروی کار کشاورزی (و در اینجا جمع‌آوری ساده، شکار، ماهیگیری، پرورش دام را شامل می‌شود) اساس تمام ارزش اضافی است. همان‌طور که تمام کار در ابتدا به سمت تصاحب و تولید غذا هدایت می‌شود. (حیوانات همچنین در آب و هوای سرد پوست را برای گرما فراهم می‌کنند، همچنین غارنشینی و غیره). (مارکس، ۱۸۹۴، ص ۷۷۰)

²⁶ *Homo productivore*

²⁷ Taylor system

²⁸ *El Pensamiento Económico de Ernesto Che Guevara*

^{۲۹} البته من به رهبران سوسیالیست انقلابی اشاره می‌کنم که بسیار به آنها احترام می‌گذارم و از آنها آموخته‌ام. نیازی به گفتن نیست که سیاست‌های رهبران استالینیست از خود استالین گرفته تا مانو و غیره خارج از علائق من است که بر سوسیالیست‌های انقلابی متمرکز است که واقعاً سعی کردند نظریه و عمل خود را بر اساس مارکس و انگلس استوار کنند.

³⁰ Harry Braverman

³¹ Valorization

³² Information economy

³³ Monetary and fiscal policies

منابع

Barker, Graeme. *The Agricultural Revolution in Prehistory*. 2006.

Braverman, Harry. *Labor and Monopoly Capital*. 1874.

Bureau of Labor Statistics. "Contingent and Alternative Employment Arrangements: Summary." June 2018.

Brenner, Robert. "Reasons for the Great Recession," 2013.

Carmichael, D. L., Hubert, J., Reeves, B., and Schanche A. (eds.). *Sacred Sites, Sacred Places*. London: Routledge, 1994.

Casselmann, Ben. *The New York Times*. "Maybe the Gig Economy Isn't Reshaping Work After All." June 7, 2018.

Chattopadhyay, Paresh. "Marx and the Process." *marxism.org*, September 2000.

Descola, P. "Constructing Nature: Symbolic Ecology and Social Practice," in P. Descola and G. Palsson (eds.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*: 82-102. London: Routledge, 1996.

De Stefano, Valerio. "The Rise of the 'Just-in-Time Workforce,' Crowdwork, and Labor Protection in the 'Gig-Economy.'" *Comparative Labor Law & Policy Journal*. 2016.

Duménil, Gérard, and Dominique. *The Crisis of Neoliberalism*, 2011.

Elgar, Tony. "Valorization and 'De-skilling': A Critique of Braverman." *Capital & Class*, March 1, 1979. "Jobs Lost, Jobs Gained: Workforce Transition in a Time of Automation." December 2017.

Engels, Frederick. The Origin of the Family, Private Property and the State. In the Light of the Researches by Lewis H. Morgan. Marx and Engels Collected Works. 1884

----- . "Preface to the 1888 English Edition of the Manifesto of the Communist Party," 1888.

Fromm, Erich. Marx's Concept of Man. 1961.

Fuchs, Christian. Digital labor and Karl Marx. 2014.

----- . "The Information Economy and the Labor Theory of Value." International Journal of Political Economy 46 (1): 65-89. 2017.

Goldman, Paul. "Book Review: Labor and Monopoly Capital." Critical Sociology, October 1, 1975.

Howe, John. "The Rise of Crowdsourcing." Wired, June 1, 2006.

Howell, S. "Nature in Culture or Culture in Nature?" Chewong Idea of 'Humans' and Other Species," P. Descola and G. Palsson (eds.) Nature and Society: Anthropological Perspectives: 127-144. London: Routledge, 1996.

Irwin, Neil. "How Good Is the Trump Economy, Really?" The New York Times, June 9, 2018.

Goldman, Paul. "Review of Labor and Monopoly Capital." Left Turn, 1975.

Lenin, V.I. The Immediate Tasks of the Soviet Government. Collected Works, Volume 27, April 28, 1918.

Jones, C. I. "The Facts of Economic Growth." Stanford University and National Bureau of Economic Research. No date.

Levins, Richard. "Is Human Behavior Controlled by Genes? Review of Edward O. Wilson's The Social Conquest of Earth." August 2012.

Luxemburg, Rosa. What Is Economics? In Rosa Luxemburg Speaks. Pathfinder Press. 1970.

McKinsey & Company. "Technology, Jobs, and the Future of Work." May 2017.

Martin, C. L. In the Spirit of the Earth. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Marx, Karl. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Marx & Engels Collected Works. Volume 3.

———. “Preface,” *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Marx & Engels Collected Works, Volume 29. 1859.

———. *Grundrisse*. 1857-58/1973.

———. “Results of the Immediate Process of Production.” 1864. In *Capital*, Volume One, 1867/1977.

———. *Capital*, Volume One. Random House Edition. 1867/1977.

Critique of the Gotha Program. 1875/2010.

———. “Marginal Notes on Adolph Wagner.” Marx & Engels Collected Works, 1879.

———. *Capital*, Volume Three. Random House Edition, 1894/1981.

Gorden, Robert J. *The Rise and Fall of American Economic Growth*. 2016.

Marx, Karl, and Frederick Engels. *The German Ideology*. Marx & Engels Collected Work, Volume 5, 1945/2010.

———. *The Manifesto of the Communist Party*, Marx & Engels Collected Work, Volume 5, 1945/2010.

Moseley, Fred. “The U.S. Economic Crisis.” 2011

Nayeri, Kamran. “Economics, Socialism, and Ecology: A Critical Outlines, Part 2.” *Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism*. October 2013.

Negri, Antonio. *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. 1991.

Plekhanov, Georgi. *The Development of the Monist View of History*. Selected Philosophical Works, Volume 1, pp. 486-703. 1895/1974.

———. “The Materialist Understanding of History.” Selected Philosophical Works. Volume II, pp. 596-627. 1901/1974.

Roth, Regina. “Marx and Technical Change in the Critical Edition.” *The European Journal of History of Economic Thought*. December 2010.

Shaikh, Anwar. “The Falling Rate of Profit and Long Waves in Accumulation: Theory and Evidence.” In Alfred Kleinknecht, Ernest Mandel, and Immanuel Wallerstein, eds., *New Findings in Long Wave Research*, 174–202. London: Macmillan. 1992.

———. “The First Depression of the 21st Century” 2010.

———. *Capitalism: Competition, Conflict, Crisis*. 2016.

Shaikh, Anwar, and E. Ahmet Tonak. Measuring the Wealth of Nations. 1994.

Smith, Chris. "Continuity and Change in Labor Process Analysis Forty Years After Labor and Monopoly Capital." Labor Studies Journal. November 13, 2015.

Tablada, Carlos. Che Guevara: Economics and Politics of Transition to Socialism. 1989.

Trotsky, Leon. The Third International After Lenin. 1928/1957.

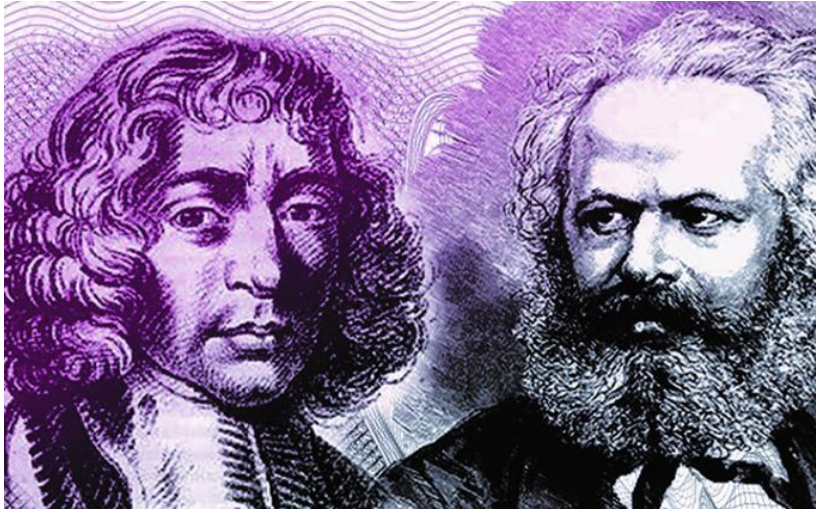
Yaffe, Helen. Che Guevara: The Economics of Revolution. 2009.

مارکس و اسپینوزا

الکس کالینیکوس*



ترجمه‌ی محمدمهدی مشایخی



تقدیم به رونی مارگولیس (Roni Margulies) (۲۰۲۳-۱۹۵۵).

یکی دیگر از شورشیان یهودی سفاردی.

چرا اکنون درباره‌ی مارکس و اسپینوزا بحث می‌کنیم؟ انتشار زندگی‌نامه‌ی به‌یادماندنی تازه‌ای از اسپینوزا به قلم جاناتان ایزرائیل، مورخ برجسته‌ی هلند مدرن متقدم، فرصتی برای ارزیابی دوباره‌ی اسپینوزا است.^۱ بنتو، باروخ یا بندیکتوس د. اسپینوزا (نام‌هایی که به ترتیب به زبان پرتغالی، عبری و لاتین به معنای «برکت‌یافته» هستند) در سال ۱۶۳۲ در آمستردام، در جامعه‌ی یهودی سفاردی، متولد شد. او به‌همراه برادرش، تجارت پدر را به ارث برد، اما تکفیر او از کنیسه به دلیل الحاد در سال ۱۶۵۶، مجبورش کرد تجارت را رها کند. از آن پس، با تراشیدن و صیقل دادن عدسی‌ها، و کمک‌های مالی از جانب حلقه‌ی وسیع دوستانی که مجذوب شخصیت و هوش‌اش شده بودند، روزگار می‌گذراند. او در سال ۱۶۷۷ درگذشت. انتشار سریع آثار او پس از مرگ توسط دوستانش، از جمله شاهکارش «اخلاق»، باعث شد که اسپینوزا به‌سرعت به‌عنوان یک فیلسوف بزرگ شناخته شود، هرچند به دلیل «الحاد» به‌شدت محکوم شد. گوتفرید ویلهلم لایبنیتس، فیلسوف برجسته آلمانی، که در جوانی با اسپینوزا دیدار کرده بود و همزمان موافق و مخالف نقد او بر ارتدکس مسیحی بود، به نشانه‌ی تأیید، او را در فرازی «کافرترین و خطرناک‌ترین مرد این قرن» توصیف کرد.^۲ کارل مارکس، دیگر اندیشمند رادیکال بزرگ یهودی، بسیار کم درباره‌ی اسپینوزا نوشت. در سال ۱۸۴۱، مارکس در دوران جوانی، دفترچه‌ای را به نقل قول‌هایی از «رساله‌ی الهیاتی-سیاسی»، اثر اصلی سیاسی اسپینوزا، و «نامه‌ها» اختصاص داد. هرچند، در مکاتبات مارکس با رهبر سوسیالیست آلمانی، فردیناند لاسال، نظر قابل‌تأملی وجود دارد: «حتی در مورد فیلسوفانی که آثارشان ساختاری نظام‌مند دارد، به عنوان مثال درباره‌ی اسپینوزا ساختار درونی واقعی این نظام کاملاً متفاوت از سیاقی است که آگاهانه ارائه کرده است».^۳ این نشان‌دهنده‌ی آشنایی عمیق مارکس با «اخلاق» است که ساختار قیاسی آکسیوماتیک آن همان‌طور که ژیل دلوز می‌گوید

«معاذل نوعی ارباب ذهنی» است.^۴ با این حال، [تأثیر] «اخلاق» در نوشته‌های نظری خود مارکس دیده نمی‌شود.^۵

با وجود این، گئورگی پلخانف، بنیان‌گذار مارکسیسم روسی، بر اهمیت اسپینوزا به‌عنوان پیشگام «مونیسیم ماتریالیستی» مدرن و کسی که جهان را به‌مثابه واقعیت مادی واحد و به‌هم‌پیوسته درک می‌کند، تأکید ویژه‌ای داشت. او با تأیید این موضوع که «مارکس و انگلس در دوره‌ی تکامل ماتریالیستی‌شان، هرگز از دیدگاه اسپینوزا دست نکشیدند»، مکاتبه‌ی خودش را با انگلس در سال ۱۸۸۹ نقل می‌کند:

«پرسیدم، "پس فکر می‌کنید، اسپینوزا درست می‌گفت که اندیشه و بُعد

چیزی جز دو صفت یک جوهر واحد نیستند؟" انگلس پاسخ داد "البته، اسپینوزا

کاملاً درست می‌گفت".^۶

آنتونیو لابریولا، همتای ایتالیایی نکته‌سنج‌تر پلخانف، که برای توصیف آنچه او «هسته‌ی مرکزی ماتریالیسم تاریخی» می‌نامید، عبارت «فلسفه‌ی پراکسیس» را پیشنهاد داد، نیز استدلال کرد که «فلسفه‌ی ضمنی در ماتریالیسم تاریخی، گرایش به مونیسیم است» و اسپینوزا را «قهرمان واقعی این اندیشه» نامید.^۷

لویی آلتوسر، فیلسوفی که در میان مارکسیست‌ها عمیق‌ترین تعامل را با اسپینوزا داشت، او را «فیلسوف ماتریالیست بزرگ ... و بزرگ‌ترین فیلسوف تمام دوران‌ها» می‌دانست.^۸ آلتوسر در کتاب‌های «برای مارکس» و «خواندن سرمایه» (که هر دو در سال ۱۹۶۵ منتشر شد) تفسیری ضد-اومانستی از مارکس ارائه کرد و با طرح مفهوم «گسست معرفت‌شناختی»، کتاب «سرمایه» را از «دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴» متمایز نمود. او بعداً توضیح داد: «ما اسپینوزیست بودیم... ما با اسپینوزا میانبری ساختیم که درک‌مان از فلسفه‌ی مارکس را توسعه داد». ^۹ با این حال، باید توجه داشت که در همان دوره اندیشمندانی که در مرز میان مارکسیسم و پساساختارگرایی قدم برمی‌داشتند نیز همچون آلتوسر، در اسپینوزا به دنبال نقطه‌ی مرجع بدیلی برای ایدئالیست بزرگ آلمانی، گ. و. ف. هگل بودند. از جمله‌ی این افراد می‌توان به ژیل دلوز، فلیکس گاتاری و تونی نگری اشاره کرد. به عقیده‌ی آنها اسپینوزا

مانند هگل، فیلسوفی اساساً ضدتجربه‌گرا بود؛ با این حال، به نظر می‌رسید او از ایده‌آلیسم هگل یعنی تقلیل واقعیت به خودتکاملی روح مطلق، مبرا باشد.^{۱۰}

چارچوبی که اکنون در آن می‌نویسم، تفاوت چشمگیری با بستر فکری دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ دارد و اکنون طیف گسترده‌ای از متفکران انتقادی تعاملی عمیق با اندیشه‌های اسپینوزا دارند. امروزه با بحرانی چندوجهی در نظام سرمایه‌داری جهانی روبرو هستیم. این بحران عمدتاً - نه صرفاً بلکه تا حد زیادی - ناشی از پیامدهای مخرب مناسبات تولید غالب بر طبیعت است که در آشفتگی اقلیمی شتابان و همه‌گیری کووید-۱۹ به‌روشنی قابل مشاهده است.^{۱۱} فجایعی که با آن مواجه‌ایم، پرسش بنیادین رابطه‌ی انسان با طبیعت را با شدت هرچه تمام‌تر مطرح کرده است. این موضوع در سال‌های اخیر، به ویژه در جریان مارکسیستی و توسط اندیشمندانی چون جان بلامی فاستر و همکارانش و مایک دیویس فقید، مورد توجه جدی قرار گرفته است.^{۱۲}

کتاب فاستر با عنوان «بازگشت طبیعت» که برنده‌ی جایزه شده است سنت تعامل چپ رادیکال با دنیای طبیعی را بازخوانی می‌کند، با انگلس و معاصرانش آغاز می‌شود و تا قرن بیستم امتداد می‌یابد.^{۱۳} این کتاب اثری غنی و روشنگر است که از آن بسیار می‌توان آموخت. با این حال، نقطه‌ی اصلی ارجاع فلسفی فاستر در این پژوهش، «دیالکتیک طبیعت» انگلس است. ارزش مطالعات انگلس در مورد علوم فیزیکی عصر او، در درک جامع او از طبیعت به‌مثابه مجموعه‌ای از فرآیندهای پویاست که دستخوش دگرگونی تاریخی است. با این حال، مفاهیمی که او برای بیان این ایده به‌کار برد، به‌ویژه ایده‌ی سه «قانون دیالکتیک»، از نظر جایگاه معرفت‌شناختی و محتوای ماهوی با چالش‌های جدی مواجه است.^{۱۴}

در این چارچوب، شاید برای مارکسیست‌هایی که به بررسی رابطه میان انسان و طبیعت می‌پردازند، آغاز مطالعه با اندیشه‌های اسپینوزا بسیار سودمند باشد، زیرا او به‌صراحت بیان می‌کند که «ما جزئی از طبیعتیم که ممکن نیست به خودی خود و بدون اجزای دیگر به تصور آید.» (اخلاق، بخش چهارم، قضیه‌ی ۲).^{۱۵} جزئیات غنی و روشنگر سیاسی و اجتماعی ارائه شده در زندگی‌نامه‌ی جدید به قلم/بیزرائیل راهنمای ارزشمندی در این مسیر است.^{۱۶} با این حال، برای بهره‌برداری کامل از این رویکرد، دو

ملاحظه حائز اهمیت است. اول، به پیشنهاد فرانک فیسباخ در کتاب تازه و جالبش درباره‌ی اسپینوزا و مارکس بهتر است به جای جست‌وجوی تاثیرات اسپینوزا بر مارکس از طریق زبان‌شناسی تاریخی (فقه‌اللغه) ، «فرض کنیم که گویی مارکس از هستی‌شناسی اسپینوزا در کتاب اخلاق بهره برده است، یا گویی مارکس فلسفه‌ی نخستین خود را در اندیشه‌ی اسپینوزا یافته است، و ببینیم این امر چه تأثیری بر خوانش ما از مارکس دارد».^{۱۷} دوم، در تلاش برای مطالعه‌ی «مارکس با اسپینوزا»، همان‌طور که فیسباخ توصیه می‌کند، نباید به دام تقابل ساده‌انگارانه‌ی هگل و اسپینوزا بیفتیم، چنان‌که پیر ماشری، همکار نزدیک آلتوسر، در کتاب مشهور خود «هگل یا اسپینوزا» در سال ۱۹۷۹، مطرح ساخت (هرچند بعداً از این موضع عقب نشست).^{۱۸} با این همه می‌دانیم که تأثیر هگل بر مارکس انکارناپذیر است و خود مارکس که او را «معلم من» می‌نامید به این موضوع اذعان داشته است.^{۱۹} از این حیث نتیجه خواهیم گرفت که هگل چیزی را ارائه می‌کند که در اسپینوزا نمی‌یابیم.

«طبیعت‌گرایی کاملاً توسعه یافته»

هسته‌ی مرکزی هستی‌شناسی اسپینوزا، یعنی نظریه‌ی او در باب ساختار بنیادین واقعیت، در بخش اول «اخلاق» ترسیم شده است. او تصریح می‌کند: «به‌جز خدا، هیچ جوهر دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد یا به تصور آید»، و خدا را «جوهری متقوم از صفات نامتناهی» تعریف می‌کند که «هر صفتی مبین ذات نامتناهی و سرمدی است که ضرورتاً موجود است» (اخلاق، بخش اول، قضیه‌های ۱۱ و ۱۴).^{۲۰} دو صفتی که ما انسان‌ها می‌شناسیم، فکر و بُعد است. (نزد اسپینوزا، «بُعد» به اشیاء فیزیکی و روابط فضایی میان آن‌ها اشاره دارد.) با این حال، این صفات در بی‌نهایت حالت بیان می‌شوند، حالات نامتناهی که به «چهره‌ی کل جهان» (*facies totius universi*) یا به عبارت دیگر «نظم و انسجام کل طبیعت» و همه‌ی اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن اشاره دارند، و حالات متناهی که شامل چیزهایی مانند انسان‌ها، حیوانات دیگر و اشیای فیزیکی می‌شوند.^{۲۱} رابطه‌ی عقلی ما با جوهر، صفات و حالات آن شامل سه نوع دانش است که به ترتیب صعودی، درستی، مبتنی بر ادراک حسی، استنتاج از «مفاهیم

مشترک» و «شناخت جوهر نامتناهی و سرمدی خدا» (اخلاق، بخش دوم، قضیه ۴۶) است.^{۲۲}

این امر ممکن است در نگاه اول نقطه‌ی آغاز عجیبی برای یک «ماتریالیسم مونیستی» به نظر برسد. در واقع، اندیشه‌ی اسپینوزا از دل مباحثات فیلسوفان یهودی، مسلمان و مسیحی قرون وسطی درباره‌ی ماهیت خدا سر برآورده است. همان‌طور که هری آستین ولفسون در تفسیر شگفت‌انگیز خود می‌گوید: «بندیکتوس [اسپینوزا] اولین مدرنیست است؛ باروخ آخرین قرون وسطایی است».^{۲۳} با وجود این، آلتوسر استدلال می‌کند که این موضوع یک نقطه قوت به حساب می‌آید:

اسپینوزا به سادگی کار خود را با خدا آغاز کرد. او نوشت: «دیگران با فکر (دکارت) یا موجودات (توماس آکویناس) آغاز می‌کنند.» او با خدا آغاز کرد. این جسارت فلسفی بی‌سابقه‌ای بود که به‌ندرت در تاریخ اندیشه دیده می‌شود. زیرا شروع با خدا به معنای آغاز همزمان با منشاء و غایت همه چیز بود و بنابراین به معنای کنار گذاشتن دوگانگی‌های متعارفی بود که اساس بسیاری از ایدئالیسم‌های فلسفی را تشکیل می‌دهند. با این آغاز اسپینوزا همزمان اعلام می‌کرد که هیچ چیز جز خدا در جهان وجود ندارد و، در تقابل با تمامی متکلمانی که از تناقضات تفکر سنتی درباره خدا آگاه بودند، بیان می‌داشت از آنجایی که خدا در همه چیز وجود دارد، او در هیچ چیز وجود ندارد و بنابراین وجود ندارد...^{۲۴}

آلتوسر به‌شکلی ضمنی اسپینوزا را در برابر هگل قرار می‌دهد. هگل در کتاب «علم منطق» کار خود را با وجود محض و عاری از هرگونه تعین آغاز می‌کند. با این حال، هگل می‌خواهد نشان دهد که این تعینات در وجود مستتر هستند. در ادامه او طی فرایندی تدریجی تعینات را آشکار می‌سازد تا در نهایت به خودآگاهی روح مطلق برسد. در مقابل، اسپینوزا به نحوی سیستماتیک هر گونه غایت‌شناسی را انکار کرد؛ یعنی توصیف امور بر اساس غایت آنها - آنچه ارسطو «علل غایی» می‌نامد - را کنار گذاشت. او استدلال می‌کند که «طبیعت در کار خود هیچ غایتی پیش رو ندارد و تمام علت‌های غایی ساخته‌ی ذهن بشر هستند» (اخلاق، بخش اول، ذیل).^{۲۵}

اسپینوزا و هگل هر دو فیلسوفان درون‌ماندگاری (هر دو به وحدت و درون‌ماندگاری حقیقت اعتقاد داشتند) بودند. آن‌ها واقعیت را به‌عنوان ساختاری یکپارچه و معنادار

در نظر می‌گرفتند که از بیرون، یعنی از سوی یک خدای خالق متعالی، نیامده است. با این حال، هگل اسپینوزا را به «آکوزمیسم» (نیست‌انگاری جهان) متهم می‌کند و معتقد است که اسپینوزا وحدت جوهر را به گونه‌ای می‌بیند که گویی چیزهای خاص را در خود حل می‌کند و به آن‌ها هویت مستقل نمی‌دهد.^{۲۶} این انتقاد هگل ارتباط نزدیکی دارد با تصدیق او مبنی بر این که «همه چیز به درک و بیان حقیقت نه تنها به عنوان جوهر، بلکه به همان اندازه به عنوان سوژه» وابسته است.^{۲۷} در این جا مقصود اصلی هگل رقیب ایده‌آلیستش، فریدریش شلینگ است، اما بعد از او اسپینوزا قرار دارد. با این حال، یکی از محسنات اسپینوزا دقیقاً این است که کل فرآیند خودآگاهی روح مطلق را انکار می‌کند و در عوض با وحدت طبیعت - یا «خدا یا طبیعت» («Deus, sive Natura») - آغاز می‌کند (اخلاق، مقدمه‌ی بخش چهارم).^{۲۸} او در یکی از آثار اولیه‌ی خود می‌گوید: «این امر - یعنی طبیعت نامتناهی، که همه چیز در آن است - یگانه‌ای ابدی، نامتناهی و قادری مطلق است؛ که ما نقطه‌ی مقابل آن را امر عدمی می‌نامیم».^{۲۹} فلسفه‌ی اسپینوزا فلسفه‌ی درون ماندگاری و عاری از هرگونه غایت‌شناسی است. «پانتئیسم» خواندن فلسفه‌ی او گمراه‌کننده است، زیرا این امر اشاره به وجود گونه‌ای جاذبه‌ی عاطفی در طبیعت دارد، در حالی که در فلسفه‌ی اسپینوزا همه چیز در مورد دانش و قدرت است، همان‌طور که مورخ فرانسوی فلسفه، ماریال گرولت می‌گوید، این امر منعکس‌کننده‌ی «عقل‌گرایی مطلق» و واقع‌گرایی پوپای او است.^{۳۰} او والد ایلینکو، فیلسوف بزرگ مارکسیست اهل شوروی، در حالی که رابطه‌ی میان ذهن و بدن را در فلسفه‌ی اسپینوزا ترسیم می‌کند، به این موضوع به درستی اشاره دارد:

اسپینوزا، فکر را نه به عنوان حالتی از جوهر و نه به عنوان جزئی از آن، بلکه به عنوان یکی از صفات اساسی جوهر معرفی کرد. بنابراین، او معتقد بود که نظام واحدی که در آن فکر به نحوی ضروری و نه امکانی (یعنی به شکلی که ممکن است باشد یا ممکن است نباشد) وجود دارد، نه یک بدن منفرد یا حتی مجموعه‌ای از بدن‌ها آن چنان که انتظار دارید، بلکه صرفاً طبیعت به مثابه یک کل است. بدن فردی فقط برحسب تصادف یا شانس صاحب فکر شد. تلاقی و ترکیب زنجیره‌های متعدد علی و معلولی می‌توانست در یک مورد به ظهور بدنی متفکر و در مورد دیگر به سادگی به یک شیء، یک سنگ،

یک درخت و غیره منجر شود. بنابراین، بدن منفرد، حتی بدن انسان، از سر ضرورت صاحب فکر نشد. تنها طبیعت به‌عنوان یک کل نظام‌مند بود که تمام کمالات خود، از جمله فکر را به نحوی مطلقاً ضروری در اختیار داشت، اگرچه این کمال در هیچ بدن منفردی و در هیچ لحظه‌ای از زمان یا در هیچ یک از «حالات» (modes) خود به‌طور مستقل تحقق نمی‌یابد.^{۳۱}

اتهام هگل مبنی بر «آکوسمیست» بودن اسپینوزا، بر پایه‌ی پیش‌فرض نادرستی مبنی بر نفی قطعی همه‌ی تفاوت‌ها و تکثر در فلسفه‌ی اسپینوزا استوار است.^{۳۲} در واقع، تلاش اسپینوزا برای اثبات وحدت جوهر، به معنای انکار تفاوت‌ها و تنوع موجود در جهان نیست؛ بلکه هدف او رد ثنویت دکارت و اثبات این بوده است که ذهن و ماده دو صفت از یک جوهر واحد هستند اسپینوزا معتقد است که این جوهر واحد، در حالی که به لحاظ عددی واحد است، دارای صفات و حالت‌های بی‌نهایت متنوعی است که همگی دارای واقعیت خاص خود هستند هرچند ضرورتاً به شکلی مستقیم یا غیرمستقیم، از طبیعت خدا سرچشمه می‌گیرند. همان‌طور که دلوز نشان می‌دهد، نزد اسپینوزا، جوهر به لحاظ عددی واحد است اما تفاوت‌های واقعی را در خود جای می‌دهد که از طریق آن‌ها تمام تکثر طبیعت به بیان درمی‌آید.^{۳۳} در واقع، بر اساس تفسیر دلوز، نکس پدن استدلال می‌کند جوهر «مکانی برای بازی تکثر» است.^{۳۴} گرولت جوهر اسپینوزایی را به شکلی پارادوکسیکال‌تر و دقیق‌تر، به‌عنوان «وجودی کاملاً همگن متشکل از عناصر کاملاً ناهمگن» توصیف می‌کند.^{۳۵} اسپینوزا تأیید می‌کند که جوهر واحد «علت خود» (causa sui) «است (اخلاق، بخش اول، قضیه‌ی ۷).^{۳۶} و فلسفون این امر را به‌مثابه نوعی «اعلام خودکفایی و به همین دلیل وجود واقعی» توصیف می‌کند.^{۳۷} برای انگلس، این موضوع اسپینوزا را متعهد به ارائه‌ی «تبیین جهان از طریق خود جهان» می‌سازد.^{۳۸}

اکنون هستی‌شناسی اسپینوزا چگونه می‌تواند درک ما از مارکس را عمیق‌تر کند؟ یکی از بارزترین تأثیرات این فلسفه بر آلتوسر، در مفهوم «علت ساختاری» دیده می‌شود که او آن را در تفسیر «سرمایه» مارکس بسط داد. این مفهوم با دیدگاه اسپینوزا مبنی بر این‌که «خدا علت ذاتی و نه گذرای همه چیز است» (اخلاق، بخش اول، گزاره ۱۸)

هم‌خوانی دارد.^{۳۹} اسپینوزا معتقد است که «هر پدیده، به گونه‌ای درونی با علت خود پیوند خورده که جدایی آن‌ها غیرممکن است. این رابطه‌ی علی و معلولی، یک کل واحد و غیر قابل تفکیک را تشکیل می‌دهد».^{۴۰}

اسپینوزا مفهوم سنتی خدا به‌عنوان وجود متشخص متعالی و غیرمادی و جدا از جهانی که خلق کرده را رد می‌کند. او خدا را به‌عنوان امری ذاتی و نامتشخص در دل جهان و پدیده‌های آن می‌بیند. به‌طور مشابه، آلتوسر نیز شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را نه مجموعه‌ای از اجزای مجزا، بلکه کلی ساختاری می‌داند که اجزای آن درهم تنیده‌اند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. او در اندیشه‌ی اسپینوزا به دنبال روشی برای فهم این کل اجتماعی بود که تعینات متکثر آن را به تفاسیر جزئی ساده تقلیل ندهد. منتقد بزرگ مارکسیست، فردریک جیمسون نیز این رویکرد را در تحلیل «سیستم جهانی نوین» به کار می‌برد، و آن را در «مرحله‌ی سوم نظام سرمایه‌داری که به کلی از ما مخفی است، یعنی خدا یا طبیعت اسپینوزا، مرجع نهایی و در واقع شاید تنها مرجع افق حقیقی هستی زمان ما» در نظر می‌گیرد.^{۴۱} این رویکرد، همان رویکردی است که من در کتاب اخیرم، «عصر جدید فاجعه» برای تحلیل اوضاع کنونی به کار گرفته‌ام.^{۴۲}

در مقابل، فیشباخ، تمرکز اصلی خود را بر دو اثر مهم اولیه‌ی مارکس، یعنی «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴» و «ایدئولوژی آلمانی»، معطوف می‌کند. او همچنین به «گروندریسه» به‌عنوان یکی از نوشته‌های اقتصادی بعدی مارکس اشاره می‌کند. در نخستین متن از این مجموعه، مارکس کمونیسم را «طبیعت گرایی کاملاً توسعه‌یافته» می‌نامد، این عبارت ممکن است نه تنها به جامعه‌ی کمونیستی، بلکه به خود انسان و ماهیت او نیز اشاره داشته باشد و در واقع بیانگر انسان‌شناسی فلسفی مارکس باشد. در یکی از مهم‌ترین بخش‌های این متن، مارکس به بررسی این موضوع می‌پردازد که چرا بیگانگی کار در جامعه‌ی سرمایه‌داری، انسان را از طبیعت جدا می‌کند و چه عواقبی به همراه دارد:

«جهان‌شمولی انسان در عمل به صورت آن جهان‌شمولی تجلی می‌یابد که

تمام طبیعت را به کالبد غیراندام‌وار او بدل می‌سازد: زیرا طبیعت هم (۱) وسیله‌ی

مستقیم زندگی و هم (۲) ماده، شیء و ابزار فعالیت زندگی او به شمار می‌رود.

طبیعت کالبد غیراندام وار آدمی است و این تا جایی است که خود طبیعت کالبد آدمی نیست. این که می‌گوییم انسان از طریق طبیعت زندگی می‌کند، به این معناست که طبیعت بدن اوست، و برای زنده ماندن باید پیوسته با آن تبادل داشته باشد. این که می‌گوییم زندگی مادی و معنوی انسان به طبیعت پیوند خورده، صرفاً به این معنا است که طبیعت با خود پیوند دارد، زیرا انسان خود بخشی از طبیعت است.^{۴۳}

این فراز، به شدت اسپینوزایی است. همان‌طور که فیشباخ اشاره می‌کند این جمله پژواکی از دیدگاه اسپینوزا است مبنی بر این که «ما جزئی از طبیعتیم که ممکن نیست به ذات خود و بدون اجزای دیگر به تصور آید». البته آنچه که با طبیعت‌گرایی مارکس تفاوت دارد این است که او رابطه‌ی انسان‌ها و «اجزای دیگر» طبیعت را امری ناشی از «فعالیت زندگی» انسان، یعنی کار، تصور می‌کند. این ایده که انسان از طریق کار با طبیعت در تبادل است، موضوع محوری جلد اول «سرمایه» است. در مفهوم‌سازی فرآیند کار اساساً هر ساخت اجتماعی عبارت است از «تملک آنچه در طبیعت برای رفع نیازهای انسان وجود دارد؛ این شرطی ضروری برای تعامل متابولیک (Stoffwechsel) میان انسان و طبیعت، شرط ابدی تحمیل‌شده از سوی طبیعت بر هستی انسان است».^{۴۴} اهمیت این تعامل متابولیک، یکی از محورهای اصلی نقد فاستر و همکارانش بر نظام سرمایه‌داری است. آن‌ها بر این باورند که سرمایه‌داری با ایجاد «شکاف متابولیک» در این تعامل طبیعی، به محیط زیست آسیب جدی وارد می‌کند.

همان‌طور که فیشباخ به تفصیل نشان می‌دهد، نگرش به انسان به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر طبیعت در تمامی آثار مارکس دیده می‌شود. خوانش فیشباخ از مارکس در کتاب «با اسپینوزا» (که به‌زودی به زبان انگلیسی منتشر خواهد شد) بسیار ارزشمند است و این دیدگاه فاستر در کتاب «بازگشت طبیعت» را تقویت می‌کند. با این حال، جنبه‌ی مشکل‌سازتری در این خوانش وجود دارد، و آن این که فیشباخ مضمون «ناتوانی سوژه» را از فلسفه‌ی اسپینوزا و مارکس حذف می‌کند.^{۴۵} در این موضوع عنصری از حقیقت وجود دارد، زیرا هم اسپینوزا و هم مارکس به معنای آلتوسری کلمه آنتی-

اومانیست هستند. به این معنا که آن‌ها مسئله‌ی سوژه‌ی مستقل خودآگاه را که بیش از همه از کار دکارت و تلاش او برای بنیان‌گذاری فلسفه‌ی خودآگاهی ناب یعنی «می‌اندیشم پس هستم» سرچشمه می‌گیرد، رد می‌کنند: توصیف اسپینوزا از نفس انسان در بخش دوم «اخلاق» به شدت ضد دکارتی است، زیرا حالات نفس را به عنوان حالات موازی بدن که پیچیدگی‌های خاص خود را دارد و از طریق فعل وانفعالات علی درون خود و سایر بدن‌ها به حرکت درمی‌آید، توصیف می‌کند: «تصور یا ایده‌ی مقوم یا ذهن انسان، همان بدن است» (اخلاق، بخش دوم، قضیه ۱۳).^{۴۶} همان‌طور که فیشباخ اشاره می‌کند، مارکس نقدی تاریخی ارائه کرده که در آن نشان می‌دهد چگونه ایده‌ی سوژه انتزاعی در افق توسعه‌ی جامعه‌ی بورژوازی با انحلال پیوندهای اجتماعی خاص گرایانه و ترویج فردگرایی تملک‌گرا پدید می‌آید.

با این حال، فیشباخ نقد رادیکال‌تری از سوپزکتیویته را به اسپینوزا (و ضمناً به مارکس) نسبت می‌دهد. این امر به وضوح در نقد مثبت او از کتاب جامعه‌شناس انتقادی فردریک لوردون، «برده‌های مشتاق سرمایه»، منعکس می‌شود. لوردون به دنبال برقرار کردن پیوند میان مارکس و اسپینوزا است تا نشان دهد چگونه کارگران تحت سلطه‌ی سرمایه‌داری نئولیبرال از طریق آنچه او «اطاعت شادمانه» می‌خواند خود را مشتاقانه تسلیم استثمار می‌کنند، به طوری که نه تنها از مصرف‌کردنی که با دست‌مزدشان امکان‌پذیر می‌شود، لذت می‌برند بلکه همچنین از مشارکت‌شان در فرآیند تولید خوشند هستند. او برای تقویت نقد این ایده که کارگران به استثمار خود رضایت دارند، اسپینوزا را فرامی‌خواند:

«اگر رضایت را صرفاً بیان آزادانه و مستقل اراده‌ای درونی بدانیم، پس در واقع رضایت وجود ندارد. اگر آن را پذیرش بی‌قید و شرط سوژه‌ای بدانیم که فقط تحت تأثیر خودش عمل می‌کند، [باز هم می‌توانیم بگوییم] رضایت وجود ندارد، زیرا انقیاد وضعیت همه چیز است و هیچ عملی وجود ندارد که کسی بتواند آن را کاملاً به عنوان عمل خود در نظر بگیرد. همه چیز در چنگال علیت ناقصه است؛ یعنی تا حدی عمل آنها تحت تأثیر چیزهای دیگر تعیین می‌شود.»^{۴۷}

لوردون در این بخش، به تمایز دقیقی که اسپینوزا میان علت تامه و علت ناقصه قائل شده، استناد می‌کند. به بیان اسپینوزا: «علت تامه، علتی است که بتوان معلولش را به‌طور واضح و متمایز به‌وسیله‌ی آن شناخت؛ و علت ناقصه یا غیرتامه، علتی است که نتوان معلولش را تنها به‌وسیله‌ی آن شناخت» (اخلاق، بخش سوم، تعریف ۱).^{۴۸} گزارش لوردون درباره‌ی تسلیم‌شدن کارگران به سرمایه بر نظریه عواطف اسپینوزا در بخش چهارم «اخلاق» یعنی بخش «در خصوص بندگی انسان یا قوت عواطف» متکی است. با این حال، به نظر می‌رسد او بخش پنجم، یعنی بخش «درباره‌ی قدرت عقل، یا آزادی انسان» را نادیده می‌گیرد. به نظر من، لوردون در خوانشی کاملاً جبرگرایانه از اسپینوزا اغراق می‌کند. اگر ما از او پیروی کنیم، پیوند میان اندیشه‌ی اسپینوزا و مارکس بسیار سخت‌تر خواهد شد، زیرا برای مارکس آزادی یک ارزش محوری است و او معتقد است که کارگران می‌توانند خود را از یوغ سرمایه رها سازند.

درست است که اسپینوزا پیوسته با آموزه‌ی آزادی اراده مخالف است و آشکارا بیان می‌دارد که «اراده‌ی خدا... پناهگاه جهل است» (اخلاق، بخش اول، ذیل).^{۴۹} این نکته نزد اسپینوزا اهمیتی حیاتی دارد زیرا در فلسفه‌ی دکارت، اراده‌ی الهی و اراده‌ی انسانی نقش محوری دارند و اسپینوزا برای انکار کلی‌تر این دیدگاه که جهان توسط علل غایی اداره می‌شود، از این استدلال بهره می‌برد. از نظر اسپینوزا، تمامی پدیده‌ها، چه از طریق تعاملات جسمانی و تأثیراتی که این امور در ما دارند، و چه به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به‌واسطه‌ی طبیعت خدا، متأثر یا معلول هستند. اعمال انسانی ناشی از تأثیرات، فعالیت‌ها و احساساتی است که از تعاملات جسمانی پدید می‌آید و همچنین توسط «کوناتوس» فرد هدایت می‌شود: اسپینوزا «کوناتوس» را به‌عنوان «کوششی که هر چیز برای پایدار ماندن در هستی خود انجام می‌دهد و چیزی جز ذات بالفعل آن شیء نیست» تعریف می‌کند. (اخلاق، بخش سوم، گزاره‌ی ۷)^{۵۰} ایزرائیل، این مفهوم را که توماس هابز مطرح کرده و اسپینوزا بسط داده، به‌عنوان «تمایل کلی و در حال تکامل در هر بدن معین برای پاسخ‌گویی به شیوه‌ای خاص و مرکب - یعنی ادراک، تأمل، یادگیری از تجربه و در نهایت تنظیم پاسخ نفس به محرک‌های بیرونی» توصیف

می‌کند؛ به عبارت دیگر، کوناتوس یک «پدیده‌ی پیچیده و همزمان ذهنی و بدنی» است.^{۵۱}

اسپینوزا صریحاً می‌گوید که این پیوند علی فراگیر با آزادی سازگار است، آن‌جا که بیان می‌کند: «آزاد آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب.» (اخلاق، بخش اول، تعریف ۷).^{۵۲} بنابراین: آن‌جا که دکارت می‌گوید کسی آزاد است که با هیچ علت بیرونی مجبور نشده باشد، اگر او توسط کسی که خود آزاد نیست متوجه شود که از روی جبر عمل می‌کند، آن‌گاه من می‌پذیرم که در برخی امور ما اصلاً مجبور نیستیم و از این نظر ما اراده‌ی آزاد داریم. با این حال، اگر او با اجبار کسی بفهمد که از روی ضرورت، هرچند ناخواسته عمل می‌کند، آن‌گاه من (همانطور که در بالا توضیح دادم) نمی‌پذیرم که ما موجوداتی آزاد هستیم.^{۵۳}

بنابراین، اسپینوزا معتقد است که ما می‌توانیم آزادانه عمل کنیم، اگرچه این اعمال همیشه دارای علت هستند. او با تمایز میان عواطف فعال و منفعل به این تناقض ظاهری پاسخ می‌دهد. بلافاصله پس از قطعه‌ای که لوردون به آن استناد می‌کند، اسپینوزا می‌نویسد:

«من می‌گویم ما وقتی فعالیم که علت تامه‌ی چیزی باشیم که در ما یا در خارج از ما روی می‌دهد، یعنی... وقتی که از طبیعت ما در داخل یا خارج از ما چیزی ناشی شود که فقط به واسطه‌ی طبیعت ما می‌توان آن را به‌طور واضح و متمایز فهمید. از سوی دیگر، می‌گویم وقتی منفعلیم که فقط علت ناقصه‌ی چیزی باشیم که در ما واقع می‌شود یا از طبیعت ما نشأت می‌گیرد.» (اخلاق، بخش سوم، تعریف ۲)^{۵۴}

روان‌شناسی اسپینوزا به‌طور دقیق‌تری بر فعالیت نسبت به انفعال تأکید می‌کند. به‌عنوان مثال، او می‌گوید: «نفس می‌کوشد تا فقط چیزهایی را تخیل کند که قدرت فعالیتش را وضع می‌کنند.» (اخلاق، بخش سوم، قضیه ۵۴)^{۵۵} تا جایی که این قدرت تقویت می‌شود و در نتیجه ما «مختاریم که با اراده‌ی خودمان به «تنهایی» دست به

فعالیت بزنییم، یعنی می‌توانیم خود را آزاد بدانیم. جالب توجه است که در «دست- نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴»، مارکس نیز در بحث درباره‌ی ازخودبیگانگی کارگر، مفاهیم فعالیت و انفعال را مقابل هم قرار می‌دهد. او می‌نویسد:

«این رابطه رابطه‌ی کارگر است با فعالیت خویش به صورت فعالیتی بیگانه که به او تعلق ندارد، این فعالیت، فعالیت است انفعالی (Leiden)، قدرتی تضعیف‌کننده، آفرینشی عقیم‌کننده که توان جسمانی و ذهنی کارگر یا زندگی شخصی او را- آیا زندگی چیزی جز فعالیت است؟ - به فعالیتی علیه خودش، مستقل از او و نامتعلق به او تبدیل می‌کند. ما در این‌جا شاهد ازخودبیگانگی هستیم که قبلاً آن را به شکل بیگانگی از اشیا (Sache) مشاهده کرده بودیم (که به معنای بیگانگی محصولات از کار است).»^{۵۶}

با این حال، برخلاف مارکس، اسپینوزا تحت تأثیر ایدئالیسم افلاطونی و رواقی کلاسیک، به حاکمیت عقل بر عواطف تأکید می‌کند، گرچه او اصرار دارد که عقل نمی‌تواند بر یافت‌حال‌ها (تأثرات) به‌طور کامل تسلط یابد. در واقع، او آزادی را دستاوردی می‌داند که از طریق تعامل با یافت‌حال‌ها حاصل می‌شود؛ به شرطی که عواطف فعال بر عواطف انفعالی مسلط شوند. این امر مستلزم بازتابی عقلانی است که به ما امکان می‌دهد تا شبکه‌ی علی که وجود ما را می‌سازد با وضوح و تمایز بیشتری درک کنیم. این فرآیند با روابط اجتماعی ما - همانطور که اسپینوزا می‌گوید «برای انسان، چیزی مفیدتر از خود انسان نیست» (اخلاق، بخش چهارم، قضیه ۱۸)- و همچنین توسط نهادهای سیاسی ما تسهیل می‌شود: «کسی که تحت هدایت عقل است، در مدینه‌ای که در آن مطابق قوانین مشترک زندگی می‌کند، آزادتر است تا در تنهایی که در آن فقط از خودش اطاعت می‌کند.» (اخلاق، بخش چهارم، گزاره ۷۳)^{۵۷} بنابراین لوردون به قدر کافی اسپینوزایی نیست که بر کارگر فردی تمرکز کند، در حالی که روابط او با همکارانش نقش حیاتی در همکاری یا مقاومت در برابر مدیریت (یا معمولاً هر دو) ایفا می‌کند.

لوردون و فیشباخ در اینجا تحت تأثیر تفسیر حیات‌گرایانه‌ی اسپینوزا قرار می‌گیرند که به ویژه توسط دلوز بسط یافته است. این رویکرد، بستری را فراهم می‌سازد تا وجود

را به عنوان جریان‌های مادی بی‌پایان و دائماً در حال تغییر در نظر بگیریم که سوژه‌ها در آن حل می‌شوند (هرچند دلوز در کتاب «اسپینوزا: فلسفه‌ی عملی» تحلیل درخشانی از ابعاد اخلاقی-سیاسی فلسفه‌ی اسپینوزا ارائه می‌دهد).^{۵۸} حیات‌گرایی دلوز به پیدایش اصطلاح «نئوماتریالیسم» در علوم اجتماعی کمک کرده است. اما مرتبط ساختن مستقیم این مفهوم با اسپینوزا گمراه‌کننده است. از یک سو، اسپینوزا «ماده» و «زندگی» را برابر نمی‌داند و مانند دیگر فیلسوفان طبیعی قرن هفدهم و هجدهم، طبیعت را عمدتاً تحت سلطه‌ی نیروهای مکانیکی می‌بیند. از سوی دیگر، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، او نظریه‌ای ماتریالیستی درباره‌ی سوژه‌کتیویته ارائه می‌دهد.

جیسون ریِد فیلسوف، اسپینوزا را نظریه‌پرداز «فرا فردیت» می‌داند: نقد هستی‌شناسانه یا انسان‌شناسانه‌ی اسپینوزا از فرد مستقل با تحلیل سیاسی و اجتماعی او پیوند خورده و نشان می‌دهد چگونه یافت‌حال‌ها، تخیل و عقل، هویت فردی و جمعی را شکل می‌دهند. این عناصر در هر فرد و جمعی حضور دارند، اما ترکیب و تأثیرگذاری آن‌ها در لحظات تاریخی مختلف متفاوت است. در سطح جمعی، نظام‌های سیاسی استبداد و دموکراسی دو قطبی‌ای را شکل می‌دهند؛ یکی تحت سلطه‌ی خرافه و دیگری تحت سلطه جریان ایده‌ها. در سطح فردی، این قطب‌ها با جاه‌طلبی (میل متناقض به این‌که دیگران آنچه را فرد دوست دارد، دوست داشته باشند) و عقل (تشخیص این‌که انسان‌ها دقیقاً به دلیل تفاوت‌هایشان برای هم مفید هستند) متجلی می‌شوند.^{۵۹}

اسپینوزا در اصول سیاسی خود، به یکی از رویدادهای اصلی زندگی‌اش، یعنی انقلاب انگلیس و به طور خاص به جناح رادیکال آن اشاره می‌کند. در این میان، می‌توان به مناظرات پاتنی در اکتبر-نوامبر ۱۶۴۷ و سخنان سرهنگ توماس رینزبورو یکی از رهبران مساوات‌طلبان اشاره کرد:

«حقیقتاً بر این باورم که فقیرترین فرد انگلستان، همانند ثروتمندترین مردم، حق زیستن دارد؛ و بنابراین عالیجناب به‌واقع معتقدم واضح است که هرکسی که قرار است تحت سلطه‌ی حکومتی زندگی کند، ابتدا باید با رضایت خویش خود را تحت سلطه آن حکومت درآورد؛ و جداً فکر می‌کنم که فقیرترین فرد انگلستان

به‌هیچ‌وجه به معنای دقیق کلمه مقید به آن حکومتی که در آن صدایی برای تسلیم کردن خود نداشته، مقید نیست.»^{۶۰}

اسپینوزا، همچون رینزبورو و مساوات‌طلبان و نیز هابز، فیلسوف محافظه‌کار و اقتدارگرای هم‌عصر خود، در آثارش از جمله «رساله‌ی سیاسی-الهیاتی»، «اخلاق» و «رساله‌ی سیاسی» (نام‌تمام) بر این نکته تأکید می‌کند که مشروعیت دولت وابسته به قرارداد اجتماعی میان افرادی است که آن را پذیرفته‌اند. با این حال، او همچنین هشدار می‌دهد که تلاش برای تغییر ناگهانی شکل حکومتی که مردم به آن عادت کرده‌اند، خطرناکی به همراه دارد (به عنوان مثال، ظهور الیور کرامول به‌عنوان لرد محافظ). با وجود این، و به شکلی استثنایی برای یک متفکر قرن هفدهم، اسپینوزا استدلال می‌کند که:

«به نظر می‌رسد دولت دموکراتیک [imperii democratici] طبیعی‌ترین شکل حکومت و نزدیک‌ترین حالت به آزادی‌ای باشد که طبیعت به همه عطا کرده است. در چنین دولتی، هیچ فردی حق طبیعی خود را به‌طور کامل به دیگری واگذار نمی‌کند، به‌گونه‌ای که در آینده نتواند در تصمیم‌گیری‌ها شرکت داشته باشد. بلکه، هر فرد بخشی از حق خود را به جامعه‌ای بزرگ‌تر که خود نیز عضوی از آن است، واگذار می‌کند. بدین ترتیب، همه‌ی افراد همچنان برابر باقی می‌مانند، همان‌گونه که در حالت طبیعی برابر بودند.»^{۶۱}

ایزراییل موضع سیاسی اسپینوزا را «جمهوری‌خواهی دموکراتیک شهری، تجاری و برابری‌خواهانه» توصیف می‌کند. او بر این نکته تأکید دارد که با ظهور شبکه‌های دگرآیین و آزاداندیشی که کریستوفر هیل در «جهان وارونه» برای اواسط قرن هفدهم انگلیس ترسیم کرده است (مانند کالجین‌ها [طرفداران کلیسای کالجی] که منتقد همه‌ی اشکال مسیحیت نهادی بودند)، اندیشه‌های اسپینوزا تأثیر بنیادینی بر توسعه‌ی سیاسی و فلسفی «روشنفکری رادیکال» می‌گذاشت که پس از مرگ او شکل گرفت.^{۶۲} نقد «خرافه»ی متجسد در ارتدکس‌های مذهبی کاتولیک، پروتستان و یهودی که در نوشته‌های اسپینوزا جاری است و منجر به تکفیر او شد، انگیزه‌ی سیاسی عمیقی داشت. همان‌طور که ایزرائیل می‌گوید: «اگر اسپینوزا شورش خود را علیه مطالعات عبری و نقد کتاب مقدس همراه مبارزه با اقتدار خاخام‌ها آغاز می‌کند، فلسفه‌ی بالغ او حمله‌ای

بسیار عالمانه و به کلی ضد "خرافه"، معجزات، الهیات و اقتدار کلیسایی مرتبط با استبداد و به‌ویژه سلطنت است.^{۶۳}

اسپینوزا عمیقاً متأثر از تجربه‌ی مارانوس‌ها، از جمله اجداد مستقیم خود - یهودیان سفاردی که به‌ویژه در پرتغال مجبور به پذیرش مذهب کاتولیک شدند اما در خفا به آیین یهود پایبند ماندند - بود. این گروه اغلب اعمال مذهبی پنهانی خود را با مقاومت در برابر سلطه‌ی اسپانیا درهم می‌آمیختند. با مهاجرت به فرانسه و کشورهای سفلی، از شورش‌های هلندی‌ها، آراگونی‌ها و پرتغالی‌ها علیه تاج و تخت اسپانیا حمایت می‌کردند. ایزرائیل، اندیشه‌ی اسپینوزا را «آمیزه‌ای پرشور از عصیان فرهنگی عبریایی همراه با گرایش‌هایی از فلسفه‌ی یهودی قرون وسطایی، نقد کالجین‌های هلندی بر مسیحیت رسمی و دکارت‌گرایی هلندی معاصر» توصیف می‌کند.^{۶۴} ژان کولروس، یکی از نخستین زندگینامه‌نویسان اسپینوزا، دفترچه‌ی طراحی او را که اکنون مفقود شده، دیده بود. در این دفترچه، اسپینوزا خودنگاره‌ای از خود به شکل ماسانیلو، ماهیگیر ناپلی و رهبر قیام مردمی علیه اسپانیا در سال ۱۶۴۷، کشیده بود.^{۶۵}

با این حال، اسپینوزا ناگزیر بود درگیری‌های شدید سیاسی و ایدئولوژیک در استان‌های متحد هلند را میان خاندان اورانژ مورد حمایت روحانیون کالوینیست ارتدکس و رهبران مدنی جمهوری‌خواه تحت حمایت فرقه‌های مسیحی مداراگرتز، مدنظر قرار دهد. این کشمکش‌ها با جایگزین شدن دشمنی دیرینه‌ی اسپانیا با دشمنی همسایگان، یعنی فرانسه و انگلستان که به ترتیب قدرتمندترین سلطنت مطلقه و سلطنتی نوظهور تحت سلطه‌ی استوارت‌های احیا شده در اروپا بودند، شدت یافت. این «درگیری‌های فرهنگی-الهیاتی»، همان‌گونه که ایزرائیل آن‌ها را توصیف می‌کند، در سال ۱۶۷۲ به اوج خود رسید که در هلندی به آن Rampjaar (سال فاجعه) می‌گویند. در این سال، پس از حمله‌ی فرانسه با حمایت انگلیس و سیلاب گسترده‌ای که کشور را فرا گرفت، یوهان د.ویت، رهبر جمهوری‌خواه و برادرش، توسط اوباش طرفدار اورانژ به دار آویخته شدند و شاهزاده ویلیام اورانژ (که بعدها ویلیام سوم انگلستان شد) قدرت را در دست گرفت.^{۶۶}

حتی پیش از این طغیان پرتلاطم، خصومت‌های داخلی و ژئوپلیتیکی متقابل میان انگلیس و هلند (۱۶۶۷-۱۶۶۵) در طول جنگ دوم انگلیس، اسپینوزا را بر آن داشت تا کار بر روی «اخلاق» را موقتاً متوقف کند و مستقیماً به موضوع دین و سیاست در «رساله‌ی سیاسی-الهیاتی» بپردازد، چیزی که ایزرائیل آن را «مداخله‌ی سیاسی اصلی او» می‌نامد.^{۶۷} این یکی از متعدد متون تولید شده توسط حلقه‌ای بود که در آن زمان اطراف او شکل گرفته بود و هدفش تضعیف ارتدکس مسیحی بود. به نظر می‌رسد سوءظنی که اسپینوزا در «رساله» در مورد غیرعقلانی بودن «توده‌ها (که هنوز متأثر از خرافات بت‌پرستی هستند)» ابراز می‌کند، با آشفتگی‌های موجود در جمهوری هلند تأیید شده است.^{۶۸} جمهوری‌خواهان انگلیسی همچون جان میلون شاعر و نظریه‌پرداز سیاسی جیمز هارینگتون نیز پس از شکست «مساوات‌طلبان» توسط کرامول و احیای سلطنت در سال ۱۶۶۰ با مشکل محافظه‌کاری عمومی دست‌وپنجه نرم کردند. ترس از توده‌ها، رادیکال‌ها را به سوی «حکومت مقدسین»، یعنی اقلیت منتخب، سوق داد.^{۶۹} با این حال، اسپینوزا با مشخص کردن نقش محوری «خرافه» در حفظ روابط قدرت، به‌ویژه در تحلیل انتقادی‌اش از تاریخ یهودیت باستان، گامی مهم در جهت آنچه بعدها به نظریه‌ی ایدئولوژی مارکسیستی معروف شد، برمی‌دارد. علاوه بر این، این باورها به اولین نوع دانش تعلق دارند که به‌طور خودجوش در تجربه‌ی روزمره پدیدار می‌شود، یعنی جایی که «نفس انسان... نه به خودش علم تأمه دارد، نه به بدن خودش و نه به اجسام خارجی، بلکه علمش به اینها تنها علمی مبهم و ناقص است.» (اخلاق، بخش دوم، قضیه ۲۹)^{۷۰} آلتوسر این را «ماتریالیسم خیالی» می‌نامد:

«نظریه‌ی اسپینوزا هر توهمی در باب ایدئولوژی، به ویژه ایدئولوژی غالب آن دوران یعنی دین، را با خیالی دانستن آن، انکار کرد. با این حال، او از تقلیل ایدئولوژی به خطایی ساده یا جهل محض خودداری می‌کرد. چرا که به باور اسپینوزا، این پدیده‌ی خیالی ریشه در ساختار عمیق رابطه‌ی انسان با جهان دارد و از طریق حالات جسمانی انسان‌ها "بازنمایی" می‌شود.»^{۷۱}

بنابراین همانطور که ایزرائیل می‌گوید، اندیشه‌ی سیاسی اسپینوزا اندیشه‌ای «شورش‌دوست» نیست؛ او استدلال می‌کند که «مردم عادی نمی‌توانند مستقیماً از

طریق شورش تبدیل به مردمی آزاد شوند، بلکه آزادی آنها تنها به شکلی غیرمستقیم با رهایی از "خرافه" از طریق "برانگیختن ایدئولوژی جمهوری خواهانه، اسطوره‌زایی از ایدئولوژی که به‌طور پنهانی در جهت تغییر تفکر صاحب‌منصبان کنونی و آینده، یعنی متخصصان و دانشمندان، ممکن می‌شود؛ همچنین مردم عادی نه از بالا و نه از پایین نمی‌توانند در جامعه رخنه کنند و اثرگذار باشند، در عوض، همان‌طور که اسپینوزا همیشه در طول زندگی خود ترجیح می‌داد، آنها می‌توانند پیوسته از طریق بحث‌های انتقادی در دانشگاه‌ها و گروه‌های فکری به این مهم دست یابند.^{۷۲} با وجود این، این امر هیچ لطمه‌ای به رادیکالیسم او وارد نمی‌کند. نوشته‌های سیاسی او حاوی نقدی بر مالکیت خصوصی نیست، امری که برای مارکس در «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴» بسیار مهم است. با این حال، اگر اسپینوزا را با دو نظریه‌پرداز بزرگ قرارداد اجتماعی قرن هفدهم مقایسه کنیم، در قیاس با آنها اسپینوزا فاقد فردگرایی افراطی هابز است و هیچ‌گونه دغدغه‌ای در مورد مشروعیت‌بخشی و محافظت از مالکیت خصوصی در اندیشه‌ی او وجود ندارد، موضوعی که بر «رساله‌ی دوم حکومت مدنی» جان لاک حکمفرما است؛ همان رساله‌ای که مدت کوتاهی پس از مرگ اسپینوزا نوشته شده است و از بسیاری جهات متن کلیدی فلسفه‌ی سیاسی بورژوایی محسوب می‌شود. (لاک «رساله‌ی [سیاسی اسپینوزا] را با دقت خواند اما همواره هرگونه ارتباط با اسپینوزا را انکار می‌کرد).^{۷۳} همان‌طور که نگری تأکید می‌کند، مفهوم کلیدی در اندیشه‌ی اخلاقی-سیاسی اسپینوزا مفهوم قدرت (potentia) است، نه مالکیت.

بنابراین، اگرچه اسپینوزا قطعاً مفهوم سوژه‌ی خودبنیاد را که دکارت مطرح کرده بود رد می‌کند، اما شرحی درباره‌ی چگونگی تبدیل شدن به سوژه - یا به بیان ساده‌تر، عامل اعمال خود - ارائه می‌دهد؛ هرچند همچنان معتقد است که همه‌ی اعمال دارای علت هستند. این روایت با مفهوم سوژکتیویته‌ی سیاسی که در «رساله‌ی سیاسی-الهیاتی» (متن اصلی که می‌دانیم مارکس مطالعه کرده است) و «رساله‌ی سیاسی» یافت می‌شود، مرتبط است. همان‌طور که آندره تووسل می‌گوید: «کتاب اخلاق هستی‌شناسی سیاسی و سیاست هستی‌شناختی است. یک نظام آزادی است، نظریه‌ای در مورد خلق اثر آزادی به‌مثابه امکان بارآوری نامتناهی طبیعت.» در واقع، او استدلال

می‌کند که از این منظر، با وجود نقاط قوت دیگر، «اسپینوزای آلتوسر هرگونه بُعد اخلاقی-سیاسی را از دست داده است».^{۷۴} بنابراین، با احترام کامل به لوردون، و با وجود احتیاط استراتژیک اسپینوزا، ما می‌توانیم در نوشته‌های او منابعی پیدا کنیم که ممکن است به ما کمک کند تا نه تنها درک کنیم که چگونه کارگران تحت سلطه‌ی سرمایه قرار می‌گیرند، بلکه بفهمیم که چگونه می‌توانند در برابر آن مقاومت و حتی شورش کنند.^{۷۵}

فراتر از اسپینوزا - علم، سرمایه‌داری و تاریخ

البته که فهرست کردن تشابهات اسپینوزا و مارکس کافی نیست. از این رو باید به تفاوت‌ها و به‌طور خاص، محدودیت‌های فلسفه‌ی اسپینوزا در مقایسه با مارکس توجه کنیم. در اینجا ذکر سه مورد خاص ارزشمند است:

۱. علوم و طبیعت: اسپینوزا، مانند هابز، همتای بسیار متفاوت خود در ماتریالیسم و نظریه‌پردازی قرارداد اجتماعی، به «علم جدید» قرن هفدهم توجه ویژه داشت و معتقد بود که هندسه می‌تواند ماهیت جهان فیزیکی را آشکار سازد و به‌عنوان الگویی برای درک انسان‌ها و جهان اجتماعی نیز مورد استفاده قرار گیرد. در واقع، به گفته‌ی ایزرائیل، «اگرچه «*ordo geometricus*» (نظم هندسی) در میان دکارت‌گرایان هلندی دهه‌های ۱۶۵۰ و ۱۶۶۰ به‌طور گسترده‌ای رواج داشت، اما اسپینوزا به‌تنهایی دیدگاه هندسی سه‌بعدی جدید را با خطوط، سطوح، صفحات، حرکات و نسبت‌های آنها، به همه چیز، از جمله به بحث درباره‌ی خدا، خیر و شر، و احساسات انسانی، تعمیم داد.»^{۷۶}

مکاتبات او نشان می‌دهد که اسپینوزا تا چه اندازه در مباحثات انجمن بین‌المللی روبه‌رشد فیلسوفان طبیعی، به‌ویژه به لطف دوستی‌اش با هنری اولدنبورگ، دبیر انجمن سلطنتی لندن، حضور فعال داشته است. همان‌طور که در فعالیتش به‌عنوان یک سیقل‌دهنده‌ی عدسی نمود داشت، اسپینوزا به علم تجربی متعهد بود، اگرچه با استنتاج ریاضی و مفهوم‌سازی فلسفی هدایت می‌شد.^{۷۷} اسپینوزا معتقد بود که استدلال «هندسی‌تر» (استدلال به شیوه‌ی هندسی)، شیوه‌ای که در «اخلاق» به‌کار می‌گیرد،

قطعیت را به ارمغان می‌آورد؛ حقیقت «برای همیشه از تبار بشر پنهان می‌ماند اگر ریاضیات، که نه به غایات بلکه فقط به بررسی ذوات و خواص اشکال می‌پردازد، معیار دیگری برای حقیقت ارائه نمی‌داد.» (اخلاق، بخش اول، ذیل).^{۷۸} افسوس، اکنون می‌دانیم که ریاضیات حتی در محدوده‌ی خودش قطعیت مطلق را ارائه نمی‌دهد. به‌عنوان مثال، طبق قضایای ناتمامیت ریاضیدان قرن بیستم، کورت گودل، در یک سیستم اصل موضوعی صوری در برخی حساب‌ها (دقیقاً همان چیزی که برای اسپینوزا مدل دانش مد نظر او را فراهم آورد)، گزاره‌هایی وجود دارد که نه می‌توان آن‌ها را اثبات کرد و نه می‌توان آن‌ها را رد کرد، علاوه بر این، سازگاری خود سیستم نیز قابل اثبات نیست.^{۷۹}

همچنین می‌دانیم که ریاضی‌سازی طبیعت، که توسط گالیله، دکارت و نیوتن آغاز شد و منجر به پیشرفت‌های شگرفی در درک ما از جهان فیزیکی گردید، مانع توسعه‌ی نظریه‌های رادیکال‌تر همچون نسبیت و مکانیک کوانتومی در قرن بیستم نشد. در همین حال، تاریخی‌سازی طبیعت که انگلس ظهور آن را در قرن نوزدهم، به‌ویژه در نظریه‌ی تکامل داروین از طریق انتخاب طبیعی، مشاهده کرد، با توسعه‌ی پیچیدگی و نظریه‌ی آشوب به‌مراتب پیشرفته‌تر شده است. هیچ‌یک از این تحولات با تصور کلی اسپینوزا از طبیعت به‌عنوان فرآیندی متشکل از فعل و انفعالات در میان و درون بدن‌ها که منطبق بر اندیشه است، کاملاً ناسازگار نیست. با این حال، همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، برای اسپینوزا، کامل‌ترین درک از طبیعت، که از طریق نوع سوم دانش (که بر اساس «شناخت جوهر بی‌نهایت و ابدی خدا» است) فراهم می‌شود، ما را فراتر از زمان و دگرگونی می‌برد.

این مطلب توسط انگلس به‌خاطر یک یادداشت حاشیه‌ای مکرراً ذکر شده در «دیالکتیک طبیعت» از دست رفته است: «[این که نزد] اسپینوزا جوهر علت-خود است (causa sui) به طرز چشمگیری بیان‌کننده عمل متقابل است».^{۸۰} در واقع طبیعت عبارت است از فعل و انفعال حالات، هرچند این امر تنها زمانی کاملاً درک می‌شود که این فعل و انفعالات در دو صفت شناخته شده از صفات نامتناهی خدا یعنی فکر و بُعد قرار گیرند. همان‌طور که ولفسون می‌گوید: «همه‌ی علت‌ها در طبیعت در یک علت قابل

ردیابی هستند، که آن ضرورت طبیعت الهی است.^{۸۱} وقتی اسپینوزا می‌خواهد این ضرورت را نشان دهد، به‌ویژه در قضیه‌ی ۱۱ بخش اول «اخلاق»، به اثبات وجود خدا از طریق وجودشناسی متکی است که در الهیات کاتولیک توسعه‌یافته و دکارت تکرار کرده است؛ مطابق آن، موجودی کامل و تام نمی‌تواند وجود نداشته باشد. البته، اسپینوزا این موجود را نه به‌عنوان یک خدای متشخص، بلکه به‌عنوان «*Deus, sive Natura*» (خدا، یا طبیعت) غیرمتشخص درک می‌کند. ممکن است در این امر که نمی‌توانیم به وجود جهان شک کنیم با او موافق باشیم، زیرا در این صورت ما اینجا نبودیم تا در مورد آن فکر کنیم. در عین حال، معنایش این نیست که جهان کامل است و مثلاً، تمام امکانات لازم را برای رساندن ذره‌ی محدود ما از طبیعت به نقطه‌ای که انسان‌ها هستند، عطا می‌کند.^{۸۲}

بنابراین، مفهوم اسپینوزا از طبیعت را نمی‌توان به‌سادگی و بدون تغییر در چارچوب علوم فیزیکی مدرن جای داد. علاوه بر این، همان‌طور که مائوریسیو ویرا مارتینز، فیلسوف مارکسیست برزیلی، به‌درستی اشاره می‌کند، این مفهوم با نظریه‌ی ظهور که طبیعت را به‌عنوان یک ساختار سلسله‌مراتبی توصیف می‌کند، سازگاری بیشتری دارد. در این نظریه، هر لایه از طبیعت (فیزیکی، شیمیایی، بیولوژیکی، انسانی و اجتماعی) از لایه‌ی قبلی پدید می‌آید، اما به آن تقلیل‌پذیر نیست؛ یعنی ویژگی‌های هر لایه فراتر از مجموع ویژگی‌های لایه‌های پایین‌تر است.^{۸۳}

۲. ظهور و ویژگی خاص اجتماعی: محدودیت دوم، که ارتباط نزدیکی با محدودیت اول دارد، توسط ویرا مارتینز نیز ذکر شده است: یعنی طبیعت‌گرایی اسپینوزا مانع از درک صحیح ویژگی روابط اجتماعی می‌شود. این موضوع زمانی آشکار می‌شود که او به سؤالی در مورد تفاوت گزاره‌های خود و هابز در مورد قرارداد اجتماعی پاسخ می‌دهد: «من همیشه حق طبیعی را دست‌نخورده حفظ می‌کنم و معتقدم که در هر دولت حاکم عالی‌رتبه بیش از قدرتی که بر آن‌ها دارد هیچ حقی بر رعایای خود ندارد. این امر همیشه در وضع طبیعت صادق است.»^{۸۴} بنابراین، نظم سیاسی تمایل دارد به امر جسمانی بازگردد. در نتیجه، حتی اگر درست باشد، همان‌طور که آلتوسر می‌گوید، «اقلیم تاریخ، که توسط مارکس با قاطعیت به پیش می‌رفت، توسط خود اسپینوزا با

"رساله‌ی سیاسی-الهیاتی" آغاز شد، ویرا مارتینز به‌درستی اشاره می‌کند که: «تشخیص تکینگی قوانین انسانی با بحث درباره‌ی ظهور یک علیت خاص، که آن را از بنیاد طبیعی‌اش دور و به منطبق خاص خود نزدیک می‌کند، همراه نیست».^{۸۵}

برای حفظ انصاف نسبت به اسپینوزا، باید در نظر داشت که مفهوم‌سازی این «علیت خاص» - اجتماعی - پیش‌فرض توسعه‌ی اقتصاد سیاسی کلاسیک و به‌ویژه ابداعات افرادی چون آدام اسمیت و دیوید ریکاردو بود. فیزیوکرات‌ها و اقتصاددانان کلاسیک بر این باور بودند که «جوامع تجاری» مدرن با قوانینی اداره می‌شوند که به‌طور آگاهانه توسط حاکمان تدوین و اجرا نمی‌شوند، بلکه به شکلی خودجوش از طریق تعاملات اعضای آن جامعه پدید می‌آیند.^{۸۶} این پیشرفت مفهومی، یعنی کشف ساختار اجتماعی، که به مارکس اجازه داد روایت متمایز خود را از روابط تولید صورت‌بندی کند، وابسته به توسعه‌ی بسیار گسترده‌تر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در دوره‌ی پس از اسپینوزا بود (حتی با این‌که او از زندگی در استان‌های متحد، پیشرفته‌ترین منطقه‌ی سرمایه‌داری در قرن هفدهم، بهره‌مند شد). نگرانی با شور و حرارت در این مورد نوشته است و استدلال می‌کند که خصلت پیشرفته‌ی اندیشه‌ی اسپینوزا ناشی از ویژگی انقلاب بورژوازی هلند است که «شکل غیرعادی به خود گرفت، و از سوی قدرتی مطلق محافظت نمی‌شد، بلکه کاملاً در وسعت پروژه‌ای مربوط به حکومت و تولید افسارگسیخته توسعه می‌یابد»، به همین دلیل «ابعاد انباشت در مقیاس جهانی» به خود می‌گیرد.^{۸۷}

۳. محدودیت سوم احتمالاً مربوط به این واقعیت است که اگرچه از نظر اسپینوزا در کناتوس انسانی فعالیت نسبت به انفعال اولویت دارد، اما او مفهوم‌پردازی در باب فعالیت را آن‌گونه که از سوی مارکس درباره‌ی کار ارائه شده - تحلیلی که درک عمیق‌تری از نحوه‌ی تعامل انسان‌ها با سایر بخش‌های طبیعت را ممکن می‌سازد - بسط نمی‌دهد. این‌جا نیز، ناتوانی اسپینوزا در بسط مفهوم فعالیت انسانی حداقل تا حدی محصول شرایط تاریخی اوست. همان‌طور که مارکس آشکارا اشاره کرد، مفهوم کار به شکل امروزی آن تنها زمانی قابل‌تصور است که سرمایه بر تولید غلبه کند.

بی تفاوتی نسبت به هر نوع خاصی از کار، پیش فرض وجود طیف گسترده‌ای از انواع کار است که هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد. به بیان دیگر، کلی‌ترین مفاهیم تنها در میان غنی‌ترین و متنوع‌ترین شرایط قابل درک هستند، جایی که یک ویژگی برای بسیاری از چیزها یا همه چیز مشترک است. در این صورت، آن ویژگی دیگر به تنهایی و به شکل منحصربه‌فرد قابل تصور نیست. از سوی دیگر، مفهوم انتزاعی «کار» صرفاً محصول ذهنی کلی‌سازی انواع مختلف کار نیست. بی تفاوتی نسبت به انواع خاص کار، با شکلی از جامعه مطابقت دارد که در آن افراد به راحتی می‌توانند از کاری به کار دیگر تغییر شغل دهند و نوع کارشان برایشان تصادفی و بی‌اهمیت تلقی می‌شود. در چنین جامعه‌ای، کار نه تنها به‌عنوان یک مقوله‌ی کلی، بلکه عموماً به‌عنوان وسیله‌ای برای کسب ثروت در نظر گرفته می‌شود و دیگر به افراد خاصی به شکل ارگانیک و جدایی‌ناپذیر وابسته نیست. این وضعیت به بهترین شکل در مدرن‌ترین شکل جامعه‌ی بورژوازی، یعنی ایالات متحده، قابل مشاهده است.^{۸۸}

فرازی قابل توجه در مکاتبات اسپینوزا وجود دارد که در آن واقعیت‌های سرمایه‌داری اولیه در اروپای مدرن مطرح می‌شود. او در تلاش است تا دوست خود را که ادعا می‌کند مرگ پسرش در طول طاعون بزرگ اواسط دهه‌ی ۱۶۶۰ را پیش‌بینی کرده، متقاعد کند که به اصطلاح فال‌ها «اثرات تخیل هستند که از ساختار بدن یا ذهن ناشی می‌شوند»، او «اتفاقی... در زمستان گذشته در رینسبرگ» را روایت می‌کند، روستایی در هلند که اسپینوزا در اوایل دهه‌ی ۱۶۶۰ در آن زندگی می‌کرد:

یک روز صبح، در سپیده‌دم، از خوابی عمیق بیدار شدم و تصاویری که در خواب دیده بودم همچنان با وضوحی شگفت‌انگیز در مقابل چشمانم نقش بسته بود. این تصاویر آن قدر زنده و واقعی بودند که گویی رویدادی در حال وقوع بود - به‌ویژه تصویری از یک مرد سیاه‌پوست برزیلی مبتلا به گال که من هرگز پیش از آن ندیده بودم. این تصویر هرگاه که سعی می‌کردم با نگاه کردن به کتاب یا شیء دیگری حواسم را پرت کنم، کم‌رنگ‌تر می‌شد؛ اما به محض این‌که نگاهم را از آن شیء برمی‌داشتم و ذهنم را آزاد می‌گذاشتم، تصویر آن مرد سیاه‌پوست با همان وضوح اولیه بازمی‌گشت تا این‌که به تدریج محو شد.^{۸۹}

اسپینوزا هیچ تحلیل عمیقی از این تصویر ارائه نمی‌دهد. در عوض، او توضیحی منطقی و قابل قبول برای ادعای پیش‌بینی دوستش ارائه می‌کند. با این حال، به وضوح، تصویر ذهنی او از یک برده‌ی آفریقایی در ارتباط با مزارع برزیل بوده است. ایزرائیل با قرار دادن اسپینوزا در دل آنچه «تجارت روبه‌رشد جامعه‌ی سفاردی آمستردام با شبکه‌ی منحصربه‌فرد روابط خانوادگی و جمعی در برزیل، کارائیب و کل جهان اطلس عبری-آمریکایی» می‌نامد، به این نکته اشاره می‌کند.^{۹۰} یهودیان سفاردی آمستردام بر تجارت هلند با برزیل، به‌ویژه شکر که محصول کار برده‌ها بود، سلطه داشتند. کشمکش میان شرکت هند غربی هلند و پرتغال برای کنترل برزیل و صنعت شکر سودآور آن در بیشتر قرن هفدهم ادامه داشت.^{۹۱}

پدر اسپینوزا، مایکل، که تجارت خود را در سال ۱۶۵۴ به ارث برد، در تجارت با پرتغال و شمال آفریقا تخصص داشت و در تجارت با برزیل نیز مشارکت داشت. شرکت خانوادگی به دلیل اختلالات ناشی از جنگ اول انگلیس و هلند (۱۶۵۲-۱۶۵۴) و مشکلات مرتبط با تجارت و حمل‌ونقل، با ورشکستگی مواجه شد. ایزرائیل معتقد است که اسپینوزا ممکن است برای رهایی از مشکلات ناشی از ورشکستگی پدر و بدهی‌های باقی‌مانده، با ترک ارث خود و اعتراف آشکار به انتقاد از ارتدکس یهود، از جامعه‌ی سفاردی‌ها طرد شده باشد.^{۹۲} البته نمی‌توان با قطعیت گفت که چرا اسپینوزا تسخیر تصویر یک برده‌ی آفریقایی شده بود. شاید این گفته تأییدی باشد بر ادعای آلتوسر که می‌گوید «من رسماً اعلام می‌کنم که اسپینوزا نخستین کسی است که به اقلیم ناخودآگاه راه یافت، جایی که فروید بعداً وارد آن شد.»^{۹۳} با این حال، نمی‌توان از تأثیر عمیق نقش هلند و جامعه‌ی آن زمان بر زندگی اسپینوزا، به‌عنوان یک مرد جوان و تاجر درگیر مبارزات اقتصادی، غافل شد.

۳. منفی‌نگری و تناقض: نکته‌ی قابل توجه آن است که آلتوسر، منتقد سرسخت هگل، به محدودیت سوم اسپینوزا در مقایسه با مارکس اذعان می‌کند: «هگل دقیقاً آنچه در اسپینوزا کم بود را به فلسفه معرفی کرد: دیالکتیک، یا "کار منفی"».^{۹۴} به لطف هگل، مارکس توانست نظریه‌ی تضاد اجتماعی را به‌طور جامع‌تری بسط دهد. مهم‌ترین نمونه‌ی این نظریه، تز معروف او درباره‌ی رابطه بین نیروهای مولد و روابط

تولید است؛ تزی که بر اساس آن، تشدید تضاد بین این دو نیرو، شرط لازم برای گذار از یک شیوه‌ی تولید به شیوه‌ای دیگر است. فیشباخ در فصل عجیبی از کتاب خود، تلاش می‌کند تا این تز مارکسی را انکار کند.^{۹۵} او ظاهراً با استناد به برداشتی نادرست از بخشی از «ایدئولوژی آلمانی» و با تکیه بر دلایل اسپینوزایی، به این نتیجه می‌رسد:

از این منظر، از دیدگاه «قدرت نامتناهی طبیعت» اسپینوزا - جایی که مفهوم «sub specie aeternitas» (از منظر ابدیت) نیز امکان درک صحیح تاریخ را فراهم می‌سازد - شیوه‌های مبادله و روابط تولید همواره شرایطی غیرارگانیک هستند که کاملاً با وضعیت توسعه‌ی نیروهای مولد متناسب نیستند. تضاد نیروهای مولد و مناسبات تولید تنها از منظر تاریخی و فقط از نگاه کسانی که به عصر متأخر تعلق دارند قابل‌تصور است، هرچند که دیدگاه آن‌ها نیز محدود و یک‌جانبه است زیرا آن‌ها در واقع به یک فرم اجتماعی تعلق دارند که روابط اجتماعی در قلب رابطه‌ای قرار دارد که آن‌ها به آن تسلیم شده‌اند. تضاد ذاتی موجود در یک فرم اجتماعی را فقط می‌توان تصور کرد، و تنها می‌توان آن را به گونه‌ای گذشته‌نگر، در یک آرایش اجتماعی پیشین، آن هم از سوی کسانی که خود را از گذشته روشن‌بین‌تر می‌دانند تا حدی که نسبت به وضعیت خود کور هستند، در نظر گرفت.^{۹۶}

به نظر من این تفسیر ارتباط زیادی با مارکس ندارد. این‌جا بخشی در «ایدئولوژی آلمانی» آورده شده است که فیشباخ متکی به آن است:

«پس، شرایط معینی که تحت آن تولید می‌کنند تا زمانی که تضاد هنوز ظاهر نشده، با واقعیت ماهیت مشروط آن‌ها، هستی یک‌طرفه‌شان، یک‌جانبه‌گری که فقط زمانی که تضاد وارد صحنه می‌شود و به این ترتیب صرفاً برای آیندگان وجود دارد، مطابقت می‌کند. آنگاه این شرایط به‌عنوان قیدوبندی تصادفی ظاهر می‌گردد و آگاهی از این‌که همانا قیدوبند است نیز به حساب عصر پیشین گذاشته می‌شود.»^{۹۷}

چیزی که «ظاهر می‌شود» و «وارد صحنه می‌شود» وجودی مستقل از ادراک آن دارد، و این «آگاهی» از دربند بودن نیروها از طریق روابط است که بعداً به «عصر پیشین» نسبت داده می‌شود، نه خود تضاد. در هر صورت، نوشته‌های بعدی مارکس،

از جمله خلاصه‌ی او از ماتریالیسم تاریخی در مقدمه‌ی ۱۸۵۹ «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی»، به طور مداوم تضاد میان نیروهای مولد و روابط تولید را امری عینی و مستقل از آگاهی کسانی که تابع آن هستند، قلمداد می‌کند. فیشباخ این استدلال عجیب را به واسطه آنچه به نظر سوءتفسیر اسپینوزا است، مطرح می‌کند. «از منظر ابدیت» شرطی است که ما آن زمانی درمی‌یابیم که به نوع سوم دانش دست پیدا می‌کنیم (اخلاق، بخش پنجم، گزاره ۲۳).^{۹۸} همانطور که گرولت می‌گوید، ما امور محدود را «نه تنها با جوهر خود، بلکه به واسطه‌ی خدا» می‌شناسیم، با محدودیت‌شان که در این واقعیت منعکس می‌شود که «آن‌ها نه تنها از علیت مطلق خدا، بلکه در عین حال از زنجیره‌ی نامتناهی علل محدود به وجود می‌آیند».^{۹۹}

این نیز همان مطلبی است که اسپینوزا بارها تصدیق می‌کند، «واقعیت و کمال» در واقع «یک چیز هستند» (اخلاق، بخش دوم، تعریف ۶).^{۱۰۰} تمایز چیزها به عنوان کمال بیش‌تر یا کم‌تر صرفاً پیش‌بینی ذهنی انسانی است:

«و از آنجا که به اشیاء اخیر اموری را، از قبیل حد و پایان و ضعف و جز آن نسبت می‌دهیم که مستلزم نفی هستند، لذا آنها را ناقص می‌دانیم، نه به این جهت که چیزی که جزء طبیعت آنها بوده مفقود است یا طبیعت مرتکب خطا شده بلکه به این دلیل که آنها نفس ما را به قوت و شدت اشیائی که کاملشان می‌نامیم متأثر نمی‌سازند، زیرا تنها چیزی به طبیعت شیء تعلق دارد که از ضرورت علت فاعلی ناشی شود و هرچه از ضرورت طبیعت علت فاعلی ناشی می‌شود ضرورتاً واقع می‌گردد» (اخلاق، بخش چهارم، مقدمه).^{۱۰۱}

هر آنچه در ذات خداست محقق می‌شود؛ هر آنچه منفی یا محدود به نظر می‌رسد صرفاً ناشی از نارسایی درک ماست. فیشباخ در تبیین استفاده‌ی مارکس از اصطلاح «تضاد»، این آموزه را به کار می‌برد. با این حال، به نظر می‌رسد او تفاوت بنیادینی را که اسپینوزا میان «ابدیت» و «دیرند» قائل می‌شود، از نظر دور داشته است. اسپینوزا به روشنی بیان می‌کند که هنگامی که صرفاً به ماهیت حالات توجه کنیم و نظم کلی طبیعت را نادیده بگیریم، نمی‌توانیم از وجود فعلی آن‌ها به وجود آینده یا

گذشته‌شان پی ببریم. این نشان می‌دهد که وجود جوهر و وجود حالات، ماهیتاً متفاوت‌اند.

تفاوت میان ابدیت و دیرند از این‌جاست که وجود حالات را می‌توان با مفهوم «دیرند» توصیف کرد؛ یعنی آن‌ها در زمان پدیدار می‌شوند و از بین می‌روند. اما وجود جوهر را تنها می‌توان با مفهوم «ابدیت» توصیف کرد. جوهر، به معنای واقعی کلمه، همیشه وجود داشته و خواهد داشت؛ او از وجودی بی‌نهایت بهره‌مند است، یا به عبارتی دیگر، «بودن» مطلق است.¹⁰²

با توجه به این تمایز، بسیار جای تردید است که نگاه کردن به پدیده‌ها «از منظر ابدیت» بتواند مبنایی برای «درک واقعی تاریخ» باشد. همان‌طور که استوارت همپشایر بیان می‌کند، در فلسفه‌ی اسپینوزا، «گفتن این‌که چیزی ابدی است به معنای آن است که هیچ ویژگی موقت یا زمانی بر آن صدق نمی‌کند.»^{۱۰۳} از سوی دیگر، تاریخ به‌طور قطع در قلمرو دیرند قرار دارد؛ یعنی مجموعه‌ای از رویدادهای محدود و متغیر در زمان. علاوه بر این، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، اسپینوزا در بخش‌های ۴ و ۵ «اخلاق»، ضمن تأکید بر اهمیت آزادی فردی، به تغییر فردی نیز اشاره می‌کند. او معتقد است که ما می‌توانیم با تقویت عواطف فعال در برابر عواطف منفعل، به آزادی بیشتری دست یابیم. درک این تغییر فردی بدون در نظر گرفتن تضاد بین امکانات مختلف و واقعیت موجود، دشوار است. زیرا باید مشخص کنیم که کدام امکانات تحقق یافته‌اند و چرا این امکانات به‌جای سایر امکانات تحقق یافته‌اند. این موضوع در مورد تغییرات جمعی که موضوع اصلی تحقیق تاریخی است نیز صدق می‌کند.

بنابراین، جالب است که اسپینوزا روشی را که در «رساله‌ی سیاسی-الهیاتی» به کار می‌برد و همان روشی است که برای مطالعه‌ی طبیعت ضروری است، صراحتاً روشی تاریخی توصیف می‌کند. او می‌گوید: «روش تفسیر کتاب مقدس اصلاً با روش تفسیر طبیعت متفاوت نیست، بلکه کاملاً با آن مطابقت دارد. زیرا روش تفسیر طبیعت در درجه‌ی اول شامل بازسازی تاریخ طبیعت است، که از طریق آن، به‌عنوان داده‌های مشخص، تعاریف چیزهای طبیعی را استنباط می‌کنیم. به همین ترتیب، برای تفسیر کتاب مقدس نیز لازم است تاریخ بی‌واسطه‌ای از کتاب مقدس تهیه شود و آنچه در

ذهن نویسندگان کتاب مقدس بوده را با استفاده از استنتاجات منطقی، به عنوان داده‌ها و اصول مشخص، استخراج کنیم.»^{۱۰۴}

توضیحاتی در باب تغییرات:

دلوز نقدی موجه بر تفسیر من وارد می‌کند: «در اندیشه‌ی اسپینوزا، نباید هرگز هستی یافتن را به منزله‌ی گذار از ممکن به واقع در نظر گرفت.»^{۱۰۵} این در حالی است که اسپینوزا خود بیان می‌کند: «ممکن و اتفاقی... در واقع چیزی نیست جز نقص در شناخت ما.» اما این نقص دقیقاً از منظر ابدیت است، جایی که «هیچ زمانی، نه قبل و نه بعد، و هیچ تأثیر دیگری از زمان وجود ندارد.»^{۱۰۶} در این نگاه، طبیعت فراتر از دیرند و تغییر قرار می‌گیرد. با این حال، اندکی پس از آنکه اسپینوزا توصیف اشیا بر اساس کمال و نقص را ذهنی می‌داند، می‌افزاید: «ز آن‌جا که می‌خواهیم تصویری از انسان، به‌عنوان الگویی از طبیعت انسانی داشته باشیم، استفاده از اصطلاحاتی مانند نقص و کمال مفید خواهد بود.» بنابراین وقتی اسپینوزا می‌گوید: «وقتی می‌گوییم کسی از کمال کم‌تر به کمال بیش‌تر می‌رسد، و برعکس» منظورش این است که «ما تصور می‌کنیم که قدرت عمل او، تا آن‌جا که به‌واسطه‌ی طبیعت او درک می‌شود، افزایش یا کاهش می‌یابد» (اخلاق، مقدمه‌ی بخش چهارم).^{۱۰۷} در «رساله»، اسپینوزا حتی پا را فراتر می‌گذارد: «ما کاملاً از نظم و ارتباط واقعی پدیده‌ها، یعنی نحوه‌ی واقعی ترتیب و پیوند پدیده‌ها، بی‌اطلاعیم. بنابراین، برای اهداف عملی بهتر است، در واقع ضروری است، که پدیده‌ها را به‌عنوان امور امکانی در نظر بگیریم.»^{۱۰۸}

در بخش‌های مذکور، اسپینوزا انسان را نه تنها به‌عنوان عضوی از زنجیره‌ی بزرگ طبیعت، بلکه به‌عنوان فاعلی در آن می‌نگرد. بی‌شک، از منظر ابدیت، این فرآیندها بسیار متفاوت جلوه می‌کنند. چراکه آن‌ها بیشتر در پیوند علی که اجزا و تعامل حالات را به هم پیوند می‌دهد، ادغام شده و در نتیجه دیگر به‌عنوان تغییراتی که در زمان رخ می‌دهند، درک نمی‌شوند، بلکه به‌عنوان هم‌بود در عقل الهی شناخته می‌شوند. بدین ترتیب، ما قلمرو تاریخ و زمان را ترک گفته و وارد وضعیتی می‌شویم که اسپینوزا آن را «خوشبختی» می‌نامد؛ جایی که «عشق به اندیشه‌ی خدا» یا همان دانش درجه‌سه،

ما را به سوی «درک اشیا از منظر ابدیت» سوق می‌دهد. (اخلاق، بخش پنجم، قضیه ۳۱).^{۱۰۹} با این حال، فرآیند شکل‌گیری سوژه که اسپینوزا در بخش‌های چهارم و پنجم «اخلاق» به آن می‌پردازد، نشان می‌دهد که قلمروهای ابدیت و دیرند به هم نفوذ می‌کنند. توسل می‌نویسد: «زندگی ابدی همیشه از پیش داده شده نیست؛ این یک امکان است، امکان نهایی فردیت ما که نمی‌تواند تحقق یابد مگر در پایان فرآیندی که تکامل زمانمند و - بیایید ریسک کنیم و بگوییم - تاریخی است.»^{۱۱۰} نگرانی نیز با تعمیقی بر این دیدگاه و با استناد به خوانشی دقیق از «اخلاق» استدلال می‌کند که «دموکراسی اسپینوزایی... نه یک شکل حکومت، بلکه یک فعالیت اجتماعی تکاملی، یک "شدن ابدی" است.»^{۱۱۱}

اگر این تفسیر تا حدودی دقیق باشد، آن‌گاه می‌توانیم اهمیت هگل در تاریخی‌سازی بسیار رادیکال‌تر اندیشه را بهتر درک کنیم؛ تاریخی‌سازی‌ای که او به ویژه در «پدیدارشناسی روح» به دست می‌آورد، جایی که اشکال تاریخی متوالی آگاهی اروپایی را ردیابی می‌کند. همچنین، تفسیر او از تاریخ به‌عنوان «پیشرفت آگاهی آزادی» نیز در این راستا قابل‌توجه است.^{۱۱۲} با این حال، هگل در نهایت به دنبال تابع کردن زمان به این مفهوم است و در پایان «پدیدارشناسی روح» اعلام می‌کند که «روح لزوماً در زمان ظاهر می‌شود، و تا زمانی که مفهوم خالص آن را درک نکنند، یعنی تا زمانی که زمان را پاک نکنند، در زمان ظاهر نمی‌شود.»^{۱۱۳} در این‌جا، ارزش افزوده نظریه‌ی ماتریالیستی‌تر تاریخ مارکس آشکار می‌شود. بنابراین، نباید گفت هگل یا اسپینوزا، بلکه باید گفت اسپینوزا، هگل و مارکس.

پیوند با متن انگلیسی:

<https://isj.org.uk/marx-and-spinoza/>

***الکس کالینیکوس** استاد بازنشسته‌ی مطالعات اروپایی در کالج کینگ لندن، هم‌سر دبیر کتاب راهنمای راتلج مارکسیسم و پسامارکسیسم (روتلیج، ۲۰۲۰)، و ستون‌نویس روزنامه کارگر سوسیالیست است. آخرین کتاب او «عصر جدید فاجعه» Polity، ۲۰۲۳ است.

^۱ از پروفیسور زنگ فنگ‌یو که مرا برای ارائه‌ی سخنرانی در دانشکده‌ی فلسفه دانشگاه زمنین چین دعوت کرد و این مقاله از آن سخنرانی نشأت گرفته است، و از رولاند بوئر برای پاسخ او، و از جوزف چونارا، ریچارد دانلی، داریوش دوست، روبرتو فیلی، راب جکسون، گارت جنکینز و کاملیا رویل برای نظراتشان بر روی پیش‌نویس‌ها، سپاسگزارم.

² Israel, 2023, pp1117-18.

^۳ به نام‌ی مارکس به لاسال در ۳۱ مه ۱۸۵۸ مراجعه کنید - مارکس و انگلس، ۲۰۱۰، ص ۳۱۶.

به‌طور مشابه، در آوریل ۱۸۷۹، مارکس به جامعه‌شناس روسی ماکسیم کووالفسکی نوشت: «آنچه اسپینوزا سنگ‌بنای سیستم خود می‌دانست و آنچه واقعاً آن سنگ‌بنا را تشکیل می‌دهد دو چیز کاملاً متفاوت است.» - مارکس و انگلس، ۲۰۱۰، ص ۴۵۲. از جوزف چونارا برای این ارجاع تشکر می‌کنم.

⁴ Deleuze, 1990, p345.

دلوز در کتاب جذاب خود با عنوان «مطالعه‌ای فرمال بر طرح اخلاق و نقش یادداشت‌های حاشیه‌ای در تحقق آن: دو/اخلاقی» از نظریات مارکس در مورد ساختار «اخلاقی» حمایت می‌کند.

see Deleuze, 1990, pp337-350.

^۵ برای مطالعه‌ی منابعی که در آن به ارجاعات مارکس به اسپینوزا اشاره شده است، می‌توانید به کتاب «Vieira Martins, ۲۰۲۲، صفحات ۳۱-۳۱۲» مراجعه کنید. آندره توسل فقید، محقق برجسته‌ی مارکسیست اسپینوزا، بررسی بسیار خوبی در این زمینه انجام داده است (توسل، ۱۹۹۴a). در مقاله‌ای دیگر، او استدلال می‌کند که اسپینوزا تأثیر نظری پایدار بر مارکس داشته است، اما بر تفسیر بسیار مشکوکی از «سرمایه»، جلد ۱، فصل ۱ تکیه می‌کند (توسل، ۲۰۰۸). تریسی ماتیسیک بحث بسیار جالب، اگرچه ضرورتاً گمانه‌زنی، درباره‌ی اهمیت یادداشت‌های مارکس بر «رساله» برای مفهوم در حال توسعه‌ی او از آزادی ارائه می‌دهد (ماتیسیک، ۲۰۲۲، فصل ۳).

⁶ Plekhanov, 1974 and 1976. On Plekhanov's Spinozism, see Matysik, 2022, chapter 6.

⁷ Labriola, 1964, pp207, 222 and 226. See the interesting discussion of Labriola's "critical Spinozism" in Tosel, 1994a, pp200-204.

⁸ Althusser, 2017, p168. This interesting unfinished book was written in 1976, but it was only published after Althusser's death.

⁹ Althusser, 1976, p134.

برای بحث در مورد رابطه‌ی پیچیده بین آلتوسر و همکارانش و اسپینوزا، مراجعه کنید به:

Montag, 2013, chapter 5. See also Sánchez Estop, 2022.

^{۱۰} مراجعه کنید به مطالعه‌ی مهم درباره‌ی اهمیت اسپینوزا در قرن بیستم:

French philosophy in Peden, 2014

^{۱۱} Callinicos, 2023.

^{۱۲} See, for example, Foster, 2001; Burkett, 1999; Angus, 2016; Saito, 2017; Davis, 1999 and 2001; Moore, 2015.

^{۱۳} Foster, 2020.

^{۱۴} See Callinicos, 2006, pp209-215. See also Sven-Eric Liedman's massive study, Liedman, 2023.

^{۱۵} Curley, 1985, p548.

^{۱۶} متأسفانه، طول بسیار زیاد کتاب ایزرائیل - بیش از ۱۳۰۰ صفحه - احتمالاً بسیاری از خوانندگان بالقوه را دلسرد خواهد کرد. او اغلب خود را به حاشیه می‌کشد تا مسیرهای مبهم شبکه‌هایی را که اسپینوزا در آن‌ها شرکت کرده بود، دنبال کند و به تلاش‌های تکراری و طولانی‌مدت برای نشان دادن اصالت و تأثیر موضوع خود می‌پردازد. با وجود نقاط قوت فراوان کتاب، دغدغه‌ی ایزرائیل برای تأیید ایده‌ی «روشنفکری رادیکال»، که توسط بسیاری از مورخان مدرن متقدم مورد مناقشه قرار گرفته است، با اسپینوزا و پیروانش در مرکز آن، مانع از تولید یک زندگی‌نامه قابل مدیریت می‌شود. رد مارکسیسم توسط ایزرائیل، که به‌طور صریح در آثار دیگر بیان شده است، در این‌جا کم‌تر مسأله‌ساز است.

^{۱۷} Fischbach, 2014, p36.

^{۱۸} Macherey, 2011. See the preface to the second edition. See also Read, 2012.

^{۱۹} Marx, 2008, p32. For two different recent readings of Hegel's influence on Capital, see Callinicos, 2014, and Finelli, 2014

^{۲۰} Curley, 1985, pp420 and 417.

^{۲۱} See "Letter 64 to G H Schuller (29 July 1675)" in Curley, 2016, pp439, 284. On the very difficult subject of the infinite modes, see Gueroult, 1969, chapter 11.

^{۲۲} Curley, 1985, p482.

^{۲۳} Wolfson, 1934a, pviii. See, more generally, Wolfson, 1934a, chapter 1.

^{۲۴} Althusser, 2017, p271.

آلتوسر ممکن است این جمله‌ی لایب نیتس را اقتباس کرده باشد: «اکثر فیلسوفان کار خود را از موجودات آغاز می‌کنند؛ رنه دکارت از نفس شروع می‌کند؛ اسپینوزا از خدا». نقل شده در:

Gueroult, 1974, p8. Deleuze denies that "the Ethics 'begins' with God"—Deleuze, 1990, p337.

با وجود این، از آن‌جایی که بخش اول «اخلاق» «درباره‌ی خدا» نامیده می‌شود، این موضوع تا حدودی بی‌اهمیت به نظر می‌رسد. توسل استدلال مفصلی برای ماتریالیسم اسپینوزا ارائه کرد:

Tosel, 1994b, chapter 5

^{۲۵} Curley, 1985, p442.

²⁶ Hegel, 1963, pp280-282.

برای تشخیص نقد هگلی، رجوع کنید به

Gueroult, 1969, pp462-468; Melamed, 2012; and Hindrichs, 2012

²⁷ Hegel, 2018, p12.

²⁸ Curley, 1985, p584.

^{۲۹} این نقل قول از «رساله کوتاهی درباره خدا، انسان و سعادت او» گرفته شده است که در طول زندگی اسپینوزا منتشر نشده ماند:

Curley, 1985, p74

³⁰ Gueroult, 1969, p9.

³¹ Ilyenkov, 1977, pp53-54. On the strengths and weaknesses of Ikyenkov's reading of Spinoza, see Bowring, 2022.

^{۳۲} کامل‌ترین نمایش رابطه بین تلئولوژی هگل و نظریه‌ی نفی معین در کتاب روزن، ۱۹۸۲ ارائه شده است.

³³ Deleuze, 1990, especially chapter 1.

³⁴ Peden, 2014, p238. On Deleuze's interpretation of Spinoza, see Peden, 2014, chapters 6 and 7.

³⁵ 35 Gueroult, 1969, pp447-448.

این متن از یک نقد دقیق بر آنچه او «تفسیر ایده‌آلیستی، ذهنی‌گرایانه یا فرمالیستی صفات» می‌نامد، به عنوان چیزی نامعتبر استخراج شده است:

Gueroult, 1969, pp428-461

وولفسون یکی از مدافعان اصلی ذهنی‌گرایی صفات بود:

Wolfson, 1934a, pp142-157. See also Della Rocca, 2012, and Garrett, 2012

³⁶ Curley, 1985, p412

³⁷ Wolfson, 1934a, p129.

³⁸ 38 Marx and Engels, 2010, p323.

برای این مرجع از رولاند بوئر بسیار سپاسگزارم

³⁹ Curley 1985, p428.

درباره خدا به‌عنوان علت درون‌ماندگار مراجعه کنید به:

Wolfson, 1934a, pp319-328

بحث‌های اصلی آلتوسر درباره‌ی علیت ساختاری در این کتاب‌های التوسر است:

Althusser, 2015, chapter 9, and Althusser, 2020.

⁴⁰ From the Short Treatise—see Curley, 1985, p148.

⁴¹ Jameson, 1992, p82.

از جیسون رید برای توبیتی که توجه من را به این متن جلب کرد، متشکرم.

⁴² Callinicos, 2023.

به بحث من درباره تفاوت‌های ظریف این رویکرد به کلیت در کتاب کالینیکوس، ۲۰۱۲ مراجعه کنید.

⁴³ Marx, 1975, pp327 and 347. ۲۰۱

⁴⁴ Marx, 1976, p290.

⁴⁵ See especially Fischbach, 2014, chapter 7.

⁴⁶ Curley, 1985, p457.

⁴⁷ Lordon, 2014, p55. Compare “Frédéric Lordon, Marx et Spinoza: La Question de l’aliénation” in Fischbach, 2014.

⁴⁸ Curley, 1985, p492.

⁴⁹ Curley, 1985, p443

⁵⁰ Curley, 1985, p499.

⁵¹ Israel, 2023, p450.

⁵² Curley, 1985, p409.

⁵³ “Letter 58 to G H Schuler (October 1674)” in Curley, 2016, p429. Allen Wood argues that Spinoza’s position is incoherent—Wood, 2012.

Compare, however, the lucid exposition in Hampshire, 1951, chapter 4.

⁵⁴ Curley, 1985, p493.

⁵⁵ Curley, 1985, p525

⁵⁶ Marx, 1975, p326.

با کمال تعجب، فی‌شباح به این متن ارجاع نداده یا آن را مورد بحث قرار نداده است.

⁵⁷ Curley, 1985, pp556 and 587. See Wolfson, 1934b, chapter 19.

⁵⁸ Deleuze, 1988.

⁵⁹ Read, 2016, pp37-38.

⁶⁰ Sharp, 1998, p103.

⁶¹ See the Theological-Political Treatise in Curley, 1985, p289. On Spinoza’s political thought, see Negri, 1990; Balibar, 1998; Montag, 1999; and Malcolm, 1999. در هلند قرن ۱۷، برادران یوهان و پیتر دو لا کورت پیش از او از دموکراسی حمایت کردند. —see Israel 2023, pp482-483.

⁶² Israel, 2007, pxxx. See also Israel, 2001.

⁶³ Israel, 2023, p100.

⁶⁴ Israel, 2023, p300. See also, more generally, chapters 4, 9, and 10. Tosel, 1994, pp12 and 209.

⁶⁵ Israel, 2023, p467.

⁶⁶ Israel, 2023, p474 and chapter 30; Israel, 1998, chapter 31

ایزرائیل انگلستان دوران استوری‌شین را «یک پادشاهی مطلقه جاه طلب» توصیف می‌کند که به لحاظ ایدئولوژیکی با جمهوری هلند دشمن بود

—Israel, 2023, p493

⁶⁷ Israel, 2023, p506; see also chapters 19 and 23-28.

⁶⁸ Curley, 2016, p70.

⁶⁹ See the exploration of this dilemma in Hill, 1984. See also my review—Callinicos, 1984.

⁷⁰ Curley, 1985, p471.

⁷¹ Althusser, 1976, p136.

⁷² Israel, 2023, pp108 and 109.

⁷³ Israel, 2023, p947.

⁷⁴ Tosel, 1994a, pp12 and 209.

^{۷۵} لوردون خودش این موضوع را در تحلیل‌های خود از جنبش عظیم فرانسه علیه «اصلاحات» بازنشستگی نولیبرالی امانوئل مکرون، رئیس جمهور، نشان داده است - برای مثال، به لوردون، ۲۰۲۳ مراجعه کنید.

⁷⁶ Israel, 2023, p416.

⁷⁷ See, especially, Israel, 2023, chapters 13, 14, 16, 18 and 20.

⁷⁸ Curley 1985, p441.

در مورد استفاده‌ی اسپینوزا از روش هندسی و تأثیر هابز، مراجعه کنید به:

Gueroult, 1974, chapter 17.

⁷⁹ Raatikainen, 2013.

براندازی درخشان مدل استنتاجی ریاضیات که اسپینوزا را تحت تأثیر قرار داد، در کتاب لاکاتوش، ۱۹۷۶ یافت می‌شود. در مورد ریاضی‌سازی طبیعت در قرن هفدهم، به کتاب کوپر، ۱۹۶۶ مراجعه کنید.

⁸⁰ Marx and Engels, 2010, p511.

⁸¹ Wolfson, 1934a, p399.

⁸² For example, Gould, 1990.

⁸³ Vieira Martins, 2022, chapters 5 and 6.

⁸⁴ “Letter 50 to Jarig Jelles (2 June 1674)” in Curley, 2016, p405.

⁸⁵ Althusser, 2017, p275; Vieira Martins, 2022, p62.

^{۸۶} فیزیوکرات‌ها مکتبی از اقتصاد سیاسی در قرن‌های هفدهم و هجدهم بودند که با نظریه‌پردازان فرانسوی مانند فرانسوا کنه، مارکی دو میرابو و آن-روبرت ژاک تورگو مرتبط بودند.

⁸⁷ Negri, 1990, p7. For the economic backdrop, see Israel, 1989.

⁸⁸ Marx, 1973, p104.

⁸⁹ “Letter 17 to Pieter Balling (20 July 1664)” in Curley 1985, p353.

طبیعتاً، این نامه تلاش‌هایی برای تفسیر برانگیخته است

See, for example, Feuer, 1957; Montag, 1999, pp87-89; and Goetschel, 2016.

⁹⁰ Israel, 2023, p120.

⁹¹ Nadler, 2018, pp25-28 and chapter 3; Blackburn, 1997, chapters 4 and 5; Israel, 2023, pp165-170.

⁹² Israel, 2023, chapter 7.

⁹³ Althusser, 2017, p275.

برای بحث درباره چهار «قاره علمی»-یعنی ریاضیات، فیزیک، تاریخ و ناخودآگاه، نگاه کنید به:

Althusser, 2017, chapter 5.

-
- ⁹⁴ Althusser, 2017, p276.
- ⁹⁵ See the fundamental exploration in Cohen, 1978.
- ⁹⁶ Fischbach, 2014, p88. More generally, see Fischbach 2014, chapter 5.
- ⁹⁷ Marx and Engels, 1975, p82. Italics added.
- ⁹⁸ Curley, 1985, p607.
- ⁹⁹ Guerout, 1974, p610.
- ¹⁰⁰ Curley, 1985, p447.
- ¹⁰¹ Curley, 1985, p545.
- ¹⁰² “Letter 12 to Lodewijk Meyer (20 April 1663)” in Curley, 1985, p202. See Wolfson, 1934a, chapter 10; and Tosel, 1994, chapter 2.
- ¹⁰³ Hampshire, 1956, p129.
- ¹⁰⁴ Curley, 2016, p171.
- ¹⁰⁵ Deleuze, 1990, p212. Peden diagnoses Deleuze’s hostility to the very category of the possible — see Peden, 2014, chapter 7.
- ¹⁰⁶ Parts 1 and 2 of Descartes’ Principles of Philosophy; Curley, 1985, pp308 and 309.
- ¹⁰⁷ Curley, 1985, pp545-546.
- ¹⁰⁸ Curley, 2016, ppiv and 4, p126.
- ¹⁰⁹ Curley 1985, pp610-611.
- ترجمه‌ی اصلاح شده مطابق با تفسیر گرولت از گونه به عنوان «یک شکل، نظرگاه یا جنبه»
Guerout, 1974, p609.
- تلاش فیسباخ برای ریشه‌کن کردن تناقض در مارکس یادآور ضعف اسپینوزیسم تحت تأثیر دلوز نگری است که ارنستو لاکلائو تشخیص داده است:
- Laclau, 2004, as well as my discussion in Callinicos, 2006, pp146-151.
- ¹¹⁰ Tosel, 1994a, p50.
- ¹¹¹ Negri, 2004, p111.
- ¹¹² Hegel, 1975, p54.
- ¹¹³ Hegel, 2018, p461. See Callinicos, 1995, chapter 1.

منابع

- Althusser, Louis, 1976, *Essays in Self-Criticism* (New Left Books).
- Althusser, Louis, 2015 [1965], “The Object of Capital”, in Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Jacques Rancière and Pierre Macherey, *Reading Capital: The Complete Edition* (Verso).
- Althusser, Louis, 2017, *How to Be a Marxist in Philosophy* (Bloomsbury).

Althusser, Louis, 2020, "On Genesis", in *History and Imperialism, Writings 1963-1986* (Wiley).

Angus, Ian, 2016, *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System* (Monthly Review).

Balibar, Étienne, 1998, *Spinoza and Politics* (Verso).

Blackburn, Robin, 1997, *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern 1492-1800* (Verso).

Bowring, Bill, 2022, "Spinoza, Marx and Ilyenkov (Who Did Not Know Marx's Transcription of Spinoza)", *Studies in East European Thought*, volume 74, issue 3.

Burkett, Paul, 1999, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective* (Monthly Review).

Callinicos, Alex, 1984, "The Rule of the Saints: Christopher Hill and the English Revolution", *Socialist Worker Review* 69 (October), www.marxists.org/history/etol/writers/callinicos/1984/10/saints.html

Callinicos, Alex, 1995, *Theories and Narratives: Reflections on the Philosophy of History* (Polity).

Callinicos, Alex, 2006, *The Resources of Critique* (Polity).

Callinicos, Alex, 2012, "Daniel Bensaïd and the Broken Time of Politics", *International Socialism* 135 (summer), <http://isj.org.uk/daniel-bensaid-and-the-broken-time-of-politics>

Callinicos, Alex, 2014, *Deciphering Capital: Marx's Capital and Its Destiny* (Bookmarks).

Callinicos, Alex, 2023, *The New Age of Catastrophe* (Polity).

Cohen, G A, 1978, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Princeton University Press).

Curley, Edwin (ed), 1985, *The Collected Works of Spinoza: Volume 1* (Princeton University Press).

Curley, Edwin (ed), 2016, *The Collected Works of Spinoza: Volume 2* (Princeton University Press).

Davis, Mike, 1999, *The Ecology of Fear: Los Angeles and the Imagination of Disaster* (Metropolitan).

Davis, Mike, 2001, *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World* (Verso).

Deleuze, Gilles, 1988 [1970], *Spinoza: Practical Philosophy* (City Lights).

Deleuze, Gilles, 1990 [1968], *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (Zone).

Della Rocca, Michael, 2012, "Rationalism, Idealism, Monism, and Beyond", in Eckart Förster and Yitzhak Melamed (eds), *Spinoza and German Idealism* (Cambridge University Press).

Feuer, Lewis S, 1957, "The Dream of Benedict de Spinoza", *American Imago*, volume 14, issue 3.

Finelli, Roberto, 2014, *Un parricido compiuto: Il confronto finale di Marx con Hegel* (Jaca).

Fischbach, Franck, 2014, *La production des hommes: Marx avec Spinoza* (Vrin).

Förster, Eckart, and Yitzhak Melamed (eds), 2012, *Spinoza and German Idealism* (Cambridge University Press).

Foster, John Bellamy, 2001, *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (Monthly Review).

Foster, John Bellamy, 2020, *The Return of Nature: Socialism and Ecology* (Monthly Review).

Garrett, Don, 2012, "A Reply on Spinoza's Behalf", in Eckart Förster and Yitzhak Melamed (eds), *Spinoza and German Idealism* (Cambridge University Press).

Goetschel, Willi, 2016, "Spinoza's Dream", *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, volume 3, issue 1.

Gould, Steven Jay, 1990, *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History* (Hutchinson Radius).

Gueroult, Martial, 1969, *Spinoza, Tome I: Dieu (Ethique, I)* (Georg Olms).

Gueroult, Martial, 1974, *Spinoza, Tome II: L'Âme (Ethique, II)* (Georg Olms).

Hampshire, Stuart, 1951, *Spinoza* (Pelican).

Hegel, G W F, 1963, *Lectures on the History of Philosophy: Volume 3* (Routledge).

Hegel, G W F, 1975, *Lectures on the Philosophy of World History* (Cambridge University Press).

Hegel, G W F, 2018, *The Phenomenology of Spirit* (Cambridge University Press).

Hill, Christopher, 1976, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution* (Penguin).

Hill, Christopher, 1984, *The Experience of Defeat: Milton and Some Contemporaries* (Faber and Faber).

Hindrichs, Gunnar, 2012, "Two Models of Metaphysical Inferentialism: Spinoza and Hegel", in Eckart Förster and Yitzhak Melamed (eds), *Spinoza and German Idealism* (Cambridge University Press).

Ilyenkov, Evald, 1977 [1974], *Dialectical Logic, Essays on its History and Theory* (Progress), www.marxists.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm

Israel, Jonathan, 1989, *Dutch Primacy in World Trade 1585-1740* (Clarendon).

Israel, Jonathan, 1998, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall* (Clarendon).

Israel, Jonathan, 2001, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford University Press).

Israel, Jonathan, 2007, "Introduction", in Benedictus de Spinoza, *Theological-Political Treatise* (Cambridge University Press).

Israel, Jonathan, 2023, *Spinoza: Life and Legacy* (Oxford University Press).

Jameson, Fredric, 1992, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System* (Indiana University Press).

Koyré, Alexandre, 1966, *Études galiléennes* (Hermann).

Labriola, Antonio, 1964, *Saggi sul materialismo storico* (Editori Riuniti).

Laclau, Ernesto, 2004, "Can Immanence Explain Social Struggles?", in Jodi Dean and Paul Passavant (eds), *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* (Routledge).

Lakatos, Imre, 1976, *Proofs and Refutations: The Logic of Mathematic Discovery* (Cambridge University Press).

Liedman, Sven-Eric, 2023, *The Game of Contradictions: The Philosophy of Friedrich Engels and Nineteenth-Century Science* (Brill).

Lordon, Frédéric, 2014, *Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx on Desire* (Verso).

Lordon, Frédéric, 2023, "The French Uprising" (31 March), <https://newleftreview.org/sidecar/posts/the-french-uprising>

Macherey, Pierre, 2011 [1979], *Hegel or Spinoza* (University of Minnesota Press).

Malcolm, Noel, 1991, "Hobbes and Spinoza", in J H Burns (ed), *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700* (Cambridge University Press).

Marx, Karl, 1973, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (Penguin).

Marx, Karl, 1975, *Early Writings* (Penguin).

Marx, Karl, 1976 [1867], *Capital, Volume 1* (Penguin).

Marx, Karl, 2008, "Manuskripte zum zweiten Buch des 'Kapitals' 1868 bis 1881", in *Marx-Engels Gesamtausgabe: Zweite Abteilung (Das Kapital und Vorarbeiten)*, volume 11 (Akademie Verlag).

Marx, Karl, and Friedrich Engels, 1975, *Collected Works*, volume 5 (Progress).

Marx, Karl, and Friedrich Engels, 1983, *Collected Works*, volume 40 (Progress).

Marx, Karl, and Friedrich Engels, 2010, *Collected Works*, volume 45 (Progress).

Matysik, Tracie, 2022, *When Spinoza Met Marx: Experiments in Nonhumanist Activity* (University of Chicago Press).

Melamed, Yitzhak, 2012, "‘Omnis Determinatio Est Negatio’: Determination, Negation and Self-Negation in Spinoza, Kant and Hegel", in Eckart Förster and Yitzhak Melamed (eds), *Spinoza and German Idealism* (Cambridge University Press).

Montag, Warren, 1999, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries* (Verso).

Montag, Warren, 2013, *Althusser and His Contemporaries: Philosophy’s Perpetual War* (Duke University Press).

Moore, Jason, 2015, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital* (Verso).

Nadler, Steven, 2018, *Spinoza: A Life* (Cambridge University Press).

Negri, Antonio, 1990, *The Savage Anomaly: Power of Spinoza’s Metaphysics and Politics* (Minnesota University Press).

Negri, Antonio, 2004, "Democracy and Eternity in Spinoza", in Antonio Negri, Timothy Murphy, Michael Hardt, Ted Stoltze and Charles Wolfe (eds), *Subversive Spinoza* (Manchester University Press).

Peden, Knox, 2014, *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavallès to Deleuze* (Stanford University Press).

Plekhanov, Georgi, 1974, *The Development of the Monist View of History* (Progress).

Plekhanov, Georgi, 1976 [1898] "Bernstein and Materialism", in *Selected Philosophical Works: Volume 2* (Progress), www.marxists.org/archive/plekhanov/1898/07/bernsteinmat.html

Raatikainen, Panu, 2013, "Gödel’s Incompleteness Theorems", Stanford Encyclopaedia of Philosophy, <http://tinyurl.com/5csnanze>

Read, Jason, 2012, “‘Beginnings without Ends’, New APPS: Art, Politics, Philosophy, Science” (10 January), www.newappsblog.com/2012/01/jason-read-reviews-the-new-translation-of-pierre-macherey-hegel-or-spinoza.html

Read, Jason, 2016, *The Politics of Transindividuality* (Brill).

Rosen, Michael E, 1982, *Hegel's Dialectic and Its Criticism* (Cambridge University Press).

Saito, Kohei, 2017, *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature and the Unfinished Critique of Political Economy* (Monthly Review).

Sánchez Estop, Juan Domingo, 2022, *Althusser et Spinoza: Détours et retours* (Éditions de l'Université de Bruxelles).

Sharp, Andrew (ed), 1998, *The English Levellers* (Cambridge University Press).

Tosel, André, 1994a, “Le Marxisme au miroir de Spinoza”, in André Tosel, 1994, *Du matérialisme de Spinoza* (Éditions Kimé).

Tosel, André, 1994b, *Du matérialisme de Spinoza* (Éditions Kimé).

Tosel, André, 2008, “D'une radicalité à l'autre: Spinoza et Marx”, in *Spinoza ou l'autre (in)finitude* (L'Harmatton).

Vieira Martins, Mauricio, 2022, *Marx, Spinoza and Darwin: Materialism, Subjectivity and Critique of Religion* (Palgrave Macmillan).

Wolfson, Harry Austryn, 1934a, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning, Volume 1* (Harvard University Press).

Wolfson, Harry Austryn, 1934b, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning, Volume 2* (Harvard University Press).

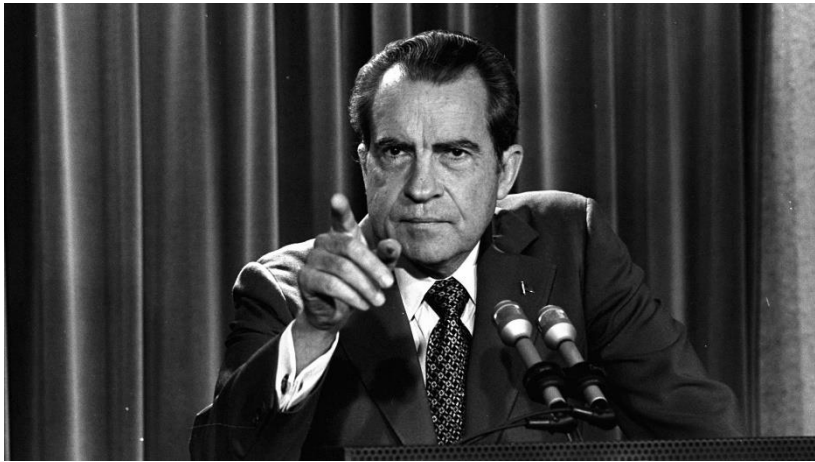
Wood, Allen, 2012, “Fichte and Freedom: The Spinozistic Background”, in Eckart Förster and Yitzhak Melamed (eds), *Spinoza and German Idealism* (Cambridge University Press).

مارکس / نیچه / فروید / نیکسون

کارل فریدمن



ترجمه‌ی هیمن رحیمی



مقدمه‌ی مترجم: در نگاه نخست، شاید قرار گرفتن نام نیکسون در کنار سه فیلسوف تاریخ‌ساز قدری عجیب به نظر برسد. و شاید این پرسش مطرح شود که حالا چرا نیکسون؟ در پاسخ باید گفت گفتمان دست‌راستی که نیکسون آن را نمایندگی می‌کرد، مهم‌تر از چیزی می‌نماید که در وهله‌ی نخست به نظر می‌رسد. نیکسون، که در زمانه‌ی حساسی سکاندار کاخ سفید بود، خود حاوی گفتمان‌ها و مباحثی است که در رقم دادن وضعیت کنونی جهانی بی‌تأثیر نیست. همزمانی با دهه‌های پرتلاطم شصت و هفتاد میلادی و همزمانی با جنبش‌های زنان، جنبش مدنی سیاه‌پوستان، جنبش جوانان متأثر از فضای پادفرهنگی دهه‌ی شصت و هفتاد و هیپی‌ها و همچنین جنگ ویتنام و فضای جنگ سرد از رویدادهای مهم دوران ریچارد نیکسون است. حوادث هیجان‌انگیز دوران او با پایان‌های غم‌انگیزی مثل دستور کودتای نظامی ۱۹۷۳ شیلی برای برهم زدن حکومت سوسیالیستی دموکراتیک شیلی هم همراه بود. گرچه می‌توان پایان جنگ ویتنام را هم جزء اقدامات مثبت نیکسون تلقی کرد، اما نباید بمباران وسیع کامبوج را هم که دستور آن از طرف نیکسون صادر کرد برای جنگ ویتنام نادیده گرفت.

اما چیزی که فریدمن به آن می‌پردازد، گفتمانی است که نیکسون مبدع آن بود و در این یادداشت به یاری مارکس، نیچه و فروید می‌خواهد آن را در روان‌شناسی اجتماعی و شخصیتی نیکسون واکاوی کند و آن هم «ابداع طبقه‌ی متوسط» است. بدل شدن طبقه‌ی متوسط به گفتمان مسلط در ساحت جهانی در دوره‌ی زمامداری نیکسون رخ داد و سوژه‌ی طبقه متوسط را چنان به گفتمان غالب دیکته کرد که جان پریسکات معاون نخست‌وزیر بریتانیا در سال ۱۹۷۷ از این حرف زد که «ما همه الان طبقه متوسطی هستیم». به هر حال طرح خود این گفتمان پیش‌فرض‌های طبقاتی خود را می‌طلبید که نیکسون دارای آن پیش‌فرض‌ها بود و آن هم تعلق وی بود به طبقه‌ی خرده‌بورژوازی. علاوه بر ماهیت خرده‌بورژوایی

نیکسون، فریدمن می‌خواهد به یاری مفهوم نیچه‌ای کینه‌توزی و مفهوم فرویدی آنال-اروتیک به واکاوی اجتماعی و فردی او بپردازد. به هر حال نیکسون نوع جدیدی از راست‌گرایی را رهبری می‌کرد که در زمانه‌ی خود امری بدیع بود، گرچه شاید اکنون با وجود سیاست‌مداران دیوانه‌ای مثل ترامپ، دیگر افرادی مثل نیکسون چندان به چشم هم نیابند. اما گذشته از هر چیزی، نیکسون تنها رئیس‌جمهور آمریکا هم بود که مجبور شد استعفا دهد و این مسئله هم بعضاً به اقداماتی برمی‌گردد که منتج از شخصیت شکل‌گرفته‌ی نیکسون در کودکی و جوانی است. به هر حال دوگانه‌ی کنونی ترامپ-هریس در انتخابات اخیر آمریکا خیلی می‌تواند شبیه دوگانه‌ی نیکسون-مک‌گاورن باشد که در آن گرچه کاندید دموکرات‌ها چندان چهره‌ی رادیکالی نمی‌نمود، اما نیکسون نوع جدیدی از محافظه‌کاری دست‌راستی را نمایندگی می‌کرد.

تصادفی نیست که سه متفکر برجسته- یعنی کارل مارکس، فریدریش نیچه و زیگموند فروید- در طول دو قرن گذشته مسئله‌ای را مطرح کرده‌اند که به‌طور مشترک از اصیل‌ترین و مهم‌ترین مشارکت‌ها در مفاهیم علوم انسانی به شمار می‌رود و سه مفهومی که از سوی این متفکران مطرح شده، برای درک اهمیت فرهنگی ریچارد نیکسون، قابل تأمل هستند: یعنی مفهوم مارکسیستی خرده بورژوازی، مفهوم نیچه‌ای کینه‌توزی و مفهوم فرویدی شخصیت آنال-اروتیک.^{۲۰۳} گرچه مارکس، نیچه و فروید، از جمله‌ی متفکران کلیدی در حوزه‌ی مطالعات فرهنگی قلمداد می‌شوند، اما آنچه که بیانگر همنشینی این سه‌گانه‌ی آلمانی با نیکسون است، محوریت خیلی متفاوت سی‌وهفتمین رئیس‌جمهور ایالات متحده‌ی آمریکا است: یعنی محوریت وی در فرهنگ آمریکایی. در هر صورت، درگیر کردن هر یک از این ایده‌های پیشگام در یک بستر خاص نیکسونی، برای تحلیل قدرت فرهنگی نیکسون ضروری است.

۱

درواقع، همان‌گونه که مارکسیم به‌صورت کلاسیک و سنتی طبقه‌ی خرده‌بورژوازی را تعریف می‌کند، این مسئله بستر را برای فهم نیکسون به‌عنوان عضوی از طبقه‌ی خرده‌بورژوا مهیا می‌کند. بر اثر ظهور بی‌سابقه‌ی یک طبقه‌ی بزرگ (یا شکاف طبقاتی) در میانه‌های قرن بیستم، ما با کارمندان حقوق‌بگیری روبرو شدیم که گرچه به‌وضوح سرمایه‌دار نبودند، اما در درک سنتی از ماجرا، کارگر مزدبگیر هم به حساب نمی‌آمدند. در چنین بستری، نظریه‌ی خرده‌بورژوازی ضرورتاً به مسئله‌ی پیچیده‌تری فرای ریشه‌های مارکسی خود تبدیل شد: یعنی همان چیزی که در یک فرهنگ واژگان «طبقه‌ی حرفه‌ای‌ها-مدیران» نام‌گذاری شده و در فرهنگ دیگری از آن به‌عنوان «طبقه‌ی خرده‌بورژوازی جدید» صحبت شده است. خرده‌بورژوازی از نظر خود مارکس، اساساً طوری بود که ما امروزه آن را در کلاسیک‌ترین حالت خرده‌بورژوازی در نظر می‌گیریم: یعنی مغازه‌دارهای کوچک. در این درک از ماجرا، خرده‌بورژوازی، همانند یک بورژوا است، یعنی صاحب‌کاری که نیروی کاری دیگران را مصرف می‌کند (اگرچه اغلب تنها خانواده‌ی نزدیک مرد - یا خیلی به‌ندرت، خانواده‌ی زن - را دربر می‌گیرد) و کسی است که تلاش می‌کند تا در فضایی تقریباً مشابه فضای تجاری که از سوی بورژوازی بزرگ یا «واقعی» اشغال شده، سودی به جیب بزند. اما مغازه‌دار در مقیاس خیلی ریزتری به نسبت سرمایه‌دار واقعی عمل می‌کند و همین تفاوت در درجه‌ی شدت کارش بدل به تفاوت در نوع کنش طبقاتی‌اش می‌شود. مارکس *نامنی* را به‌عنوان یکی از شاخصه‌های اولیه‌ی خرده‌بورژوازی شناسایی می‌کند، که همواره فردی است که در معرض تهدید ورشکستگی و پرولتاریایی شدن متعاقب آن قرار دارد - فرآیندی که امروزه در آمریکا، با افزایش ورشکستگی‌های شخصی و کسب‌وکارهای کوچک و به‌طور مشخص در سطح خرده‌فروشی با رشد مداوم فروشگاه‌های زنجیره‌ای و مجتمع‌ها، به‌وفور دیده می‌شود. اما همین روند پایه‌ای زمان خود مارکس، بعدها در دوران نیکسون به‌خوبی در جریان بود.

پیشینه‌ی بی‌واسطه‌ی نیکسون دقیقاً از میان همین طبقه‌ی خرده‌بورژوازی کلاسیک بود. پدر و مادرش فرانک و هانا نیکسون یک خواروبارفروشی کوچک داشتند

که به‌عنوان شغل دوم، بنزین هم می‌فروختند. با پیشروی کسب‌وکارهای کوچک در ویتیر، کالیفرنیا، کسب‌وکار خانوادگی نیکسون هم نسبتاً موفق عمل کرده و خانواده موفق شد از پرولتریزه‌شدن جلوگیری کند. ادعای نیکسون در سراسر زندگی سیاسی حرفه‌ای‌اش مبنی بر اینکه شخصاً فقر را تجربه کرده است - ادعایی که در طول رقابت دهه‌ی ۱۹۶۰ وی علیه جان کندی تحصیل‌کرده‌ی هاروارد و ثروتمند رایج شد - مانند خیلی از اظهارات عمومی او دروغ بود. به‌راستی، آنها دروغ‌هایی بودند که به نظر می‌رسید، ناشی از ناسپاسی زیاد وی نسبت به والدینش باشد، والدینی که هر دو به‌سختی کار می‌کردند و توانستند با سیر کردن شکم پسرشان، فقر را از خانواده دور نگه دارند. علاوه بر این، نیکسون که بخش بزرگی از دوران رشد و نموش در رکود بزرگ گذشت - او زمان فرار رسیدن سقوط وال‌استریت ۱۶ سال سن داشت - و فرصت واقعی در اختیار داشت تا فقر واقعی را درک کند. در دوران دبیرستان و سال‌های دانشگاهش، کشور مملو از ولگردها و افراد بی‌خانمان بود، و تعدادی از آنها هم با مراجعه به خانه‌ی نیکسون، از آنها طلب یاری می‌کردند (بیشتر به این خاطر که هانا نیکسون شخصی پارسا و دل‌رحم شناخته می‌شد و فرد مناسبی برای اهدای وعده‌ای غذا و خیرات به مستمندان بود). از این منظر که میلیون‌ها انسان مطلقاً فقیر آمریکایی در دوران رکود وجود داشت که - به معنای واقعی کلمه - واقعاً نمی‌دانستند کجا باید وعده‌ی غذایی بعدی‌شان را میل کنند، وضعیت مالی که ریچارد نیکسون در آن رشد کرد، [برای بیشتر مردم] خیلی رشک‌برانگیز بود.

در حال، نیکسون همان قدر که از زندگی فقیرانه به‌دور بود، دست‌کم از ثروتمندبودن فاصله داشت. تمام اعضای خانواده مجبور بودند ساعت‌های متمادی برای به‌سرانجام رساندن مغازه‌ی خواروبار فروشی مشغول به کار باشند. برای مثال، ریچارد جوان مجبور بود همراه پدرش برای خرید میوه و سبزیجات از مراکز عمده‌فروشی لس‌آنجلس قبل از سحر از خواب بیدار شود و به بیرون شهر برود. همیشه هم پول کم می‌آمد و به‌ندرت پیش می‌آمد که پول فراوان در دست‌وبال‌شان باشد. تجملات ضرورتاً دور از دسترس نبودند، اما بایستی برای تهیه‌ی آنها به‌دقت تأمین مالی می‌شد؛ و در مواردی هم دور از دسترس بودند. یکی از این موارد در سال ۱۹۳۰ و وقتی اتفاق افتاد

که نیکسون آماده‌ی ورود به کالج بود. او توانست به‌واسطه‌ی وضعیت ممتاز آکادمیک، بورسیه‌ی کامل برای دانشگاه هاروارد را به‌دست آورد و در یک سال عادی والدینش احتمالاً می‌توانستند از پس هزینه‌های سفر به کمبریج و مخارج زندگی پس از ورودش برآیند. نیکسون پس از آن می‌توانست معتبرترین مدرک تحصیلی در کشور را به‌دست آورد و احتمالاً دوران تحصیلی‌اش در دانشگاه هاروارد هم، اندکی هم‌پوشانی با جان کندی داشته باشد. با این حال، در واقعیت امر، خانواده در آن لحظه بار مخارج سنگین پزشکی برآمده از نظام درمانی خصوصی گران‌قیمتی بر دوش می‌کشید و مجبور بودند آن را خرج بیماری سل برادر بزرگ‌تر نیکسون، یعنی هارولد، کنند؛ و از این‌رو ریچارد مجبور بود در خانه بماند در کالج محلی ویتز به تحصیل بپردازد. در آن زمان مقاطع تحصیلات تکمیلی از هر نوعش عموماً تجملی محسوب می‌شد، و در سال‌های بعدی نیکسون ادعا کرده که برای هر رفتن به دانشگاه آنقدر هیچ‌ان زده بود که واقعاً برایش مهم نبود هاروارد باشد یا ویتز. خیلی از مفسران نیکسون معتقدند که ادعای نیکسون دروغی بیش نیست - چطور امکان دارد برای فردی باهوش، سخت‌کوش و جاه‌طلب این مسئله مهم نباشد؟ - اما البته اثبات چنین دروغی غیرممکن است و شاید خود نیکسون هم به این دروغ باور داشت.

سنت مارکسیستی از مدت‌ها قبل‌تر این مسئله را تشخیص داده که ایدئولوژی‌های اجتماعی که از طریق و درون موقعیت اقتصادی خرده‌بورژوازی خلق می‌شوند، می‌تواند مختلف باشد. مارکس خودش خرده‌بورژوازی را به‌عنوان یک طبقه‌ی سنتی تعریف کرده که مشخصه‌ی ذاتی‌اش متزلزل‌بودن آن است. تعداد کمی از مغازه‌داران ممکن است از طریق «بخت و اقبال» بتوانند به لایه‌های بالایی بورژوازی صعود کنند (عبارتی از هوراتیو آلگر)؛ اما قسمت اعظم آنها با این مسئله روبرو می‌شوند که کسب‌وکارشان رو به کساد رفته و به طبقه‌ی کارگر و کارگران مزدبگیر تنزل پیدا کنند. این موقعیت مچاله‌شدن بین دو طبقه‌ی متفاوت - که یک از آنها نمایانگر هدفی مشتاقانه اما غیرمحمتمل است و دیگری نمایانگر وحشت مطلق است - می‌تواند باعث ایجاد احساسات خصمانه در هر دو جهت شود؛ و مورد نیکسون هم چنین بود. این مسئله به اندازه‌ی کافی حقیقت دارد و سیاست‌گذاری اقتصادی واقعی دولت نیکسون از خیلی جهات،

لیبرال تر از هر رئیس جمهوری متعاقب قرن بیستمی بود (گرچه از خیلی منظرها این گفته بیشتر در مورد رئیس جمهورهای بعدی صدق می کند تا نیکسون). اما بدون جای هیچ شک و شبهه‌ای، احساسات شخصی نیکسون - و احساسات عمومی‌اش - نسبت به فقر با نفرت شدیدی همراه بود. برای نمونه، او هیچ کدام از اهداف ریاست جمهوری‌اش را به جدیت برچیدن کارزار جنگ علیه فقر لیندون جانسون، پیگیری نکرد. شاید اتفاقی نباشد که او مرتجع‌ترین عضو کابینه‌ی دولت خود را - یعنی هوارد فیلیپس - را برای رهبری این «جنگ» (به‌طور رسمی دفتر فرصت‌های اقتصادی را منصوب کرد) با کم تا بیش طراحی باز از خرابکاری آن، برگزید. پیامد کمتر سیاسی، اما شاید حتی شخصی‌تر و فاش‌کننده‌ی فرهنگی، با ظهور جانی کش^{۲۰۴} خواننده در کاخ سفید دوران صدارت نیکسون در آوریل ۱۹۷۰ اتفاق افتاد. نیکسون به‌طور عمومی آهنگ «کادیلاک رفاه^{۲۰۵}» را درخواست کرد که تصنیف کوچک کثیفی براساس این فانتری جناح راست است که نظام رفاهی به فقرای درون شهری امکان می‌دهد از تجملات زیاد لذت ببرند. وقتی کش در خواندن آهنگی که دیگران را علناً تحقیر می‌کند، تعلل کرد، اختلاف در محبوبیت عمومی بین یک موزیسین سبک کانتری و رئیس جمهوری ایالات متحده به‌طور گسترده به منظره‌ی دیدنی بدل شد.

با این حال نفرت نیکسون نسبت به فقرا به‌هیچ‌وجه با عشق خاصی نسبت به ثروتمندان همراه نبود. مثل همه‌ی رئیس‌جمهورهای آمریکا، مخصوصاً رئیس‌جمهورهای جمهوری‌خواه، صد البته که از منافع ثروتمندان مراقبت می‌کرد، گرچه کم‌تر از هر رئیس‌جمهور دیگری (از هر دو حزب) از زمان «انقلاب» (یا ضدانقلاب) ۱۹۸۰ ریگان و لخرجی می‌کرد. این مسئله هم که، شاید در پاسخ به تهدید (هرگز تحقق نیافته‌ی) فقر در جوانی‌اش باشد که موجب می‌شد، نیکسون در سراسر دوران سیاسی حرفه‌ای خود به‌شدت به دنبال ثروت شخصی از راه‌های قانونی و غیرقانونی باشد - با این حال، دست‌کم قبل از سال‌های حضورش در کاخ سفید، سعی در پنهان کردن این جنبه از حرفه‌اش در نگاه عموم داشت، آن‌هم چنان ماهرانه که تقریباً همه‌ی ناظران را فریب داد (حتی گری ویلس^{۲۰۶} که از تیزترین نیکسون‌شناسان است). این ماجرا تا تحقیق راهگشای آنتونی سامرز^{۲۰۷} در دهه‌ی ۱۹۹۰ پوشیده بود که دامنه‌ی

زیاده‌خواهی خارق‌العاده‌ی شخصی نیکسون در نهایت آشکار شد. با وجود این، به‌رغم این تمایل به بازنمایی منافع ثروتمندان و عطش شدیدش به اینکه ثروتمند شود، نگرش خود نیکسون برای ثروتمندشدن، در بهترین حالت دوسوگرایانه بود. او متأثر از یک اخلاق کاری خشمگینانه‌ی خرده‌بورژوازی بود- اغلب، مشخصاً در کاخ سفید، خیلی بیشتر از کاری که می‌کرد، تظاهر به کارکردن می‌کرد- و، با استثنای پوشیده‌ی کوچک و دقیقی (نظیر اشتیاق آگاهانه‌اش به شراب گران‌قیمت فرانسوی)، هرگز ذوق چندانی برای تجملات زیاد پیدا نکرد تا از سبک زندگی ثروتمندان و افراد مشهور پیروی کند. این مسئله جالب‌توجه است که هرچند شماری از مردان ثروتمند را برای مقامات عالی منصوب کرد، اما تعداد کمی از آنها بومی فرهنگ ثروتمندان بودند و تقریباً هیچ‌کدام از آنها کاملاً مرفه به دنیا نیامده بودند. برای مثال هنگامی که در سال ۱۹۶۹ کابینه‌ی اصلی‌اش را معرفی کرد، اعضای کابینه‌اش همه مثل خودش دارای پیشینه‌ی طبقه متوسطی یا از قشرهای پایین طبقه‌ی متوسط بودند.

همچنین این مسئله از این حکایت دارد که در عصری که این مسئله برای ثروتمندان، و مشخصاً ثروتمندان ارثی، خیلی نادر بود که وارد سیاست انتخاباتی شوند (دو رئیس‌جمهور روزولت، استثنای قابل‌توجهی بودند)، شمار خیره‌کننده‌ای از آنها به‌عنوان مخالف نیکسون قد علم کردند. جری وورهیس،^{۲۰۸} هلن گهگان داگلاس^{۲۰۹} و آدلی استونسون،^{۲۱۰} همه ثروتمندان مستقلی بودند، در حالی که جان کندی و نلسون راکلفر^{۲۱۱} از ثروتمندترین و قدرتمندترین خانواده‌های آمریکا آمده بودند؛ و مشخصاً در مورد استونسون و کندی، نیکسون سعی کرد که وضعیت تولد در شرایط خوب رقیبانش را به موضوع کمپین انتخاباتی‌اش تبدیل کند. گرچه تاکتیک او با وضعیت خاص پوپولیسیم سابقه‌دار آمریکایی مناسبت داشت، اما در مشاهدات هیچ روزنامه‌نگاری از مورد نیکسون، جای شکی برایشان نبود که او هم انگیزه‌هایی از احساسات کاملاً بی‌غل‌وغش حسادت و دلخوری در خود داشت. ماری کمپتون در قطعه‌ی معروف (و درخشانی) از عبارت‌پردازی، آنچه خیلی‌ها در مورد کمپین علیه کندی حس می‌کردند را خلاصه می‌کند: «نیکسون کمپین انتخاباتی سال ۱۹۶۰ را با بهره‌گیری از سرگردانی و بی‌اعتمادی موجود در انسان آمریکایی و التماس رأی به این بهانه به پایان برد که

وقتی پسر بچه بود، فقیرتر از آن بود که بتواند اسب کوتوله‌ای بخرد.» برعکس، از میان تمام مخالفان نیکسون، کسی که کم‌ترین مدرکی دال بر کینه‌ی شخصی نسبت به او نشان داد، بدون شک هوبرت همفری^{۲۱۲} در سال ۱۹۶۸ بود؛ و همفری از پیشینه‌ی خرده‌بورژوازی آمده بود که دقیقاً شبیه خود نیکسون بود. خانواده‌ی همفری، شبیه خانواده‌ی نیکسون که صاحب یک مغازه‌ی خواروبارفروشی کوچکی بودند، دارای داروخانه‌ی کوچکی بودند- چیزی که نیکسون خودش در طول سخنرانی‌اش (در حضور همفری) در سال ۱۹۶۸ در شام آل‌اسمیت در نیویورک به آن اشاره کرد.

فاصله‌ای که خرده‌بورژوا به‌طور خاص از مردم عادی، مخصوصاً فقر مطلق، و طبقه‌ی حاکم حس می‌کند، تنها پیامد ایدئولوژیکی موقعیت خرده‌بورژوازی به‌عنوان یک طبقه‌ی سنتی نیست. مارکس (مخصوصاً در هجدهم برومر لئوی بناپارت، یعنی مطالعه‌ی حیرت‌انگیز پیشگویانه و گسترده‌ی او در مورد سیاست فرانسه بین سال‌های ۱۸۴۸ و ۱۸۵۱) روی این نکته تأکید می‌کند که یکی از مهم‌ترین پیامدهای سیاسی نگرش خرده‌بورژوایی، قرار گرفتن او در «فراز» یا «ورای» جایگاه طبقاتی به‌طور کامل است. این واقعیت که خرده‌بورژوا نمی‌تواند با هیچ یک از توده‌ی تحت‌استثمار یا استثمارکنندگان دارا هویت‌یابی شود- و در واقع، اغلب به‌طور قطع از هر دو طبقه‌ی اصلی سرمایه‌داری احساس بیگانگی می‌کند- می‌تواند به این توهم منجر شود که موضع فرد خرده‌بورژوا، آلوده به منافع طبقاتی نشده است. بنابراین موضع خرده‌بورژوایی- از سوی خرده‌بورژوا- نمایانگر موضع «جهان‌شمول» بشریت به‌عنوان یک کل یا، شاید به‌کرات، بخش‌های غیرطبقاتی از بشریت، مثل ملت، است. البته اثرگذاری روی چنین جهان‌شمولی‌گرایی عموماً یک حربه‌ی انتخاباتی زیرکانه در هر نوع سیاست انتخاباتی است. از آن‌جایی که یک کاندیدا ضرورتاً می‌خواهد بیشترین رأی ممکن را از همه‌ی بخش‌های جامعه‌ی رأی‌دهنده گردآوری کند، چرا باید او این ریسک را برای برخی از رأی‌دهندگان به جان بخرد که آشکارا خود را با طبقه‌ی خاصی شناسایی کند؟ علاوه بر این، این تاکتیک مشخصاً با خطوط ایدئولوژیکی سیاست در آمریکا هماهنگ است، که در آن، دست‌کم پس از انقلاب ۱۹۱۷ روسیه، ذکر صریح طبقه‌ی اقتصادی اگر که مطلقاً تابو نبوده، دست‌کم نیمه‌تابو بوده است. بنابراین می‌توان گفت که

جهان‌شمول‌گرایی خرده‌بورژوازی نیکسون چیزی است که اندک مدافعانش، هنگام مواجهه با جنایات سنگین و تخطی‌گری از قانون نیکسون در طول ماجرای واترگیت^{۲۱۳} علیه آن استناد می‌کردند: «همه این کار را می‌کنند.» اما جذابیت خاص مورد ریچارد نیکسون در همین نکته است که، همان‌طور که خواهیم دید، او [آنها کسی است که] «این کار را انجام داد»، آن‌هم با دقت و شدتی که کم‌تر کسی نظیرش را دیده باشد.

اغلب چنین توصیه‌ای از نیکسون در پیروی به سیاست‌مداران جوان و مشتاق، نقل می‌شود: برای این‌که بتوانید نامزدی جمهوری‌خواهان را تضمین کنید، تاجایی که می‌توانید راست‌گراتر باشید و سپس سریعاً به سمت میانه برگردید تا بتوانید پیروز انتخابات عمومی شوید. این توصیه، در واقعیت امر، آن قدرها که انتظار می‌رود، قابل اجرا نیست. برای مثال، رونالد ریگان، که احتمالاً موفق‌ترین سیاست‌مدار جمهوری‌خواه در تاریخ حزب باشد، پس از پیروزی نامزدی ریاست‌جمهوری جمهوری‌خواهان در سال ۱۹۸۰، با هیچ سرعت قابل توجهی به سمت «میانه» برنگشت. اما خرد پدران‌هی نیکسون، به اختصار در شکل عمل‌گرایانه، یکی از انگیزه‌های تعیین‌کننده‌ی حرفه‌ی سیاسی او، این مسئله را به‌صورت قطره‌چکانی انجام داد: یعنی انگیزه برای اجتناب از «برجسپ‌های» سیاسی ماهوی (طبقه یا چیزی مثل آن) و عزم راسخ برای حمایت از بکرترین جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی.

برای مثال، از همان آغاز دوران حرفه‌اش در کنگره، نیکسون به‌صورت کاملاً عامدانه از هویت‌یابی با هیچ‌یک از جمهوری‌خواه‌های لیبرال تا میانه‌رو (و عمدتاً در ساحل شرقی) که از خیلی از اصلاحات اقتصادی اساسی نیو دیل حمایت می‌کردند، یا دست‌کم آن را می‌پذیرفتند، اجتناب کرد، یا همین کار را با گارد قدیمی^{۲۱۴} جمهوری‌خواه‌ها به رهبری رابرت تفت^{۲۱۵} انجام داد که اقتصاد بوربونی^{۲۱۶} آن توسط بری گلدواتر^{۲۱۷} و بعداً توسط ریگانی‌ها^{۲۱۸} به ارث رسید. نیکسون با هر دو جناح روابط عمومی خوبی داشت. در سال ۱۹۵۲، او به‌عنوان معاون آیزنهاور انتخاب شد، زیرا او به اندازه‌ی کافی راست افراطی بود که می‌توانست توازن ایدئولوژیکی (هم جغرافیایی و هم سنی) را برای آیزنهاور لیبرال‌تر فراهم کند: و هنوزهم آنقدر راست افراطی نبود که زوج آیزنهاور-نیکسون ذاتاً ناموجه به نظر برسند. در رقابت درون حزبی نامزد ریاست‌جمهوری

جمهوری خواه‌ها سال ۱۹۶۴، او تقریباً در میان جمهوری خواهان برجسته‌ی ملی تنها ایستاد و توانست از جنبش گلدواتر و مخالفان آن دور بماند (آیک بی طرفی رسمی خود را حفظ کرد، اما بطور گسترده اعتقاد بر این بود که با اردوگاه ضد گلدواتر همدردی می‌کند - یک باور کاملاً قابل قبول، زیرا نفرت عمیق از ریاست جمهوری آیزنهاور در میان گلدواتریت‌های دواآتشه، مسئله‌ای جهان شمول بود). در طول کمپین انتخاباتی سال ۱۹۶۸، نیکسون به طرز ماهرانه‌ای، خود را به عنوان بدیل «میان‌رو» هر دوی هومفری بیش از حد لیبرال و جرج والاس آشکارا مرتجع معرفی کرد. شعارهای انتخاباتی که برای آن سال انتخاب کرد (و باز هم برای چهار سال بعدش) تا حدی رویکرد جهان شمول گرایانه داشت که تقریباً فاقد محتوا بود: «نیکسون تک است»، «نیکسون همین حالا» و (در سال ۱۹۷۲) «چهار سال بیشتر!».

اشتباه است که این حرکات را صرفاً به عنوان پیشامدهای تاکتیکی آنی ببینیم، گرچه هر یک از آنها از نظر تاکتیکی زیرکانه و مؤثر بودند؛ و تا حدودی تقلیل گرایانه خواهد بود که عامیت نیکسونی را صرفاً براساس «قرائت» جایگاه خرده بورژوازی کلاسیکی تلقی کنیم که نیکسون در آن بزرگ شده، گرچه جای کم تر شکی است که خاستگاه اجتماعی-اقتصادی نیکسون، اثری عمیق و دائمی روی هر کاری که انجام می‌داده، بر جای گذاشته است. حتی مهم تر از آن، در این جا برخی از مهم ترین منابع قدرت فرهنگی نیکسون، و برخی از قوی ترین قرابت‌ها بین نیکسون و کشوری که برای حکمرانی آن برخاسته، مورد بحث قرار است.

[مسئله‌ی طبقاتی نیکسون آنجا می‌تواند مهم تر شود] که می‌توان آمریکا را در مجموع تقریباً یک کشور خرده بورژوا در نظر گرفت. گذشته از اینها، آمریکا کشوری است که گذشته‌ای فتودالی ندارد و از این رو هیچ کنوانسیون واقعاً اشرافی در این کشور برقرار نیست؛ و همچنین کشوری است که در میان تمام کشورهای جهان صنعتی (احتمالاً به استثنای ژاپن)، دارای ضعیف ترین سنت‌های همبستگی سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر است. اغلب در اروپا از «مغازه‌دار» به عنوان اصطلاحی برای ناسزا استفاده شده است - مانند زمانی که ناپلئون بریتانیا را به عنوان «ملت مغازه داران» مورد تمسخر قرار داد - اما «سوداگر کوچک» در ایدئولوژی هژمونیک ایالات متحده، به طور کلی

مترادف آدم شریف، با صمیمانه‌ترین و با فضیلت‌ترین آمریکایی از هر نوعش، همراه است. نه از قضای روزگار، آمریکا همیشه یک کشور جهان‌شمول‌گرا بوده است. آمریکا که برای اکثر مقاصد ایدئولوژیک، بیشتر توسط پیوریتن‌های طبقه‌ی متوسطی تأسیس شده که بر روی صخره‌ی پلیموث [محل ورود اولین مهاجران به آمریکا] فرود آمدند، تا برده‌داران نجیب ویرجینیا؛ در شاخص‌ترین ویژگی‌های خود، همیشه خود را از لحاظ اخلاقی استثنایی می‌دانست. به‌عنوان آخرین و بهترین امیدهای نوع بشر، در سخنان پرطنین لینکلن. در واقع، تمایز قائل شدن، در شرایط نیکسونی یا هر زمینه‌ی آمریکایی دیگری، بین یک جهان‌شمول‌گرایی خرده‌بورژوازی که حقیقتاً جهان‌شمول است، و خود را به‌عنوان یک کل خطاب به بشریت می‌داند، و جهانی درهم‌تنیده با محدودیت‌های ملیت و ناسیونالیسم، طرح این پرسش به شیوه‌ای بالقوه گمراه‌کننده است. زیرا تمام هدف استثنانگرایی آمریکایی این است که هرگونه تمایز بین منافع ایالات متحده و کل نژاد بشر را پاک کند. شاید وودرو ویلسون^{۲۱۹} برجسته‌ترین ایدئولوگ تاریخی در همین زمینه باشد. در پایان جنگ جهانی اول، او با اصرار روی این که کشورش هیچ‌گونه منافع ملی به معنایی که کشورهای اروپایی صراحتاً ادعا می‌کردند، ندارد، به مردم در همه‌جا الهام می‌داد یا آنها را وحشت‌زده می‌کرد و در عوض می‌گفت تنها چیزی که آمریکا می‌خواهد این است که بهترین‌ها را برای همه به ارمغان آورد. و نام‌بردن از هر رهبر سیاسی آمریکایی بزرگ دیگری که کاملاً از چنین جهان‌شمول‌گرایی اخلاق‌گرایانه جان سالم به‌در برده باشند، دشوار خواهد بود. رئیس‌جمهور جورج دبلیو. بوش یک آمریکایی نمونه‌وار بود- و کاملاً نیکسونی- آن‌هم وقتی که پس از حمله‌ی مرگبار سازمان القاعده به کشورش، با اعلام جنگ نه به خود القاعده، بلکه به‌صورت انتزاعی به «ترور» پاسخ داد و موقعیت آمریکا را با جایگاه بشریت همسان کرد.

همان‌طور که فکر کنم گری ویلسون نخستین کسی بود که متوجه این قضیه شد، از میان رئیس‌جمهورهای قرن بیستم، این ویلسون بود که به‌رغم دموکرات بودن، رئیس‌جمهوری بود که نیکسون بیش از همه به او احترام می‌گذاشت. زیرا نیکسون فراتر از جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی خرده‌بورژوازی‌اش، به‌هیچ‌وجه خودش را با کشورش یکی نمی‌دانست. این ویژگی از طریق دوری‌گزینی ماهران‌اش برای تعریف «برچسپ‌های»

سیاسی، تخصصش برای گردش حول جناح‌های سیاسی مخالف و همچنین با طراحی خاص تر ویلسونی برای انجام «کارهای بزرگ» در صحنه‌ی جهان دیده می‌شود- برای مثال پایان دادن به دخالت آمریکا در جنگ ویتنام، و درهم‌شکستن اتحاد چین و شوروی از طریق تنش‌زدایی با هر دوی چین و شوروی. اما اخلاق‌گرایی نیکسونی شاید بتواند- در شکل ناب‌تر آن- حتی در مطالعه‌ی بقایای ادبی‌اش، بهتر فهمیده شود. او هشت کتاب نوشت که به استثنای *شش بحران*^{۲۲۰} که در پی شکستش در سال ۱۹۶۰ نوشته شده، همه‌ی آنها متعاقب فروپاشی دوران ریاست‌جمهوری‌اش نوشته شده‌اند. این مجلدات- که مطمئناً همه‌ی آنها با کمک ادبی گسترده ساخته و پرداخته شده، اما لحن همیشگی نیکسون را می‌رسانند- یکی از به‌یادماندنی‌ترین اظهارات اخلاق‌گرایی خرده‌بورژوایی آمریکایی را از زمان *زندگی‌نامه نویسی* بنجامین فرانکلین فراهم می‌کنند. این مسئله بیشتر در مورد کتاب *خاطرات ریچارد نیکسون*^{۲۲۱} صادق است که با اختلاف طولانی‌ترین و جذاب‌ترین کتابش محسوب می‌شود و بلافاصله پس از سال‌های حضورش در کاخ سفید نوشته شده است. در این مجلد و سایر اثرهایش، نیکسون پرتوی ثابتی از خودش ترسیم می‌کند که با انگیزه‌هایی نه تنها همواره مشروع یا حتی تحسین‌برانگیز هستند، بلکه شخصیتی قهرمانانه و حتی سرشار از خودگذشتگی پرهیزکارانه از خود به نمایش می‌گذارد.

جای تعجب ندارد که مضمون جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی قهرمانانه مخصوصاً در بحث‌های مربوط به عقده‌ی محوری خودش و در کمپین سال ۱۹۶۰ علیه کندی برجسته شده‌است. برای مثال، به‌کار بردن مسئله‌ی مذهب که یکی از بحث‌برانگیزترین مباحث آن سال است و کندی با موفقیت در تلاش بود تا نخستین رئیس‌جمهور کاتولیک رومی باشد. نیکسون در واقع زیرکانه از تعصب ضدکاتولیکی مردم در طول کمپین انتخاباتی بهره‌برداری کرد و این کار را تنها به‌واسطه‌ی چیزهایی مثل نویسنده‌ی پرفروش و روحانی پروتستانی مثل نورمن وینسنت پایل، که دوست خانوادگی نیکسون بود، انجام داد، بلکه به‌شیوه‌ی مستقیم‌تری به این کار مبادرت کرد: بارها به مخاطبان یادآوری می‌کرد که کندی کاتولیک است و سپس با تقوا اضافه می‌کرد که این واقعیت نباید یک مسئله‌ی سیاسی تلقی شود. اما نیکسون عاقل‌تر از آن بود که خود را با

ضدکاتولیسیسم بشناساند. چنین حرکتی برای خیلی از جمهوری خواهان لیبرال پروتستان معمولاً کار اهانت‌آمیزی تلقی می‌شد و حتی متعاقباً، احتمالاً واکنش شدیدی در میان رأی‌دهندگان کاتولیک ایجاد می‌کرد- که در واقعیت امر، تعداد آرای کندی نسبتاً بالاتر از آن چیزی برد که انتظار می‌رفت یک دموکرات پروتستان در آن سال چنین رأیی به‌دست آورد.

به‌هرحال، وقتی که به روایت خود نیکسون از مسئله رجوع می‌کنیم (عمدتاً در شش بحران)، نه تنها به انکار صریح ضدکاتولیک‌گرایی که موضوع بحث هر سیاست‌مداری است، برخورد نمی‌کنیم، بلکه با ادعای عجیب‌وغریبی از یک جنگ صلیبی مقید به اصول اخلاقی علیه تعصبات ضدصلیبی روبرو می‌شویم که در نتیجه‌ی آن نگرانی اصلی نیکسون در سال ۱۹۶۰ حتی مهم‌تر از پیروزی او برای رسیدن به کاخ سفید جلوه می‌کند. او با حالتی موقرانه ادعا می‌کند «من احساس مسئولیت می‌کردم که سرپوشی روی دیگ جوشان ضدکاتولیک‌گری خشمگین بگذارم». نیکسون اصرار دارد که این هدف بزرگ او را وادار به امتناع از مزیت‌های سیاسی شخصی کرد، مثل زمانی که تأیید عمومی بالقوه‌ی ارزشمند دوستش بیلی گراهام را رد کرد- نه البته به این خاطر که گراهام خودش را بر پایه‌ی مخالفت با کاتولیک تعریف کرده‌بود، بلکه از این رو که همچنان که نیکسون توضیح می‌دهد، برخی از افراد به هیچ عنوان تصور نمی‌کردند که مهر تأیید یک روحانی پروتستان برای کاندیدای پروتستان علیه یک کاندیدای کاتولیک می‌بایست انگیزه‌های مذهبی داشته باشد. نیکسون به ما فهماند که یک صبر قدیس‌گونه که چنین از خودگذشتی اصیلی می‌طلبد، بالاخص با توجه به این واقعیت که - همانطور که ادعا می‌کند- نیروهای کندی خودشان هم با توسل به دلایل فرقه‌ای از هم‌مذهبان سناتور و هم با به چالش کشیدن رأی‌دهندگان پروتستان برای «اثبات» مدارایشان با حمایت از یک نامزد کاتولیک، از این موضوع سوءاستفاده کردند. اما نیکسون حاضر به تلافی کردن نشد، حتی به‌رغم این که خیلی از دوستان و حامیان کاتولیکش با تشویق وی به این کار، از این مسئله اطمینان داشت.

نیکسون به‌عنوان یک الگوی اخلاقی جهان‌شمول؟ حتی پیش از ماجرای واترگیت، اغلب از سوی مخالفان نیکسون، پرتره‌ای از او به‌عنوان مردی با اخلاقیات پست ترسیم

می‌شد- اراذل، مردی با ظاهر ناآراسته، فروشنده‌ی ماشین دست‌دوم مکار، ساکن منجلا ب کاریکاتورهای تحریریه‌ی هربلاک- و پس از ماجرای واترگیت، این دید از او به بخش برجسته و پاک‌نشدنی از وجهه‌ی عمومی او تبدیل شد. لذا ما اغلب فراموش می‌کنیم که نیکسون با جلوه‌های خودش چیزی بیش از یک قهرمان اخلاقی نبود: و نه فقط از طریق جلوه‌های شخصی خودش. حق‌به‌جانب‌بودن خرده‌بورژوازی نیکسون به شدت در [نگرش] خرده‌بورژوازی اخلاق‌گرایی آمریکایی تأثیرگذار بود؛ آمریکایی که بیشتر کشور کاتن ماذر^{۲۲۲} و جاناتان ادواردز^{۲۲۳} بود تا مارک توین^{۲۲۴} و اچ. ال. منکن.^{۲۲۵} اما با ردیابی، به روش مارکسیستی، برخی از رابطه‌های نسبی بین امر اجتماعی- اقتصادی و امر اخلاقی، ما باید بتوانیم مقوله‌ی اخلاقی را به‌طور گسترده‌تر بررسی کنیم. در این‌جا ابزارهای فکری ضروری کم‌تر از طریق مارکس عرضه شده، اما برای توضیح بیشتر، در ادامه به سراغ متفکر بزرگ‌ترین و افراطی‌ترین نقدهای اخلاقی (و قهرمان فکری اصلی منکن) یعنی فریدریش نیچه می‌رویم.

۲

یکی از وظایف فلسفی اصلی که نیچه برای خود تعریف کرد، برچیدن بنیان اخلاق یکتاپرستی بود: اخلاقیاتی که ریشه‌اش را می‌توان در قانون موسایی یهودی‌ها و اخلاق سقراطی-افلاطونی ردیابی کرد و مهم‌ترین و فاجعه‌بارترین مورد آن را می‌توان در مسیحیت دید، مسیحیتی که همواره برای نیچه جزو منفورترین و بیزارکننده‌ترین نظام‌های باوری تلقی می‌شد. در فهرست واژگان نیچه چنین اخلاقی، «اخلاق بردگان» نامیده می‌شود، چراکه روی ارزش‌های ازخودگذشتگی و ریاضت‌کشی بنا شده که درخور اعضای طبقه‌ی بردگان است. اما از نظر نیچه، این ارزش‌ها ماهیتاً پست بوده و زمانی که آزادانه انتخاب شوند، پست‌تر می‌گردد. زیرا چنین انتخابی، انتخاب «آزادانه‌ی» عدم آزادی است. اخلاقی حقیقتاً آزاد و قهرمانانه- اخلاقی که شایسته‌ی یک ابرمرد است، یعنی مردی که در قامت معنوی و فکری، سرمشق محسوب می‌شود- با بسط بی- قیدوشرط قدرت‌های فرد، با تکامل به سوی به‌بیشینه‌رساندن توان، طراوت، زیبایی، سلامتی، لذت و شادمانی به‌عنوان ارزش عالی میسر می‌شود. زهد مسیحایی نه تنها راه

خود را از همه‌ی ویژگی‌های ایجابی جدا می‌کند، بلکه زیر نام اخلاق خوب بودن، علیه آنها اعلام جنگ می‌کند. در بحث نیچه، فرد مسیحی خوب را تنها در یک حالت سلبی و به‌عنوان سرکوب ارضای نیازهای غریزی و فکری و انتخاب واقعیت زشتی و دلسردی از زیبایی و رضایت تصور می‌کند- و همه‌ی این موارد به‌خاطر محروم کردن خود و ریاضت‌کشی است. این مسئله کینه‌توزی (*ressentiment*) است. اصطلاحی فرانسوی که نیچه بکار می‌برد (تقریباً بدون هیچ معادل آلمانی) هم‌ریشه و با واژه‌ی انگلیسی "resentment"، اما دست‌کم در استفاده‌ی خود نیچه از این اصطلاح، کاربرد گسترده‌تر و نظام‌مندتری از آن بکار می‌رود. کینه‌توزی صرف یک احساس شخصی تصادفی نیست، بلکه کل نظام ارزشی (فاسدی) است که براساس خوبی‌های اخلاقی روی تحقیر مداوم تمام چیزهایی که حقیقتاً خوب هستند، برای ارگانسیم انسانی بنا شده‌است- به یک معنا، خوب/ از منظر بیولوژیکی- (که این مسئله را برجسته می‌کند که «نفس‌کشی»^{۲۲۶} جسم- به معنای واقعی کلمه، مبادرت به مرگ جسم- در عمل فرد مسیحی [کاری نیک] فرض می‌شود). نیچه در دفترچه‌ی یادداشتش می‌نویسد: «شاید تا به حال هرگز ایدئولوژی خطرناک‌تری، یک شیطنت بزرگ‌تر در روان‌شناختی، از این اراده به خیر وجود نداشته‌باشد: کسی دافعه‌ترین نوعش را پرورش داده، مرد غیرآزاد، خشکه‌مذهبی؛^{۲۲۷} کسی به ما آموخته که تنها به‌عنوان یک خشکه‌مذهب می‌توان در راه راستین خدا بودن قرار گرفت، راه خدا، تنها از مسیر خشکه‌مذهبی می‌گذرد.»

این اظهارنظر در مورد خشکه‌مذهبی ذاتی اراده به خیر، به یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های کینه‌توزی، یعنی تکبر مفرط آن اشاره می‌کند. البته ظاهراً اخلاق‌گرا، و با تأکید بیشتر، اخلاق‌گرایان مسیحی، موضع فروتنی را حفظ می‌کنند: و بی‌لیاقتی که او به خود نسبت می‌دهد، با مجازات‌ها و محرومیت‌هایی که خود اخلاق‌گرا معمولاً در اعمال زاهدانه در معرض آن قرار می‌گیرد، مطابقت دارد. اما نیچه اصرار دارد که چنین فروتنی کاملاً فریبنده است. زیرا براساس نفرت ناب بنا شده‌است: نفرت از همه‌ی چیزهایی که واقعاً آزاد و اصیل هستند - طراوت، قدرت، زیبایی، و غیره- و در نتیجه، نفرت از کسانی که صادقانه و شادمانه چنین ارزش‌های مثبتی را دنبال می‌کنند. خشکه‌مذهبی

متکبران‌های کینه‌توزی دقیقاً پشت همین افترازدن و بدنام کردن صفات و اشخاصی نهفته است که اصالتاً خوب هستند و می‌خواهند برمبنای چنین نفی‌هایی، تصور بدیل زیانباری از خیر بنا کنند. به این ترتیب، کینه‌توزی نه تنها در جوهر مبتنی بر ضعف است، بلکه ضعف *ناصادقانه‌ای* هم هست، وضعی که به طور نظام‌مند ماهیت آن را جعل می‌کند. زیرا کینه‌توزی منجر به وسواس نسبت به قدرتی می‌شود که آن را انکار می‌کند و به پافشاری ریاکارانه‌ای منجر می‌شود مبنی بر اینکه فرد از طریق راه منفی ریاضت-کشی، شکل برتری از قدرت را پیدا می‌کند. مرد (یا زن) کینه‌ورز خود را تحقیر می‌کند تا اطمینان حاصل کند که به شیوه‌ی مضمّن‌کننده‌ی قدیس مسیحی، به عنوان یک خودکم‌بین، تمجید می‌شود.

نظریه‌ی کینه‌توزی نیچه، به‌رغم ظرافت بی‌نظیر نوشته‌هایش، تنها توانسته افراد نسبتاً کمی را متقاعد کند که این نظریه را به کل و بی‌قیدوشرط بپذیرند. قطع به یقین هیچ یک از گرایش‌های سیاسی چپ نمی‌تواند موضع کاملاً همدلانه‌ای با نیچه داشته باشند، زیرا گرچه نیچه به‌صورت «رادیکال» به معنای ریشه‌شناختی پدیده‌ها، در پی ریشه‌یابی مسائل است، در عین حال می‌تواند کاملاً و به‌صورت سرسختانه، نوعی متفکر/رتجاعی در میان متفکران اصلی محسوب شود. او جریان‌های سیاسی مترقی اصلی زمان و مکان خودش - به‌ویژه‌ی جنبش‌های کارگری و فمینیستی - را صرفاً برمبنای جوانه‌زدن کینه‌توزی می‌دید که روی حسادت و افترازدن به چیزی بنا شده که از دسترس کارگران یا زنان خارج است (اما این مسئله به این معنا نیست که کوچک‌ترین تحسینی برای سرمایه‌داران یا پدرسالاران زمان خود قایل شود). از نظر نیچه، نقد جامعه از سوی رادیکال‌های سیاسی تقلیدی از نفرت مسیحیت از ارزش‌های دنیوی بود و درست مثل اخلاق‌گرایی زاهدانه تحقیرآمیز بود. اما شاید بتوان بینش‌های فلسفی و روان‌شناختی نیچه را از نتایج سیاسی خاصی که از آنها گرفت، جدا کرد. به‌رغم مخالفت قرص و محکم نیچه با ارزش‌های سوسیالیستی و دموکراتیک مورد حمایت مارکس، به نظر من تحلیل اساساً مارکسیستی‌مان از اخلاق‌گرایی خرده‌بورژوازی نیکسون را می‌توان با نقد اخلاقی نیچه‌ای عمیق‌تر کرد. برای این منظور من حالا به سخنرانی چپ‌کرز^{۲۲۸} برمی‌گردم که شاهکاری از کینه‌توزی است.

گرچه در واقع بخش اعظم سخنرانی را مسائل احساساتی در بر نگرفته بود که چنان‌که مشهور است نیکسون در آن به کت همسر و یا سگ بچه‌هایش اشاره کرد، اما نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که این ارجاعات می‌توانند به یادماندنی‌ترین بخش سخنرانی نیکسون تلقی شوند، یا این‌که سگ پاکوتاه پشمالویی مثل چیکرز بدل به مشهورترین حیوان خانگی در تاریخ سیاسی آمریکا شد. زیرا با چنین طراوتی بود که نیکسون پویایش اخلاقی قانونی سخنرانی را به‌عنوان موردی از خوار شمردن خود به یادماندنی ساخت.

نزدیک شروع سخنرانی، نیکسون از اعتبارنامه‌اش به‌عنوان یک مورد اخلاقی از خودگذشتگی سخن گفت، برای مثال با اشاره به این فضیلت اخلاقی خارق‌العاده که در واقع همسرش، برخلاف بسیاری از همسران سیاستمداران دیگر (از جمله، محتاطانه به همسر سناتور جان اسپارکمن،^{۲۲۹} نامزد دموکرات برای معاون رئیس‌جمهوری، اشاره کرد) در فهرست حقوق و دستمزد دفترش قرار ندارد. او توضیح داد، «پی‌بردم که تندنویسان و منشی‌های شایسته‌ی زیادی در واشنگتن وجود دارند که به این کار نیازمندند، برای همین احساس کردم که کار درستی نیست که همسرم را در فهرست حقوقی جای دهم»- انگار نه انگار که در راه‌اندازی دفترش، اولین فکر و ذکرش، امور مالی خانواده یا حتی کارآمدی دفترش بود (زیرا به‌طور گذرا اشاره کرد که پت نیکسون «یک تندنویس خارق‌العاده» بود)، یا این‌که به مسئولیتش به‌عنوان یک نوع آژانس کاریابی یک نفره برای کارمندان دفتری شایسته‌ی پایتخت اشاره کند. برای داغ کردن بحث، پیشنهادی مالی‌اش را شرح داد (مدعی شد که این کار برای یک سیاستمدار آمریکایی بی‌سابقه است). او گفت: «هرچیزی که به‌دست آورده‌ام، هرچیزی که خرج کرده‌ام، هر چیزی که بدهکارم» «باید از همان دوران کودکی شروع به کار می‌کردم»؛ و او شروع کرد به توضیح دادن کارش در مغازه‌ی خواروبار فروشی نیکسون و عایدی و مخارج خود را با جزئیات طاقت‌فرسایی روایت کرد. (گرچه حسابداران حرفه‌ای خاطر نشان کردند که این کم‌تر از چیزی که به نظر می‌رسد حامل حقیقت بود)، و به‌طور مداوم بر امساک و صرفه‌جویی تأکید می‌کرد و این‌که در زندگی‌اش چقدر بی‌پول

بوده‌است. او اعتراف کرد یا بهتر بگوییم لاف زد که «پول چندان زیادی هم در دست‌وبالم نبود».

هانا نیکسون با نگاه کردن سخنرانی پسرش در تلویزیون، وقتی پسرش بارها و بارها به نقض حریم خصوصی‌اش می‌پرداخت، به شدت احساس درد می‌کرد- زنی که آنقدر خلوت برایش مهم بود که هرچند دعا و نیایش فعالیت اصلی زندگی‌اش بود، اما هرگز در جلوی سایر اعضای خانواده‌اش به نیایش نمی‌پرداخت. اما، پس از سپری شدن مدت کوتاهی از سخنرانی با حالت عصبی اولیه، ریچارد نیکسون در ادامه (با توجه به ظاهر و همچنین روایت‌های بعدی خودش) لحظات فوق‌العاده‌ای را سپری کرد- و با ادامه‌ی سخنرانی این وضعیت بهتر هم شد. نه این که دیگر از وضعیت مادی نازل و حتی محروم‌ش سخنی به میان نیاورد، بلکه جزییات دارایی‌های خود را ذکر کرد: «باید این را بگوییم که پت کت خز ندارد. اما یک کت پارچه‌ای آبرومندانه دارد. و من همیشه به او می‌گویم که برای هر کاری مناسب است.» نیکسون ظاهراً این مسئله را یک چرخش لفاظی رضایت‌بخش می‌دانست که به زودی به همسرش و کتش برگشت و این بار همسرش را با «یک کت پارچه‌ای آبرومندانه‌ی جمهوری‌خواه» توصیف کرد. صفت حزبی اصلاً معنای منطقی نداشت، چرا که، اکثریت قریب به اتفاق مانتهای خز در آمریکا، در آن زمان و اکنون، را بدون شک جمهوری‌خواهان می‌پوشیدند.

اما این مطابق با فحوای کل سخنرانی بود که نیکسون باید بر تمایز خود به‌عنوان یک قربانی محروم تأکید کند که با میل خود چنین کاری را کرده و قربانی پوشیدن کت پارچه‌ای و گسترش آن به ورای خانواده‌ی نزدیکش و به کل حزب جمهوری‌خواه بوده‌است (و مهم هم نیست که یک کت خز چندان مناسب آب‌وهوای واشنگتن نیست و مطلقاً مناسب آب‌وهوای جنوب کالیفرنیا نیست).

در همین راستا بود که سپس مشهورترین کلمات سخنرانی را بیان کرد: مسئله‌ی دیگری که شاید لازم باشد به شما بگوییم، چرا که اگر نگویم، آنها احتمالاً این قضیه را در مورد من خواهند گفت. ما پس از انتخابات چیزی- هدیه‌ای- گرفتیم. مردی اهل تگزاس از رادیو شنید که پت به این واقعیت اشاره کرد که دو بچه‌ی کوچک ما دوست دارند که سگ داشته باشند. و باور کنید یا نه، روز قبل از اینکه ما سفر کمپین

را ترک کردیم، پیامی از پایانه‌ی حمل‌ونقل در بالتیمور دریافت کردیم که گویا بسته‌ای برای ما آمده‌است. ما رفتیم که بسته را بگیریم. می‌دانید که در بسته چه چیزی بود؟ یک سگ پاکوتاه پشمالو که در یک جعبه قرار داشت و آن مرد آن را از نگراس فرستاده بود. با خال‌های سیاه و سفید. و دختر کوچک ما - تریسا که شش سال دارد - اسمش را چیکرز گذاشت. و می‌دانید که بچه‌ها، مثل هر بچه‌ی دیگری، سگ را دوست دارند و می‌خواستیم به این مسئله درست همین الان اشاره کنم، که صرف نظر از حرف‌هایی که پشت سر ما می‌زنند، ما آن سگ را نگه می‌داریم.

خیلی از جزئیاتی که در اینجا به آن پرداخته شده، نادرست هستند (برای مثال، سگ در واشنگتن تحویل گرفته شد و نه بالتیمور و خود نیکسون شخصاً سگ را تحویل نگرفت)، و جمله‌ی آخر کاملاً غیر منطقی است. گذشته از این قضایا، نیکسون آماج انتقادات قرار گرفته بود، زیرا دوستان و حامیان ثروتمندش به‌طور محرمانه مبالغ هنگفتی پول به او داده بودند، نه به خاطر اینکه یک فرد کاملاً غریبه آشکارا به دخترش یک سگ خانگی داده بود که قیمت آن در بازار تقریباً هیچ است. اما همین تصویر از چیکرز است که کینه‌توزی بیان‌شده از سوی تقریباً هر هجایی از سخنرانی چیکرز را تقویت می‌کند. یعنی نیکسون تا این حد فقیر است که یک توله سگ خالدار را به‌عنوان یک هدیه‌ی ارزشمند در اشاراتش از زندگی‌نامه‌نویسی مالی‌اش ذکر می‌کند، و نیکسون را همچون کسی نشان می‌دهد که نه برای خودش، بلکه برای سگی درمانده و معصوم و به نمایندگی از دختران به‌همان اندازه درمانده معصوم خودش می‌جنگد. درعین حال، به‌صورت تلویحی بیان می‌کند که پیروزی در این جنگ کار دشواری است. گذشته از همه‌ی این‌ها، او تنها مسلح به اخلاق ناب ریاضت‌کشی‌اش است و با سوم‌شخص جمع بدشگون (کاملاً مبهم) پارانوئیک روبرو می‌شود («آنها احتمالاً این را در مورد من خواهند گفت»، «صرف‌نظر از حرفی که پشت سر ما می‌زنند»): به‌طوری‌که لفاظی او حاکی از این احتمال تاریک است که «آنها» واقعاً ممکن است موفق شوند با بی‌رحمی سگ کوچولو را از آغوش تریسیا و جولی جدا کنند.

البته، فروتنی زاهدانه و مازوخیستی نیکسونی - دقیقاً به شیوه‌ای که نیچه این مهم را تشخیص داد - جدایی‌ناپذیر از سرشت خودپسندانه و متجاوزانه‌اش است. او پس از

تثبیت خود به عنوان قهرمان اخلاقی سگ‌ها و کودکان، به مخالفانش حمله کرد و بی‌پرده به وضعیت اشرافی آدلای استیونسون^{۲۳۰} اشاره کرد («به باور من این که مردی مانند فرماندار استیونسون، که ثروتش را از پدرش به ارث برده، می‌تواند برای ریاست-جمهوری نامزد شود، خوب است») و پیشنهاد می‌کند که عیان کردن وضعیت مالی اش، باید به الگویی برای رفتار دموکرات‌ها تبدیل شود. استیونسون اخیراً اعتراف کرده بود که سرمایه‌ی اندکی از خودش دارد، هرچند وضعیت مالی اسپارکمن هرگز متهم به ناشفافی نشده بود (مگر اشاره‌ی خود نیکسون به استخدام خانم اسپارکمن در دفتر همسرش را در نظر بگیریم). اما نیکسون اعلام کرد که هر دوی آنها «آماج حملات» بودند و بنابراین باید از آیین پاک‌سازی خود در مکاشفه تقلید کنند. اگر از این کار خودداری کنند، «اعتراف به این خواهد بود که چیزی برای پنهان کردن دارند.» البته این یک مبارزه‌ی حزبی از نوع کلاسیک نیکسون بود. اما هدف او نه فقط دموکرات‌ها، بلکه قهرمان متعالی جمهوری خواهان، یعنی آیزنهاور بود. اگرچه نیکسون با احتیاط از مردی که هنوز هم این قدرت را داشت که با یک تماس تلفنی مسیر زندگی سیاسی نیکسون را عوض کند، اجتناب می‌کرد، اما دلالت‌های تلویحی اظهارات او به اندازه‌ی کافی روشن‌گر بودند. اگر سه نفر از چهار کاندیدای ملی، اخلاقاً موظف به افشای وضعیت مالی خود بودند، چرا نفر چهارم نباید این کار را بکند؟ علاوه‌براین، و همان‌طور که نیکسون به‌خوبی از این قضیه مطلع بود، آیک [آیزنهاور] دلیل خوبی برای کوتاهی کردن از بحث در مورد مسائل مالی خود دارد. نه تنها بهره‌ی کسب‌وکار، ثروت هنگفتی برای آیک به بار آورده بود که می‌توانست آن را برای مقاصد سیاسی بکار ببرد، بلکه او از معافیت مالیاتی ویژه‌ای که شخصاً برای او ایجاد شده بود، منتفع شده بود، که به موجب آن حق امتیاز بالایی که برای نوشتن خاطراتش عایدش می‌شد، نه درآمد، بلکه سود سرمایه به حساب می‌آمد، و از این‌رو مالیات بسیار پایین‌تری پرداخت می‌کرد. معاملات آیزنهاور از نظر فنی غیرقانونی نبود، حتی در زمان بودجه‌ی نیکسون (با استیونسون)؛ و افشای کامل آن از سوی آیک، در عبارتی که خودش از آن استفاده کرده بود تا نشان دهد که نیکسون باید استاندارد را رعایت کند تا در عرصه‌ی انتخابات باقی بماند، مثل این بود که «مثل کف‌دست، صاف و بی‌آلایش» به نظر برسد. آیزنهاور فوراً

فهمید که نیکسون چه می‌خواهد. وقتی نیکسون گفت که امتناع استیونسون و اسپارکمن از روکردن وضعیت مالی‌شان به این معنی است که آنها «چیزی برای پنهان‌کاری» دارند، ایک خودکار را به‌قدری شدید به صفحه‌ی کاغذ کوبید که صدای آن موجب شد که افراد حاضر در اتاق بهت‌زده به ایک نگاه کنند.

حتی با وجود چشم‌اندازی بیش از نیم قرن، همان‌طور که نیکسون ممکن است بگوید این مسئله «کاملاً شفاف» نیست، آنچه در فکر نیکسون بود، تنها باید با طعنه‌زدن این‌چنینی به‌دست می‌آمد. می‌توان تصور کرد، او شاید سعی داشته به باج‌گیری ظریفی علیه ایک دست بزند. شاید به‌طور تلویحی منظورش این بود که اگر نیکسون از عرصه خارج شود، پس مسئله‌ی پاسخ‌گویی مالی شعله‌ورتر می‌شود، و این که او شخصاً (گرچه با احتیاط) کمک می‌کند تا نامزدهای باقیمانده هم، به‌استثنای آیزنهاور، متوجه این مسئله شوند تا در مواردی که می‌خواستند پنهان‌کاری کنند، مورد بازخواست قرار گیرند. البته باید اذعان کرد که این حدس و گمان است. چیزی که محرز است، منطق نیچه‌ای محتمل کینه‌توزی نیکسونی است. نیکسون با حفظ حسنات اخلاقی زاهدانه‌ی خود و از خودگذشتگی جهان‌شمولی نابش، به‌ناچار به یک منفیت با محوریت نفرت هدایت شد- حتی در غیاب امکان هر محرک سیاسی استراتژیک و حتی به بهای بیگانگی همیشگی، دست کم تا حدی، با مهمترین حامیان سیاسی‌اش. او می‌بایستی که دیگران را بدنام کند، از جمله همان دیگری خاص- یعنی آیزنهاور- که بیشتر آمریکایی‌های آن دوره متقاعد شده بودند که او بهترین و شایسته‌ترین شخصیت آمریکایی است. نیکسون که از طرف آیزنهاور برای دفاع از خودش فراخوانده شده بود، - که قطع به‌یقین این احساس را داشت که او به دفاع اخلاقی کم‌تر از هرکسی نیاز دارد (بدون شک به استثنای مادرش)- این درس را به آیزنهاور خواهد داد که گیرانداختن مرد کینه‌ای در چنین موقعیتی می‌تواند کار پرریسکی باشد.

آنچه سخنرانی چیکرز، همراه با کل حرفه‌ای که به زیبایی به نماد آن تبدیل شد، را عیان می‌کند، به نظرم، در شیوه‌ای است که نظریه‌ی کینه‌توزی واقعاً بتواند از ارزش- های اشرافی (یا شبه‌اشرافی) خلاصی یابد که نیچه خودش آن را توضیح داده و برای بسط نظریه‌ی مارکسیستی ایدئولوژی خرده‌بورژوازی به‌کار گرفته است. مارکس روی

سرشت بی‌اصالتی طبقاتی^{۲۳۱} خرده‌بورژوازی تأکید می‌کند، یعنی همان توهم جهان-شمولی اخلاقی که از طریق موقعیت «میانه‌ی» مغازه‌دار بین سرمایه‌دار و کارگر ایجاد می‌شود. آنچه نیچه کمک می‌کند تا آن را ببینیم، همین موقعیتی است که- زیرا نه فقط بر مبنای فاصله از دو طبقه‌ی اصلی است، بلکه به خاطر کینه‌توزی از آنها هم هست- باید متمایل به یک موقعیت از لحاظ ایدئولوژیکی سلبی و تخریب‌گرانه باشد. در قرن بیستم برجسته‌ترین نقش سیاسی خرده‌بورژوازی در تشکیل پایگاه حزبی توده‌ای فاشیسم ایتالیایی و آلمانی بود؛ و این مسئله ممکن است یادآور تحلیلی باشد که مارکس در هجدهم برومر کودتای ۱۸۵۱ بناپارتیستی ارائه کرد و نقشی که خرده‌بورژوازی فرانسوی برای محقق شدن آن ایفا کرد که اغلب می‌تواند یک روایت پیش‌بینی‌پذیر از موردی عرضه شود که بعدها با نظام سیاسی ویرانگر بی‌ظنیری به کمال رسید که توسط موسولینی و هیتلر ابداع شد. آیا این مسئله صرفاً اتفاق هم‌زمانی است که مهم‌ترین (گرچه یکنواخت نیست) ایدئولوژی فاشیسم روی همین تعصب مخرب- زیر عنوان یهودستیزی- بنا شده بود که نیچه آن را از هر چیز دیگری پست‌تر می‌دانست و آن را نقطه‌ی اوج کینه‌توزی تلقی می‌کرد؟ تناسب این موضوع در بستر نیکسونی صدا البته که شاید بی‌مورد به نظر برسد؛ اما برای تطابق با جزئیات در مورد نیکسون و یهودستیزی باید تا فصل بعدی صبر کنیم.

سخنرانی چیکرز هرچه که باشد، به‌طور قطع یک موفقیت خروشان بود. یا آیا می‌توان آن را این‌طور دید؟ نیکسون سخنرانی‌اش را با طرح این سؤال از بینندگان و شنوندگان به پایان رساند- برنامه‌ای که شصت میلیون آمریکایی آن را مشاهده می‌کردند که پربیننده‌ترین برنامه‌ی تلویزیونی تا آن زمان بود و این رکورد تا موقع پخش اولین مناظره‌ی بین نیکسون و کندی در هشت سال بعدتر شکسته نشد- که نظر خودشان را در مورد این‌که او به‌عنوان معاون ریاست‌جمهوری در عرصه باقی بماند یا خیر، بیان کنند. جان‌اتان آیتکن، که آشکارا در میان زندگی‌نامه‌نویسان جدی بیش از همه مدافع نیکسون است (و کتابش با همکاری فعال خود نیکسون تهیه شده)، ادعا کرده که ۱۶۰ هزار تلگراف و ۲۵۰ هزار نامه در پاسخ به سخنرانی نیکسون فرستاده شده، و این‌که این ارتباطات با نسبت خیره‌کننده‌ی ۳۵۰ به یک از نیکسون پشتیبانی

می‌کردند. از آن‌جایی این ارقام به احتمال زیاد از خود نیکسون گرفته شده، ممکن است در آمار و ارقام بزرگ‌نمایی شده باشد. با این حال جای شکی نیست که واکنش عمومی برای نیکسون، که دقیقاً همان پیامدی را داشت که او در نظر داشت؛ یعنی قاطعانه و خیلی مطلوب بود. همدلی با نیکسون به‌طور خاص در میان وفاداران اصلی جمهوری‌خواهان اتفاق افتاد، که همواره پرسش در مورد مسائل مالی نیکسون را دسیسه‌های حزبی تلقی می‌کردند، و برخی از آنها بیش از هر چیزی، هنوز در مورد تاریخ غیر حزبی خود آیزنهاور شک داشتند. بنابراین یک هیچ بدیل عملی نداشت جز این‌که بپذیرد که نیکسون نظر خود را بیان کرده است. آیک هر احساس شخصی که نسبت به سناتور جوان داشته باشد، خودش آدم کینه‌توزی نبود، بلکه یک سرباز پیر عمل‌گرا بود که می‌دانست چه زمانی باید زبان‌های خود را کاهش دهد و از یک موقعیت نه‌چندان ایده‌آل بهترین بهره‌ی ممکن را ببرد. آیزنهاور با همان لبخند مشهورش و نمایش عمومی پرشور، علناً به نیکسون گفت، «تو مثل پسر من هستی!»، و به او برای ماندن در عرصه‌ی انتخابات خوش‌آمد گفت. سخنرانی چیکرز کار خودش را کرد، و الگوی جدیدی برای بیان مستقیم‌تر توسل‌جستن به احساسات مردم آمریکا ایجاد کرد.

با تأثیر آنی، و حتی از جهاتی، از لحاظ اهمیت تاریخی، سخنرانی چیکرز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین خطابه‌های تاریخ سیاسی آمریکا در رتبه‌بندی‌ها قرار می‌گیرد: از جهاتی با دومین پاسخ دانیل وبستر به هاین در سال ۱۸۳۰، با سخنرانی «گتیسبورگ» لینکلن و دومین سخنرانی افتتاحیه‌ی او، با سخنرانی صلیب طلایی ویلیام جنینگز بریایان در کنوانسیون دموکرات‌ها در سال ۱۸۹۶، با اولین سخنرانی فرانکلین روزولت در مراسم تحلیف، و با سخنرانی «من رؤیایی دارم» از مارتین لوتر کینگ در راهپیمایی واشنگتن در سال ۱۹۶۳. با این حال همراهی سخنرانی چیکرز با آنها عجیب به‌نظر می‌رسد و اشاره به این سخنرانی بیشتر موجب نیشخند یا گلايه‌کردن می‌شود تا این‌که نشان‌دهنده‌ی شکوه و احترامی باشد که آن سخنرانی‌های دیگر به ما می‌گویند. استفان آمبروز، که حجیم‌ترین زندگی‌نامه‌ی نیکسون را نوشته، از این بحث کرده که سخنرانی در واقع بیشتر شکست بود تا پیروزی، زیرا سانتی‌مانتالیسم موجود در سخنرانی، دشمن جدید بیشتری برای نیکسون درست کرد، در عوض این‌که دوستان جدیدی درست

کند؛ و به این نکته اشاره کرد که (گرچه نیکسون هر ساله سالگرد سخنرانی‌اش را جشن می‌گرفت) سخنرانی چیکرز در نهایت امر به نقل محافل دموکرات‌ها و طنزپردازان ضدنیکسونی تبدیل شد، درحالی‌که از سوابق تاریخی پروپاگاندایی محو شد. از سوی دیگر، در سال ۱۹۶۸ یکی از دستیاران نیکسون از گری ویلز (که کمپین انتخاباتی نیکسون را به‌عنوان روزنامه‌نگار پوشش می‌داد) نظرش را در مورد سخنرانی نیکسون در کنفرانس میامی جویا شد. وقتی که ویلز پاسخ داد این سخنرانی، سخنرانی چیکرز را به خاطرش می‌آورد، دستیار وحشت‌زده به‌نظر می‌رسید و یکی دیگر از زیردستان نیکسون هول‌شده گفت که مردم ابتکار نبوغ سیاسی سخنرانی چیکرز را فراموش کرده‌اند. ویلز توضیح داد که این سخنرانی هرگز فراموش نمی‌شود- و نکته‌ی اصلی حرفش همین بود.

این دوگانگی عجیب‌وغریب- ماهیت سخنرانی چیکرز هم به‌عنوان موفقیت عمل- گرایانه‌ی چشمگیر در نجات حرفه‌ی نیکسون در سال ۱۹۵۲ و هم به‌عنوان موضوع دست‌انداختن، شرمساری و تمسخر- برخی از عمیق‌ترین و متناقض‌ترین حقایق را در مورد قدرت فرهنگی نیکسون بازتاب می‌کند. کینه‌توزیِ خرده‌بورژوازی موجود در سخنرانی چیکرز چنان در میان رأی‌دهندگان آمریکایی طنین‌انداز شد که نه‌تنها مشکلات سیاسی آنی نیکسون را یک ضرب حل کرد، بلکه- نظیر خیلی از نوآوری‌های انتخاباتی نیکسون- به ایجاد الگویی جدید برای سیاست آمریکا کمک کرد. پیش از نیکسون، فرانکلین روزولت آخرین فرد مبتکر بزرگ در ارتباطات سیاسی آمریکا بود و غیررسمی بودن گپ‌های خانوادگی‌اش، یکی از مهم‌ترین ابزارهای بلاغی او بود. اما تصور این‌که روزولت علناً در اخلاق‌گرایی اعتراف‌گرایانه و مازوخیستی افراط می‌کند، به همان اندازه مطرح است که تصور کنید روزولت روی سرش ایستاده و در یک کنفرانس مطبوعاتی شرکت می‌کند. اما پس از سخنرانی چیکرز این مسئله به‌کل متفاوت بود. درواقع، سیاستمداران آمریکایی حالا به ورا‌ی چیزی می‌روند که نیکسون در سخنرانی‌اش عرضه کرد. سخنرانی چیکرز در مقایسه با بخش اوج سخنرانی ال‌گور در کنوانسیون دمکرات‌ها در سال ۱۹۹۲، که در آن وی نامزدی معاونت ریاست جمهوری را پذیرفت، تقریباً به یک بحث محدود و باوقار در مورد سیاست‌گذاری عمومی می‌ماند.

در این نطق حیرت‌انگیز که در مقابل بیشترین حضاری انجام داد که تا به آن روز دیده‌بود، گور پسرش را به‌عنوان توله سگ خالدار خودش برگزید. او احساسات شخصی خود را به مناسبت تصادف پسر جوانش، که نزدیک بود بمیرد، با جزئیات بسیار دردناک توصیف کرد: و خلوص اخلاقی که این حادثه می‌خواست در سناتور تنسی به نمایش بگذارد، سنگینی عاطفی و اخلاقی را در پشت حملات رعدوبرق‌آسا و مبهم سیاسی به جمهوری‌خواهان (شناسایی‌شده از سوی یک نیکسونی دموکرات‌ها) فراهم کرد؛ آن‌هم جمهوری‌خواهانی که کاخ سفید را در طول دوازده سال از دولت‌های ریگان-بوش و بوش-کوئل کنترل کرده بودند. با این حال، گور هم به مانند نیکسون تقریباً چهار دهه قبل، علناً کار بکری کرده بود. اگر در آن شب قادر به خودکاوای صادقانه بود، گور فقط می‌توانست بپذیرد که نیکسون واقعاً، به قول تام ویکر، «یکی از ما» بود.

اما «ما» هرگز آشکارا از این تداعی خوشحال نبودیم. شاید حادثه‌ترین لحظه در کل فیلم بلند و درخشان الیور استون در مورد نیکسون در پایان فیلم باشد. نیکسون در آخرین شب سکونت خود در کاخ سفید، در حال پرسه‌زدن در سالن‌های کاخ سفید، به پرتوی جان کندی خیره می‌شود و سلف و رقیب مرده‌ی خود را چنین خطاب می‌کند: «وقتی به تو نگاه می‌کنند، در تو چیزی را می‌بینند که می‌خواهند باشند. وقتی به من نگاه می‌کنند، در من چیزی می‌بینند که هستند.» در حالی که ممکن است کسی شک کند که نیکسون واقعاً بصیرت لازم برای گفتن چنین کلماتی را داشته باشد، استون چیزی را به نمایش می‌گذارد که نیکسون می‌باید با دقت فوق‌العاده می‌گفت. نیکسون قهرمانی در دنیای سیاست ما بود، اما نه قهرمانی به سبک روزولت یا کندی یا ریگان. ما از یک جنبه، ملتی از مغازه‌داران کینه‌توز هستیم که در تلاشیم تا نظرگاهی جهان‌شمول‌گرایانه «ورای» طبقه برقرار کنیم، عمیقاً به درستی اخلاقی خود متقاعد شده‌ایم و مصمم هستیم که نامنی‌های آزاردهنده‌ی خود را با تظاهر مصرانه روی برتری مطلق دفن کنیم. بنابراین طبیعتاً ما با حالتی پرشور به مغازه‌دار کینه‌ای سیاست خود، یعنی ریچارد نیکسون، پاسخ می‌دهیم. اما تصویر مغازه‌دار کینه‌ای حتی جذابیت خاصی نسبت به دیدگاه خود مغازه‌دار کینه‌ای ندارد. همان‌طور که مازوخسیم نیکسونی به وفور نشان می‌دهد، خودبیزاری البته برای کیفیت ریاضت‌کشی کینه‌توزی اساسی است.

علاوه بر این، البته جنبه‌های دیگری از آمریکا هم هست، جنبه‌هایی مرتبط با نام‌هایی مانند تواین و منکن، که هر دو در واقع نیچه‌ای هستند و یکی از آن‌ها حتی از نظر نام (و تواین فقید در فاصله‌ای بسیار نزدیکی با مارکسیسم قرار داشت، اگرچه هرگز منکن چنین نبود). بنابراین، حتی وقتی به نیکسون پاسخ می‌دهیم، هرگز نمی‌توانیم از این احساس خلاص شویم که چیزی در پاسخ ما عمیقاً اشتباه است. ما سخنرانی چیکرز را دوست داشتیم. سوابق تاریخی این مسئله را ثابت می‌کند. اما ما هرگز از این واقعیت خوش‌مان نیامد که سخنرانی را دوست داشتیم.

۳

آنچه از بحث می‌ماند، تطابق قدرت فرهنگی نیکسونی با مفهوم آنال-اروتیسم از فروید است. با این حال، در ابتدای این بخش از بحث ما، لازم است بین دو بعد مرتبط اما قابل تفکیک اندیشه‌ی فروید در مورد این موضوع تمایز قائل شد. در یک سطح، فروید یک روایت اساساً توصیفی- و از نظر فرهنگی قابل بافت‌بندی- از شخصیت آنال-اروتیک عرضه می‌کند: چیزی که به زودی آن را بررسی خواهیم کرد. اما فروید در سطحی تا حدودی متفاوت-سطح نظریه‌ی بالینی رشد روانی-جنسی انسان- این نوع شخصیت را به عوامل خاصی در آرایش جنسی نوزاد پیوند می‌دهد. فروید معتقد است که میل جنسی انسان (یعنی میل جنسی در شکل کلی آن) از یک مرحله‌ی عمدتاً دهانی می‌گذرد، که در آن دهان بعنوان منطقه‌ی اروتوژنیک اصلی بدن عمل می‌کند و سپس یک فاز عمدتاً مقعدی مطرح می‌شود که در آن مقعد، پیش از این که در نهایت به شکل مناسب «بزرگسال» تحت برتری دستگاه تناسلی سازماندهی شود، به چنین موقعیتی می‌رسد. اما، فروید از این بحث می‌کند که ما انسان‌ها، آن گونه که قطار از ایستگاه‌ها می‌گذرد این مراحل رشد جنسی را از سر نمی‌گذرانیم. ما همیشه، تا حدی، همان چیزی می‌مانیم که تا به حال بوده‌ایم. مؤلفه‌های دهانی و مقعدی در ساختار جنسی بزرگسالانی که کل فکر و ذکرشان اندام‌های تناسلی‌شان است، باقی می‌مانند؛ و فروید معتقد است که می‌توان نوع شخصیت بزرگسالی را که او آن را به‌عنوان آنال-اروتیک می‌شناساند به تداوم غیرعادی قوی میل جنسی مقعدی مرتبط کرد که از دوران کودکی به‌جا مانده و تصعید شده‌است. البته این بررسی فراز و نشیب‌های جنسی اولیه است که یکی از اهداف اصلی روان‌کاوی، بعنوان یک عمل بالینی و درمانی، را تشکیل می‌دهد.

اما اعمال تراپی‌گونه به تماس شخصی طولانی و از نزدیک بین روان‌کاو و بیمار نیازمند است. درواقع، حتی با بهره‌گیری از چنین تماسی، روان‌کاو به‌ندرت می‌تواند چیزی بیش از نگاه‌های اجمالی به‌درون سوابق سرکوب روانی-جنسیتی بیمار روی میل اتاق مشاوره به‌دست آورد. انجام چنین بررسی‌هایی در مورد شخصیتی که تنها از طریق کتاب‌ها، روزنامه‌ها، تلویزیون و سایر سوابق عمومی از این دست می‌شناسیم، کار

غیرمحتاطانه‌ای به نظر می‌رسد. مطمئناً، خیلی‌ها تلاش کرده‌اند که این نوع از تحلیل‌های دست دوم (یا دست سوم، یا دست چهارم) را انجام دهند؛ از جمله خود فروید که به‌طور جالبی در یک روان‌کاوی از راه دور قهرمان سیاسی خود نیکسون، یعنی وودرو ویلسون همکاری کرد. اما من از الگوبرداری از مثال شخص او خودداری می‌کنم، و خواننده ممکن است از شنیدن گمانه‌زنی در مورد رشد جنسی اولیه‌ی ریچارد نیکسون راحت شود که تقریباً هیچ نقشی در آنچه در ادامه آمد، ندارد (گرچه چنین گمانه‌زنی‌هایی که برای جلوه‌های مضحک و برجسته‌ی ماجرا بکار می‌رود، ممکن است در رمان به‌یادماندنی نیکسون‌کارور^{۲۳۲} از مارک ماکسول یافت شود). در این جا سعی ما بر این نیست که حدس بزنیم رکتوم جوان نیکسونی، چگونه می‌تواند در نهایت تأثیری تاریخی روی فرهنگ ایالات متحده‌ی آمریکا داشته است.

حتی اگر از درگیری با جنبه‌ی بالینی روان‌کاوی، چشم‌پوشی کنیم، در هر حال، می‌توانیم تشخیص دهیم که نظریه‌ی آنال اروتیسیسم فروید، توصیف دقیقی از یک کاراکتر نوعی خاص عرضه می‌کند که صرف‌نظر از ارتباطات نزدیکی که می‌تواند با تمایلات جنسی مقعد داشته‌باشد، به‌صورت معتبر باقی می‌ماند. سه شاخصه‌ی شخصی که فروید در ارتباط با آنال اروتیسیسم روی آن تأکید می‌کند، عبارتند از: منظمی،^{۲۳۳} حساست^{۲۳۴} و لجاجت^{۲۳۵}. هیچ‌کدام از این صفات، در منطقی سخت‌گیرانه، ضرورتاً بر هر یک از موارد دیگر دلالت ندارد، و بدون شک شواهد تجربی قابل‌ملاحظه‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد، از ترکیب این سه مقوله مقدار ثابتی به‌دست نمی‌آید. بیشتر ماها با آدم‌های پلشتی که در بحث نظری خیلی سرسخت هستند، خسیس‌هایی که اگر پای پول در میان نباشد، انعطاف‌پذیری معقولی دارند، افرادی سخاوتمند واقعی که هیچ شغلی برای نظافت خانه برایشان کافی نیست و سایر مواردی از این دست، سروکار داشته‌ایم. با این حال منظمی، حساست و لجاجت، اشتراکات زیادی با هم دارند، و به نظر می‌رسد که این سه ویژگی به‌طور منطقی و قابل ملاحظه‌ای اغلب با هم دیده می‌شوند. هر سه ویژگی درگیر نوعی از سفتی و ثبات در عادات یا دید افراد هستند. هرکدام در تضاد با آرامش داشتن یا ساده‌گیری هستند. همه‌شان نوعی از اعمال محدودیت عاطفی و عدم‌آزادی را دربر می‌گیرند که به‌طور پارادوکسی چنین به‌نظر

می‌رسند که آزادانه انتخاب شده‌اند. برای مثال انزجار عجیب نیکسون نسبت به خوابیدن - که مطمئناً آرام‌ترین فعالیت‌های انسانی است - با قدرت و وضوح خاصی، آنال اروتیسیسم او را نشان می‌دهد. نه فقط نیکسون یک بی‌خوابی مادام‌العمر داشت، بلکه به اصطلاح این یک بی‌خوابی «اصولی» بود که مرتباً درباره‌ی کم‌خوابی‌اش لاف می‌زد و علاقه به خواب را نشانه‌ای از ضعف و تحقیرآمیز می‌دانست. یا مثال دیگری: گری ویلز در مورد تقابل نیکسون با ایده‌های پادفرهنگ جوانان دهه‌ی ۱۹۶۰ که نیکسون به شدت با آنها مخالفت می‌کند، از این صحبت می‌کند که «بچه‌ها»، همانطور که ویلز آنها را چنین نامگذاری می‌کند، «به معنای واقعی کلمه روی باز بودن دکمه‌های باز شده و بدون بند، جشن مو و برهنگی» ایستادند، درحالی‌که نیکسون از طرف دیگر ماجرا، «سخت‌پوش‌ترین مردی بود که می‌شد تصور کرد» (تأکید در اصل است). ویلز فرویدی نیست، اما عبارتی که برای توصیف نیکسون بکار برده - «سخت‌پوش‌ترین مردی بود که می‌شد تصور کرد» - خیلی خوب آنچه فروید از شخصیت آنال -اروتیک مدنظر دارد را نشانه می‌گیرد.

هرکدام از سه مؤلفه‌ی روان‌شناختی که فروید در آنال اروتیسیسم شناسایی می‌کند، خیلی خوب با اخلاق‌گرایی خرده‌بورژوازی، که مشاهده کردیم برای فرهنگ نیکسونی و آمریکایی بنیادی است، چفت‌وبست می‌شود. اولین مورد، یعنی منظمی، از سایر جنبه‌ها مهم‌تر است، چرا که اگر یک ارزش وجود داشته باشد که نیکسون در سراسر دوران حرفه‌ای سیاسی‌اش روی آن ایستاده باشد، آن ارزش نظم است. «قانون و نظم»، برجسته‌ترین شعار ماهوی او در طول کمپین ریاست‌جمهوری سال ۱۹۶۸ (و خیلی از کمپین‌های دست‌راستی دیگری در آن سال) بود. در سطحی که این شعار به راه‌اندازی یک دولت جدید کمک کرد، که تا حد قابل‌ملاحظه‌ای، به‌عنوان نوعی سندیکای جرایم سازمان‌یافته عمل کرد، این مسئله عمیقاً آبرونیک است. اما بُعد آبرونیک ماجرا مشمول چیز پیچیده‌تری از ریاکاری ساده و شفاف می‌شود. دو مؤلفه‌ی موجود در مضمون «قانون و نظم»، گرچه دست‌کم در حالی از تنش قابل‌توجه، در تضاد منطقی شدید با هم نیستند. ماهیت قانون، مهار قدرت بی‌رحم و نه فقط قدرت جنایی، بلکه دست‌کم به همان اندازه برای قدرت خود دولت اهمیت دارد. قانون ضرورتاً

متضمن فرآیندهای حقوقی است: و احترام دقیق به قانون باید شامل تحمل برخی امکانات بی‌نظمی باشد- همانطور که در قاعده‌ی کلی مشهور سر ویلیام بلکستون آمده و عموماً برای نظام حقوقی و قضایی آنگلو-آمریکن یک اصل پایه‌ای تلقی می‌شود، بهتر است ده متهم مجرم آزاد شوند تا این که یک متهم بی‌گناه، مجازات شود. برعکس، اگر قرار بر این باشد که نظم به ارزش اصلی تبدیل شود، در آن صورت مواقعی خواهد بود که اقدامات غیرقانونی و سرکوب‌گرانه‌ی پلیس فریبکار یا گروه‌های خودسر بایستی یا نادیده گرفته‌شوند، یا تبرئه شوند یا حتی تشویق شوند. حقیقت ایدئولوژیکی پشت رتوریک «قانون و نظم» اصرار روی این مسئله است که فرد یا باید قانون را انتخاب کند یا نظم.

این سؤال برای کسی مطرح نشد که نیکسون در طول مبارزات انتخاباتی سال ۱۹۶۸ کدام نیمه از «قانون و نظم» را انتخاب کرد. در واقع، یکی از موضوعات اصلی در سخنرانی‌های نیکسون در آن سال، در حملات مکرر و تند او به دیوان عالی ایالات متحده (به رهبری قاضی ارشد ارل وارن، رقیب قدیمی نیکسون در روزهای اولیه در کالیفرنیا) و دادستان کل وقت، یعنی رمزی کلارک، طنین‌انداز شد، آنهم برای این که با حساسیت شدیدی از حقوق قانونی متمهمان جنایی حمایت می‌کردند و برای انجام کارهای لازم برای حفظ نظم آسان‌گیری هم‌بسته‌ی آن را صورت می‌دادند. نکات اصلی قانون به‌عنوان «فنی‌بودن» مورد تمسخر قرار می‌گرفت و حقوق واقعی قانونی لازم بنابه ادعای نیکسون با سایر «حقوق» «متناسب» می‌شد که در معنای کلاسیک کلمه، واقعاً نه حقوق، بلکه اهداف اجتماعی مثبتی مانند «حق پیاده‌روی در خیابان با امنیت» بودند. هیچ فاشیست آشکاری- چیزی که نیکسون هرگز نبود- هرگز از بابت اشتیاق آنال-اروتیک برای نظم، ثبات، امنیت و پیش‌بینی‌پذیری، دست به عوام‌فریبی قوی‌تری [نسبت به مورد نیکسون] نزده است.

زیرا باید به یاد داشته باشیم این کمپین علیه سیاه‌پوستان و علیه «کاکاسیاه‌ها» برپا شده بود. همان‌طور که دیدیم، علی‌رغم نژادپرستی سنگین و حیاتی از منظر سیاسی موضوع قانون و نظم در سال ۱۹۶۸، آمریکایی‌های افریقایی‌تبار به‌طور کلی و مبلغین قدرت سیاه‌به‌طور خاص، تنها عوامل بی‌نظمی نبودند که نیکسون قصد داشت

به آنها انگ بزند. سایر «کاکاسیاه‌ها»، با رنگ پوست‌های مختلف، شامل مخالفان رزم‌جوی جنگ ویتنام، گل‌های نوشکفته‌ی خردسال که آشکارا و با افتخار تابوهای ضد مواد مخدر و رابطه‌ی جنسی پیش از ازدواج را زیر پا می‌گذاشتند، و اولین دارودسته‌های فمینیسم موج دوم- همگی برای فهم نظم از سوی آن بلوک غریزی محافظه‌کار آمریکایی که نیکسون آن را «اکثریت خاموش» نامید، عمیقاً تهدیدکننده به نظر می‌رسیدند (عبارتی که به طرز جالب توجهی به نظر می‌رسد از واژه‌ی یونانی هومری sigoi polloi اخذ شده باشد که به مردگان اشاره می‌کند- که مطمئناً منظم‌ترین افراد از میان همه‌ی مردم هستند). البته سوءاستفاده از میل به نظم برای نیکسون پدیده‌ی جدیدی نبود. چپ‌ستیزی^{۲۳۶} بسیار موفقی که آغازگر مسیر حرفه‌ای او بود و به حفظ این ایده در روزهای اولیه کمک کرد، حداقل از نظر روان‌شناختی، خیلی شبیه به عوام‌فریبی سال ۱۹۶۸ بود. زیرا- گرچه اکنون بازسازی حال هوای مردم اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ از نظر تخیل کردن نسبت به اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ کاری بسیار دشوارتری است- جای هیچ‌شکی نیست که جز آمریکایی‌های تابع نظم در عصر ترومن-آیزنهاور، که واقعاً شخصاً از تهدید شبح براندازی کمونیستی داخلی احساس خطر می‌کردند، این معضل بعدها با تولید انبوه تصاویر از نیروهای مقاومت غیروطن‌پرست، لژیون‌های سوتین‌سوز، زناکاران سیگاری، و مهم‌تر از همه، مردان جوان سیاه‌پوست خشمگین و انتقام‌جو تولید شد.

با این حال مهارت عمل‌گرایانه‌ای که نیکسون از رهگذر آن ترس آمریکایی‌ها در اشکال مختلف از بی‌نظمی را می‌فهمید و از آن بهره‌برداری می‌کرد، صرفاً یک ترفند بدبینانه و بی‌پایه و اساس در شخصیت سیاسی و طبقاتی او نبود. پیوند تاریخی که پیش‌تر در مورد فاشیسم و خرده‌بورژوازی به آن اشاره کردیم، زمینه‌ی مشترک روان-شناختی‌اش در این واقعیت نهفته است که خرده‌بورژوازی در خطر مداوم سرنوشت وحشتناک بی‌نظم پرولتاریایی شدن زندگی می‌کند و لذا به‌طور خاص جذب امنیت منظمی می‌شود که جنبش‌های فاشیستی نوید می‌دهند. اما شیفتگی خود نیکسون برای نظم، بالاخص، در طول آخرین مرحله از دوران حرفه‌ای‌اش، به‌نظر می‌رسد حتی با معیارهای پیش‌زمینه‌ی اجتماعی-اقتصادی‌اش، زیاده‌روی تلقی شود. شواهد

دردسترس، مشخصاً در خاطرات هالدمن و نوارهای کاخ سفید، حاکی از این است که بی‌نظمی‌های تلقی‌شده در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۷۰ به همان اندازه که حامیان درجه‌یک نیکسون را آشفته می‌کرد، خود او را هم آشفته کرد و او را به‌طور جدی از احتمال شکست در انتخابات سال ۱۹۷۲ می‌ترساند. البته نتیجه‌ی کار این بود که او کوشید فرایند سیاسی آمریکا را از طریق یک سری از جرایم و ترفندهای کثیف انجام دهد، که امروزه به‌عنوان «واترگیت» شناخته می‌شود و قصد دستکاری در فرایند اعلام نامزد دموکرات‌ها و تضعیف مهلک نامزد نهایی دموکرات‌ها را داشت و در نهایت دوران ریاست‌جمهوری نیکسون را به باد داد. در پایان، ولع نیکسون برای نظم و امنیت سیاسی شخصی، آنقدر نومیدانه بود که نه‌تنها حاضر بود خود قانون را قربانی کند، بلکه، عامدانه چشم خود را از این واقعیت بست- که این مسئله برای کسی که برای مدت نسبتاً طولانی استاد زیرک نظریه و عمل سیاست آمریکا بود، آشکار می‌شد- که انتخاب مجددش برای سال ۱۹۷۲ خیلی محتمل بود، و این‌که او چیزهای خیلی بیشتری برای از دست دادن داشت تا این‌که دزدکی و از طریق استراق سمع ریاست‌جمهوری را تصاحب کند.

با این حال، مثل همیشه، این واقعیت که نیکسون در نهایت حرفه‌ی خود را بر باد داد، نباید باعث شود که فراموش کنیم او برای مدت طولانی خیلی موفق عمل کرد؛ و اندک جنبه‌های جذبه‌های طنین‌انداخته‌شده‌ی او در کشوری که برای فتح قله‌های مرتفع سیاسی آن قد علم کرده بود، قوی‌تر از رانه‌ی آنال-اروتیک برای نظم بود. این نکته‌ای است که عموماً در گفتمان لیبرال سرکوب شده‌است. اما لیبرال‌های آمریکایی وقتی وانمود می‌کنند که ماهیت کشورشان صرفاً با چیزهایی مانند اعلامیه‌ی استقلال، منشور حقوق بشر و سنت محبوب جفرسونی، مشخص می‌شود (چیزی که به‌هیچ‌وجه با سوابق تاریخی دولت بعضاً سرکوبگر جفرسون یکی نیست) خود را خیلی بیش از سایرین فریب می‌دهند. اگرچه انکار اینکه آزادی بیان و فرایند قانونی جایگاه واقعی در فرهنگ آمریکایی دارند، بدبینانه و ناعادلانه خواهد بود، اما تصور این‌که کل داستان همین است، توهمی بیش نیست. گذشته از همه‌ی این موارد، آمریکا نیز کشور قانون زجرکشی و خودپاسبانی است: جنبه‌ای از فرهنگ که نیکسون به‌وضوح از آن استقبال

می‌کرد، آن‌هم زمانی که به‌عنوان رئیس‌جمهور، چارلز منسون را متهم به قتل اعلام کرد، در حالی که دادگاه هنوز در جریان بود و در همان هفته، فیلم جان وین «چیزام» Chisum را تحسین کرد، که در آن کسانی که نیکسون آنها را به عنوان «آدم خوبه» معرفی می‌کند، قانون را به چنگ می‌آورند. آمریکا کشوری با سابقه‌ی طولانی سرکوب غیرقانونی اتحادیه‌های کارگری، اقلیت‌های نژادی و سایر گروه‌های به حاشیه رانده شده است. آمریکا کشوری است که سانسور همیشه در آن موج می‌زند؛ حتی زمانی که اصلاحیه‌ی اول در حال تصویب بود. این کشور دارای سابقه‌ی طولانی در جرم‌انگاری فعالیت‌های بدون قربانی از فحشا گرفته تا پورنوگرافی و فروش ویسکی است. و این کشوری است که در آن بسیاری از مردم همیشه یک رانه‌ی اخلاقی قوی برای نظم بخشیدن به زندگی دیگران از خود نشان داده‌اند- برای قاعده‌مندی به زور آنچه را که می‌توانند بخوانند یا بگویند یا بپوشند یا باور کنند، کاری که ممکن است با بدن خود یا با بدن سایر بزرگسالان همسو انجام دهند. کشوری که در آن اتحادیه‌ی آزادی‌های مدنی آمریکا، برای اکثر اهداف سیاسی، به‌عنوان «منافع ویژه» به حساب می‌آید. همان‌طور که فیلم استون بیان می‌کند، با نگاه به ریچارد نیکسون، می‌توان چستی آمریکا را به‌سان یک ملت آنال-اروتیک دید- کشوری عاشق نظم.

خساست، یا بخل، که فروید آن را به‌عنوان دومین شاخصه‌ی رفتاری آنال-اروتیک عنوان می‌کند، در فرهنگ آمریکایی چندان بزرگ جلوه نمی‌کند. اما این مسئله مطمئناً بدون معنای فرهنگی و سیاسی نیست. برای اطمینان، در سطحی شخصی، این ماجرا جذاب تلقی نمی‌شود. درحالی‌که، شخصیت منظم از جذابیت واقعی برای خیلی‌ها برخوردار است- گرچه معمولاً از جذاب‌ترین یا هیجان‌انگیزترین نوع جذبه محسوب نمی‌شود- خساست نسبت به پول و سایر دارایی‌های مادی، به‌ندرت مورد پسند یا تحسین [افراد] قرار می‌گیرد. در فولکلور و آداب و رسوم جهانی، بخیل بودن تقریباً در سطح جهان‌شمولی مورد تمسخر و تحقیر قرار می‌گیرد، و سخاوت و دست‌ودل‌بازی (مانند کار هانا نیکسون در قبال فقرای بی‌خانمان) تقریباً مورد تحسین جهان‌شمولی قرار می‌گیرد. با این حال، باید به‌یاد داشته باشیم که اصل اخلاقی اساسی هر تمدن سرمایه‌دارانه، ضرورتاً روی این فرض بنا شده که نظام اقتصادی-اجتماعی به نحوی قادر

است رذایل خصوصی (مانند بخل) را به فضایل عمومی (مانند «بهروزی») متحول سازد. و هیچ کجا اعتقاد به این کیمیاگری عجیب و غریب به اندازه‌ی فرهنگ سیاسی آمریکایی مورد تأکید قرار نگرفته که ریچارد نیکسون را خلق و وی به طرز خیره‌کننده‌ای در آن شکوفا شد.

رذالت خصوصی خساست به‌وفور از آن شخص نیکسون بود. همان‌طور که به آن اشاره کردیم، او در تمام دوران زندگی حرفه‌اش مبالغ پول زیادی را اندوخته کرد، که حتی تا پس از مرگش، به‌استثنای اندک همکاران صمیمی تجاری‌اش (نظیر ب ب ریزو)، بیش از هرکسی که می‌شناخت، اندوخته‌ی پولی داشت. از آن جایی که، جدا از شراب فرانسوی گران‌قیمت، ذائقه‌ی او برای اقلام مصرفی تجملی، همواره ملایم‌ترین نوعش بود، و از آن جایی که هرگز چندان آدم نوع‌دوستی نبود، به‌نظر می‌رسد که علاقه‌ی او به پول، آشکار عمدتاً در جهت انباشتن پول برای احتکار خلاصه می‌شود، مانند مورد تهیه‌ی کوهی از پول نقد در سطل پول عمو اسکروج در کتاب‌های مصور دونالد داک. شاید چنین خساست خصوصی پیامد قابل درکی از فردی باشد که دوران جوانی خود را در رکود بزرگ سپری کرده بود.

نمونه‌ی پیچیده‌تری از خساست نیکسون به ماجرای نوارهای کاخ سفید برمی‌گردد. از آن جایی که همین کلمات ضبط‌شده‌ی خود نیکسون بودند که در نهایت عمر ریاست‌جمهوری او را تمام کرد، و از آن جایی که نیکسون می‌بایست می‌دانست که شواهدی مثل نوارها چه خساراتی می‌تواند برایش به‌بار بیاورد، خیلی از مردم واقعاً در عجب بودند که چرا او نوارها را منهدم نکرد، آن‌هم در حالی که فرصت انجام چنین کاری را داشت. حذف کامل چنین شواهد بالقوه‌ای، بدون شک به‌خودی‌خود یک طوفان سیاسی در نوع خودش ایجاد می‌کرد، اما چیزی بود که می‌توانست احتمالاً نیکسون را در قدرت ابقا کند. چرا که مخالفان او برای همیشه از وجود «شواهد قاطعی» که عموماً تصور می‌شد برای اقدامی قطعی مثل برکناری رئیس‌جمهور ضروری است، محروم می‌شدند. بخشی از پاسخ ممکن است در این اشتباه محاسباتی ساده نهفته باشد: نیکسون واقعاً فکر می‌کرد که می‌تواند کنترل نوارها را در دست داشته باشد، تا این‌که دیوان عالی کشور (که چهار نفر از اعضای آن را خود او انتخاب کرده بود) به اتفاق آرا

به او دستور داد که نوارها را تسلیم کند. با این حال، هنوز هم این پرسش به قوت خود باقی است: چرا او این شانس را از خود گرفت؟

دل‌بستگی او به نوارها را می‌توان به شیوه‌ای کاملاً فرویدی تفسیر کرد. فروید از این بحث می‌کند که کودک کوچک تمایل به ایجاد دل‌بستگی به مدفوع خود دارد، یک دل‌بستگی که به‌صورت تجربی برای بسیاری از والدین در طول آموزش توالت‌رفتن به بیجه آشناست. کودک تمایلی به ناپدید شدن مدفوع خودش، محصول بدنش، در توالت ندارد. از آن جایی که فروید پیوند روانی و فرهنگی عمیقی بین مدفوع و پول قائل می‌شود (که به‌وضوح در عبارات رایجی مانند «مال کثیف دنیا»^{۲۳۷} دیده می‌شود)، او معتقد است که خساست در طول سال‌های زندگی بزرگسالی می‌تواند به‌طور کلی با صرف انرژی زیاد و غیرعادی انسان در محصول حرکات روده در سال‌های اولیه‌ی زندگی مرتبط باشد. به این ترتیب، به آسان می‌توان نوارها- به قولی، به‌جا گذاشتن محصول کار روزانه‌ی خود نیکسون و سرشار از القاب نجاست‌دوستانه^{۲۳۸} برای راه‌اندازی کردن - را به‌طور نمادین به‌عنوان مدفوع دید و لذا در معنای دقیق بالینی، عزم او برای آویزان شدن به آنها را به‌عنوان موردی از آنال-اروتیک تفسیر کرد. اما درک باواسطه‌تر و مالی‌تری از مسئله هم به راحتی در دسترس است. همانطور که جی. آنتونی لوکاس (که کتاب اولیه‌ی او از واترگیت، تحت‌عنوان کابوس، بهترین گزارش روزنامه‌نگارانه از این موضوع محسوب می‌شود) اولین کسی بود که اشاره کرد، نیکسون، که توانسته بود مالکیت نوارها را در اختیار خود نگه دارد، احتمالاً می‌توانست از آنها برای اجتناب از پرداخت هرگونه مالیات بر درآمد تا پایان عمر استفاده کند. او فقط باید سریعاً آنها را (البته پس از ویرایش و سانسور دقیق) به دولت فدرال اهدا می‌کرد، تا کسر سالانه‌ی بدهی‌های مالیاتی‌اش را برای خود تضمین کند که از این طریق سال به سال تمام بدهی-های مالیاتی‌اش از بین می‌رفت. اگرچه هیچ مدرک مستقیمی دال بر این که نیکسون دقیقاً چنین طرحی در سر داشته باشد، آشکار نشده، فرضیه‌ی لوکاس کاملاً قابل قبول است. مثل خیلی از خسیس‌ها، نیکسون از پرداخت مالیات بر درآمد فدرال بی‌زاری خاصی داشت؛ و می‌دانیم که نیکسون به طرح‌هایی، که لوکاس پیشنهاد می‌کند، فکر می‌کرد، زیرا در اوایل دوران ریاست جمهوری‌اش با به‌عقب انداختن یک سند، تا جایی

پیش رفته بود که با زیر پا گذاشتن قانون، بهترین معافیت مالیاتی ممکن را برای اهدای اوراق معاونت رئیس جمهوری خود به چنگ آورد. نوارهای کاخ سفید، نه تنها موجب شد که ریاست جمهوری را از دست دهد، بلکه چیزی را از دست داد که می توانست میلیون ها دلار برایش ارزش داشته باشد.

البته، حساب های بانکی مخفی نیکسون و احساسات شخصی او نسبت به نوارهای کاخ سفید، موضوعاتی نبودند که او علناً آنها را تبلیغ کند. اما حساست خصوصی او در قالب صرفه جویی ظاهری دولتی به جهانیان نشان داده می شد، که از آن به عنوان عزم خیلی خوبی برای صرفه جویی در هزینه های عمومی تبلیغ می شد که نسخه ی قابل قبول، با فضیلت و همگانی از ردیلت خصوصی دست تنگی را تشکیل می دهد. مردی که در مورد سرمایه ی شخصی خود مظنون به حس زشت حساست باشد، بالاخص در میان خرده بورژوازی آمریکا، اغلب تصور می شود که وقتی صحبت از مراقبت از پول عمومی می شود، در مورد آن کاملاً خاطر جمع عمل می کند. منطقاً، ایدئولوژی در اینجا کاملاً غیر منطقی است. از این گذشته، تقریباً ۱۰٪ پول دولت از مالیات دهندگان آمریکایی تهیه می شود و تقریباً کل آن به این یا آن صورت به مالیات دهندگان آمریکایی بازگردانده می شود (با آن درصد کمی که بازگردانده نشده - مانند بودجه ای که صرف کمک های خارجی یا اجاره بهای پایگاه های نظامی خارج از کشور می شود - دست کم در اصل برای منافع عمومی آمریکا هزینه می شود). از نظر ریاضی تقریباً غیر ممکن است که «مالیات دهنده» به طور انتزاعی، یک بازنده ی خالص باشد.

با این حال، طبقه ی متوسط، و بالاخص لایه های پایینی طبقه ی متوسط آمریکا، مدت هاست که درگیر چنین ترسی هستند که نرخ بالای مالیات و هزینه های دولتی باید به این معنا باشد که پول شان را از آنها ستانده و به دیگران می دهند. کینه توزی اخلاقی که این ترس را درست می کند، وقتی حاد می شود که آنها مظنون می شوند - و معمولاً چنین اتفاقی می افتد - که دیگران شامل فقرای منفور و بی لیاقت و به طور خاص فقرای منفور بی لیاقت سیاه پوست هستند. این جریان است که در فرهنگ سیاسی آمریکا با آنال - اروتیک و از طریق صرفه جویی در بیت المال به راحتی با حساست پاسخ داده می شود؛ و رؤسای جمهوری کمی پیدا می شوند که مثل مورد نیکسون قادر باشد

از چنین احساساتی بهره‌برداری کند. البته، کنایه‌ی قابل‌توجهی در این واقعیت وجود دارد که نیکسون، از نظر بودجه‌ی واقعی، «مصرف‌کننده‌ی بزرگ» در برنامه‌های داخلی بود (به‌ویژه در مقایسه با قریب به اتفاق جانشینانش، خواه جمهوری خواه و خواه دموکرات). با این حال، او بر لفاظی صرفه‌جویی عمومی آنقدر مسلط بود که جز تعداد انگشت‌شماری از روشنفکران دست‌راستی، بقیه در دوران زمامداری او متوجه چنین واقعیتی نشدند. همه می‌دانند که نیکسون وقتی جانی کش با امتناع از خواندن سرود «کادیلک رفاه^{۲۳۹}» در کاخ سفید او را سرزنش کرد، خیلی برآشفته شد. بیشتر کسانی که فکر می‌کردند یک خواننده‌ی سبک کانتتری به رئیس‌جمهور ایالات‌متحده درس مهمی در مورد نجابت انسانی داده، خیلی بعید است که به نیکسون رأی داده باشند. نیکسون به حوزه‌ی اصلی انتخاباتی خود، به رأی دهندگانی که برای پیروزی مجدد در انتخابات نیاز داشت، پیامی که قصد انتقالش را داشت، دقیقاً عرضه کرده بود: این که او هم به اندازه‌ی بقیه از «جرزدن‌های تسهیلات رفاهی» متنفر بود، و در مورد پول مردم طوری برخورد می‌کرد که آنها می‌خواهند ریالی را بیهوده خرج نکنند.

در نهایت، به سومین ویژگی آنال-اروتیک فروید، یعنی لجاجت می‌رسیم. در مقایسه با منظمی و حساست، که مشخصاً با مورد نیکسونی تطابق دارد، کارکرد سیاسی لجاجت کلی‌تر است. ثابت‌قدم‌بودن در دیدگاه‌ها یک فضیلت حرفه‌ای نسبتاً استاندارد در میان سیاستمدار محسوب می‌شود، مانند شفقت در میان پزشکان، تقوا برای افراد روحانی، یا فرهیختگی برای فرد عالم. البته نه این که سیاستمداران (یا دیگران) نوعاً به لجاجت خود بی‌بالند. اما در این زمینه، یادآوری «آمیزه‌ی» معروف برتراند راسل می‌تواند مفید باشد: «من فرد قاطعی هستم. تو لجاجتی. او یک احمق کله‌شق است.» به نظر خواهد تجریری حاکی از آن است که «قاطعیت» یک سیاستمدار آمریکایی - امتناع از اعتراف به اشتباه و اصرار بر یکنواختی کامل همه‌ی سخنان و اعمال حرفه‌ی عمومی یک فرد - همان ویژگی است که رأی‌دهندگان خواستارش هستند. ناگفته نماند که، گاهی اوقات افراد از شنیدن اعتراف یک نامزد ریاست جمهوری به اشتباه گذشته یا اعتراف به عدم اطمینان در مورد یک موضوع خاص، خوشحال می‌شوند - درست همان‌طور که افراد اغلب از «کارزارهای تبلیغاتی منفی» که هدف آن تخریب اخلاقی و سیاسی حریف

است، بیزارند. اما، هنگام شمارش آرای واقعی، کسانی که کارزارهای منفی را با حداکثر تأکید و مهارت به نمایش گذاشته‌اند- نیکسون نمونه‌ی برجسته‌ای از این دست افراد است- معمولاً برندگان انتخابات هستند. در مورد «قاطعیت»، یعنی لجاجت آنال- اروتیک، نمونه‌ای مشخص از نحوه عملکرد واقعی این فضیلت- یا فقدان آن- می‌تواند به عقابت جورج رامنی در سال ۱۹۶۸ اشاره کرد. رامنی که هنوز از سوی بسیاری نامزد پیشتاز جمهوری خواهان (گرچه ممکن است این مسئله واقعیت نداشته باشد) برای انتخاب به‌عنوان نامزد حزب تلقی می‌شد، اعتراف کرد- خیلی علنی و شرافتمندانه- که موضع طرفداری از جنگ او در مورد جنگ ویتنام اشتباه بوده است (و این که توسط مقامات آمریکایی در طول یک سفر رسمی به ویتنام در سال ۱۹۶۵ «شست‌وشوی مغزی» شده است). پاداش او برای این صراحت غیرمعمول این بود که تقریباً به‌طور جهان‌شمولی در مطبوعات مورد تمسخر قرار گرفت و در نظرسنجی‌ها چنان پایین آمد که پیش از آغاز رأی‌گیری‌ها، از انتخابات مقدماتی نیوهمپشایر کناره‌گیری کرد- بنابراین به امیدهای ریاست‌جمهوری او برای همیشه پایان داد و راه را برای پیروزی نیکسون با نزدیک به ۸۰ درصد آرا در نیوهمپشایر هموار کرد.

به نظر می‌رسد که علاقه‌ی انسان آمریکایی به لجاجت در سیاست، منطقاً روی این فرضیه استوار است که تعداد کمی در بعد نظری از آن دفاع می‌کنند: یعنی در واقع بیشتر حق با افرادی است که همیشه از صحت حرف‌های خود اطمینان دارند، تا کسانی که با دیده‌ی شک به مسائل نگاه می‌کنند و دیدگاه‌هایشان تکامل پیدا می‌کند. با این حال، در زمینه‌ی فرهنگی، باید دوباره یادآوری کنیم که از منظر ایدئولوژیک، آمریکای مدرن بیشتر حاصل خشکه‌مذهبی ماساچوستی است تا روشنگری ویرجینیایی (در اینجا این کنایه‌ی جالب را کنار بگذاریم که ماساچوست امروز روشنگرتر و ویرجینیا خشکه‌مذهب‌تر است). نوع خاصی از سرسختی در اعتقاد، تقریباً بنا به تعریف، برای هر نظام دینی نوعی ضرورت محسوب می‌شود- یعنی اینکه هر نظامی نه مبتنی بر وجود شواهدی از مسائل قابل رؤیت، بلکه مبتنی بر ایمان است- و مشخصاً در سنت دین‌داری خشکه‌مذهبی منتسب به اخلاقیات خرده‌بورژوازی نیکسونی و فرهنگ آمریکایی، این

مسئله همواره قدرتمند بوده است. در این پرتو، لجاجت آنال-اروتیک تقریباً تبدیل به نشانه‌ی ضروری خود اخلاق می‌شود.

با این حال، اگر چنین ثابت‌قدمی در میان سیاستمداران آمریکایی بیشتر عمومیت داشته باشد تا خساست یا حتی منظمی- اگر به اصطلاح «همه چنین کاری می‌کنند»- پس طبق معمول، نیکسون این کار را بیشتر و بهتر از سایر افراد انجام می‌داد. همانند مورد کنس بودن و اشتیاقش به نظم، کارایی سیاسی ثابت‌قدمی نیکسون در عقیده تا حدودی وابسته به میزان «صادقانه» بودن این ویژگی در روان خودش بود. شاید اثبات این مسئله در کارنامه‌ی سیاسی فعال نیکسون چندان قانع‌کننده به نظر نرسد- که می‌توان از این بحث کرد که او کاری کرد که هر سیاستمداری انجام می‌داد و مثل مورد رامنی خود را فدا نکرد- اما در آثار ادبی به‌جامانده پس از دوران ریاست‌جمهوری، این مسئله به وضوح دیده می‌شود. صدها صفحه از آثارش را که بخوانی، دریغ از این که یکبار هم به اشتباهات یا حتی تردید صادقانه‌ی نیکسون برخورد کنی. احتمالاً تنها استثنای واقعی- تنها موقعیتی که نیکسون آشکارا اعتراف می‌کند که در یک موضوع مهم سیاست‌گذاری اشتباه کرده- مربوط به مسئله‌ی کنترل دستمزد و قیمت است که در اوت ۱۹۷۱ اعمال کرد، که باعث شوک و شگفتی افرادی شد که معتقد بودند نیکسون در باورهای اصول اقتصادی نئوکلاسیک ارتدکس ثابت‌قدم است. در کتاب ریچارد نیکسون، او به این مسئله اشاره می‌کند که عواقب کنترل‌ها از نظر سیاسی برایش مفید بوده، اما احتمالاً سیاست‌گذاری اقتصادی صحیحی را تشکیل نمی‌دهد. با این حال، حتی در این‌جا، دانشجوی آنال-اروتیسم نیکسونی باید توجه داشته باشد که نیکسون مختصری از عادات لجوجانه‌ی خود را تنها برای این منظور کاهش داد تا ایمان خود را به راست‌کیشی اقتصادی نئوکلاسیک تکرار کند، که این ایمان ارتباط نزدیکی با عادت او به خساست به خرج دادن در مورد پول دولتی دارد.

شخصیت آنال-اروتیک؛ کینه‌توزی؛ خرده‌بورژوازی- اگر که این مفاهیم برای درک قدرت فرهنگی نیکسونی حیاتی باشد، نه اتفاقی محض است و نه البته به دلیل تحلیل ناخودآگاه و پیشگویانه‌ی فکری جمعی مارکس، نیچه و فروید از ریچارد نیکسون. اما مارکس، نیچه و فروید کماکان تحلیلگران برجسته‌ی مدرنیته (و حتی «پسامدرنیته»

هم) هستند. از آنجایی که فرهنگ آمریکایی از خیلی جهات پارادایم رایج مدرن محسوب می‌شود، جای شگفتی نیست که بتوان بین مفاهیم مارکسیستی، نیچه‌ای و فرویدی و نیکسون، که همانا قهرمان تاریخ آمریکای مدرن ماست، ارتباط خیلی نزدیک پیدا کرد.

این مقاله ترجمه‌ای است از بخش سوم از کتاب عصر نیکسون: مطالعه‌ای در

قدرت فرهنگی (*The Age of Nixon: a Study in Cultural Power*)

نوشته‌ی کارل فریدمن

203- anal-erotic

204- Johnny Cash

205- Welfare Cadillac

206- Garry Wills

207- Anthony Summers

208- Jerry Voorhis

209- Helen Gahagan Douglas

210- Adlai Stevenson

211- Nelson Rockefeller

212- Hubert Humphrey

213- *Watergate scandal*: رسوایی واترگیت یک جنجال سیاسی بزرگ در ایالات متحده در

دوران ریاست جمهوری ریچارد نیکسون از سال ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۴ بود که در نهایت به استعفای نیکسون

منجر شد. این نام از تلاش‌های دولت نیکسون برای پنهان کردن دخالت خود در حمله ۱۷ ژوئن ۱۹۷۲

به مقر کمیته ملی دموکرات واقع در ساختمان اداری واترگیت در واشنگتن دی سی سرچشمه گرفته

است.

214- Old Guard

215- Robert Taft

216- Bourbon economics

217- Barry Goldwater

218- Reaganites

219- Woodrow Wilson

220- Six Crises

221- *RN: The Memoirs of Richard Nixon*

222- Cotton Mather

223- Jonathan Edwards

224- Mark Twain

225- H. L. Mencken

226- mortification

227- bigot

228 - Checkers speech: سخنرانی چیکرز یا سخنرانی صندوق، در ۲۳ سپتامبر ۱۹۵۲ توسط سناتور ریچارد نیکسون، شش هفته قبل از انتخابات ریاست جمهوری ایالات متحده در سال ۱۹۵۲ ارائه شد که در آن او نامزد جمهوری خواهان برای پست معاونت رئیس جمهور بود. نیکسون متهم به عدم شفافیت در رابطه با صندوقی بود که توسط حامیانش برای بازپرداخت هزینه‌های سیاسی‌اش تأسیس شده بود. جای او برای ماندن در عرصه‌ی انتخابات جمهوری خواهان مشکوک بود، بنابراین او به لس- آنجلس پرواز کرد و یک سخنرانی تلویزیونی نیم ساعته ارائه کرد که در آن از خود دفاع کرد، به مخالفانش حمله کرد و از حضار خواست تا با کمیته‌ی ملی جمهوری خواهان (RNC) تماس بگیرند تا به او اطلاع دهند که آیا می‌تواند در عرصه باقی بماند یا خیر.

229- John Sparkman

230- Adlai Stevenson

231- *faux-class-lessness*

232- NixonCarver

233- *orderliness*

234- *parsimony*

235- *obstinacy*

236- Redbaiting

237- filthy lucre

238- scatological

239- Welfare Cadillac

اتحادیه‌های کارگری، سود و تورم

ترجمه‌ی عادل مستوفی



اشاره: آن چه می‌خوانید در ابتدا ترجمه‌ی مقاله‌ی «ست اکرم» در توضیح بحثی است که طی سال‌های بعد از جنگ دوم جهانی و برای نزدیک به سه دهه برسر نقش اتحادیه‌های کارگری در تورم جریان داشته است. در آن دوره، اقتصاددانان کلاسیک‌گرا و نولیبرال بعدی منکر چنین نقشی بودند و در مقابل نوکینزی‌های چپ‌گرا بر چنین نقشی تأکید داشتند. در ادامه، نیز چکیده‌ی دیدگاه مایکل رابرتز، اقتصاددان مارکسیست در تبیین رابطه‌ی نقش سود سرمایه‌داران در تورم، به‌عنوان بدیلی بر هر دو نظر ارائه می‌شود.

در خلال بحث‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ میلادی برسر تورم، نوکینزی‌های چپ مانند جون رابینسون، که مدافع پروپاقرص اتحادیه‌های کارگری بود، آن‌ها را یکی از عوامل اصلی تورم بالا می‌دانست، در حالی که میلتون فریدمن و نولیبرال‌ها، که از اتحادیه‌های کارگری بیزار بودند، اصرار داشتند که چنین نیست.

در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰، جهان متوجه شد که تورم - برای اولین بار در تاریخ - به وضعیتی مزمن و دائمی در زمان صلح تبدیل شده است. عامل تورم تبدیل به معمایی در ذهن اقتصاددانان و سیاست‌مداران شده بود. ادوین دیل، خبرنگار اقتصادی نیویورک تایمز، در مقاله‌ای با عنوان «تحقیق اساسی در مورد تورم گیج‌کننده» در اوت ۱۹۵۷، بحث جاری میان کارشناسان را به‌عنوان درگیری بین دو اردوگاه توصیف کرد: آنچه او «کلاسیک‌گرایان» و «تورم‌گرایان جدید» نامید. طرفداران اقتصاد کلاسیک معتقد بودند که «تورم کنونی واقعاً پدیده‌ی عجیبی نیست، بلکه ناشی از همان چیزی است که همیشه باعث تورم بوده است: مقدار پول بیشتر که به‌دنبال تعداد کم‌تر عرضه‌ی کالاها و خدمات موجود می‌دود و درمان آن نیز کاهش مقدار پول است.» در مقابل، تورم‌گرایان جدید ادعا می‌کردند که «این پدیده‌ی تازه‌ای است» و از برخی تغییرات اساسی به وجود آمده در سرمایه‌داری متأخر سرچشمه می‌گیرد: به‌گفته‌ی دیل، تغییرات در «قدرت‌ها و شیوه‌های کسب‌وکار (به‌ویژه کسب‌وکارهای بزرگ) و نیروی کار (به‌ویژه نیروی کار سازماندهی شده)».

تحلیل نوکینزی‌ها از «تورم» به نظریه‌ی تورم مبتنی بر هزینه‌ی تولید کینز اتکا داشت، که عامل اصلی سطح عمومی قیمت‌ها، نرخ دستمزد (نسبت به بهره‌وری نیروی کار) است. نتیجه‌ی منطقی این نظریه به همراه مشاهدات عینی و تجربی کینز که «در دنیای مدرن، اتحادیه‌های کارگری سازمان‌یافته و پایگاه رأی پرولتری»، در برابر کاهش دستمزد (و قیمت‌ها) «بسیار قدرتمند» است، این می‌شود که: تلاش برای متوقف کردن تورم با فشار آوردن بر تقاضای کل چه با افزایش نرخ بهره و چه با کاهش هزینه‌های دولتی تنها در صورتی می‌تواند اثرگذار واقع شود که این سیاست آن‌چنان به مقیاس وسیع صورت پذیرد که بیکاری‌ای را ایجاد کند که منجر به کاهش دستمزدها شود. و این امر در جهان پس از جنگ جهانی، فارغ از ملاحظات سیاسی نسبت به اتحادیه‌ها و نظر آرای عمومی غیر ممکن بود. منطق سیاست درآمدی برای مبارزه با تورم از این درک سرچشمه می‌گیرد که ماریپیچ دستمزد-قیمت، مانند مسابقه‌ی تسلیحاتی، یک مشکل کنش جمعی است: وضعیتی که در آن رفتاری که به‌طور فردی عقلایی است، در مجموع، به‌طور جمعی ویران‌کننده می‌شود. به نفع هیچ‌کس نیست که دستمزد (یا قیمت‌های) خود را افزایش دهند، اگر این کار صرفاً دیگران را وادار به انجام همین کار می‌کند و هر گونه مزیت اولیه از افزایش دستمزد یا سود به‌دست آمده از بین برود. در چنین شرایطی همه مجبور می‌شوند فقط برای حفظ سهم خود سریع‌تر از دیگری بدوند.

در سال ۱۹۲۵، زمانی که موفقیت سیاست اقتصادی بریتانیا پس از جنگ جهانی اول به پایین آوردن سطح قیمت‌ها بستگی داشت، کینز، به‌عنوان جایگزینی برای تورم‌زدایی بی‌رحمانه‌ی وینستون چرچیل، «پیمان ملی» را پیشنهاد کرد که در آن اتحادیه‌های کارگری، کارفرمایان و دیگران متقابلاً موافقت می‌کنند که کاهش درآمد پولی خود را با درصد ثابتی بپذیرند. اما این طرح، حداقل در بریتانیای بین دو جنگ، هرگز عملی نشد. با این حال، پس از جنگ، سیاست‌های درآمدی در امتداد خطوط مفهومی مشابه، هرچند در اشکالی متفاوت، در سراسر جهان گسترش یافت. هر کشور صنعتی (و بسیاری از کشورهای دیگر) که با مشکل جدید تورم مزمن در زمان صلح مواجه شده بودند، به‌نوعی به «سیاست قیمت - دستمزد» روی آوردند؛ موضوعی که

اکنون فراموش شده است ولی زمانی توجه بخش‌های وسیعی از دستگاه‌های دولتی و دانشگاهی را به خود معطوف کرده بود. برای دهه‌ها، موضوع قیمت - دستمزد، روزنامه‌ها را پر از وقایع پرپیچ‌وخم و غبارآلود درباره شوراهای مشورتی حقوق و توافق‌نامه‌های مدیریت کار می‌کرد، و کنفرانس‌های علمی بی‌شمار و گزارش‌های پیشنهادی دولت‌ها را به‌وجود آورد. (امروز، کاتالوگ کتابخانه عمومی نیویورک حاوی اقلام بیشتری تحت عنوان «سیاست دستمزد-قیمت» است تا با عنوان «رابرت اف. کندی» یا «هری اس. ترومن» - موضوعاتی که اکنون حداقل برای برخی جالب هستند.)

موفق‌ترین سیاست‌های درآمدی پس از جنگ، آنهایی بودند که در شیوه‌های چانه‌زنی دستمزد کشورهایی مانند سوئد یا اتریش که جنبش‌های اتحادیه‌های کارگری نسبتاً متمرکز و منسجمی داشتند، گنجانده شده بودند. سازمان‌یافتگی اتحادیه‌ها ابزاری برای حل مشکل کنش جمعی موجود در مارپیچ دستمزد-قیمت بود: در اصل، اتحادیه‌ها با یکدیگر پیمانی بستند تا از بهره‌برداری کامل از فرصت‌ها برای افزایش بیش از حد دستمزدها نسبت به افزایش نرخ رشد بهره‌وری خودداری کنند. کشورهایی که قادر به استفاده از چنین مکانیسم‌هایی بودند، نسبت به کشورهایی که فاقد آن پیش‌نیازهای نهادی بودند، پیوسته از مبادلات تورم-بیکاری مطلوب‌تری برخوردار بودند. مثلاً کشوری مانند سوئد، با فدراسیون اتحادیه‌های کارگری بسیار متمرکز LO، تورم کم‌تری را برای هر سطح معینی از بیکاری نسبت به کشورهایی مانند ایالات متحده یا بریتانیا تجربه کرد - همانطور که جون رایبنسون در یک سخنرانی در سال ۱۹۵۸ در مورد جنبش‌های کارگری بیان کرد: «مانند بسیاری از نهادهای ما... رشد طبیعی درهم‌پیچیده‌ای است که سرسختانه در برابر شانه‌شدن و قیچی شدن در هر آرایش منظمی مقاومت می‌کند.» اما حتی در مطلوب‌ترین شرایط، سیاست‌های درآمدی از این دست از یک تضاد داخلی حاد رنج می‌برد: آنها اتحادیه‌های کارگری را ملزم می‌کردند که فرصت‌ها برای تضمین دستمزدهای بالاتر برای اعضای خود را عامدانه نادیده بگیرند! این مسیری بود که نه‌تنها بر خلاف عمیق‌ترین غرایز رهبران واقعی اتحادیه‌ها بود، بلکه ظاهراً هدف اساسی خود اتحادیه‌ی کارگری را زیر سؤال می‌برد. و این چنین سیاست‌های درآمدی مبتنی بر اتحادیه، مشروعیت اتحادیه‌ها را از نظر اعضای خود تهدید می‌کرد.

از تئوری تا شوک

کسانی که دلیل آنها را کلاسیک‌گرایان نامید، در برابر نوکینزی‌ها قرار می‌گرفتند. در دهه‌ی ۱۹۵۰، آنها وفاداران جنگجویی بودند که هنوز به نسخه‌ای از نظریه‌ی مقداری پول قدیم چسبیده بودند که کینز در نظریه‌ی عمومی خود برای بی‌اعتبار کردن آن بسیار تلاش کرده بود. اگرچه صفوف این اقتصاددانان بیست سال بود که رو به کاهش بود، اما ایده‌های آنها به‌زودی به لطف کار محقق هنوز گمنامی، که نام او در هیچ کجای مقاله‌ی دلیل به چشم نمی‌خورد، چنان جان گرفت که تنها در مدت چند سال از این نظریه‌پرداز به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین روشنفکران قرن بیستم یاد شد: میلتون فریدمن.

پروژه‌ی فکری بزرگ فریدمن در دهه‌ی ۱۹۵۰، تلاش او برای احیای نظریه‌ی مقداری پول بود، هدفی که او در آثاری مانند «نظریه‌ی مقداری پول: بیان دوباره» دنبال کرد که (در کنار سایر مقالات اقتصاددانان مکتب شیکاگو) در مطالعات علمی نظریه‌ی مقداری پول منتشر می‌شدند. اگرچه این نظریه از دهه‌ی ۱۹۳۰ در حرفه‌ی اقتصاد به‌شدت از مد افتاده بود، اما بی‌سروصدا توسعه یافته بود. یا آن‌طور که فریدمن توصیف می‌کرد؛ به‌عنوان یک «سنت شفاهی» که در سمینارها و آموزش‌های یک نسل از اساتید و دانش‌آموختگان سینه به سینه در دانشکده‌ی اقتصاد دانشگاه شیکاگو منتقل شد. جایی که فریدمن مدرک کارشناسی ارشد خود را دریافت کرده و یک دهه بود که در آن تدریس می‌کرد.

نظریه‌ی مقداری چیزی بیش از تحلیل فنی سطح قیمت‌ها بود. شکل تحلیلی به دیدگاه ایدئولوژیکی گسترده‌تری داد که در هسته‌ی آن لیبرالیسم لسه‌فر قرن نوزدهم قرار داشت و سوءمدیریت نظام پولی و انحصار طبیعی چاپ پول، را مسبب همه‌ی ناکارآمدی‌های مهم اقتصاد کلان می‌دانست که باعث ایجاد اختلال در سیستم هماهنگ و کارآمد سرمایه‌داری خصوصی و بازار آزاد می‌شود.

تنها با اتکا به این جنبه‌ی ایدئولوژیک این تئوری است که می‌توان به واقعیتی پی برد که از دیدگاه امروزی گیج‌کننده و عجیب به نظر می‌رسد: این که در «بحث بزرگ» درباره‌ی تورم که در دهه‌های ۱۹۵۰، ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در ایالات متحده جریان داشت،

این میلتون فریدمن و طرفداران بازار آزاد او بودند که به‌طور خاص اتحادیه‌های کارگری و جنبش کارگری را از داشتن هرگونه نقش علی در ایجاد تورم میرا کردند، در حالی که چپ‌گراترین کینزی‌ها، از جمله جون رایبسون و دوست نزدیکش جان کنت گالبریت، با قاطعیت و مدام درباره نقش محوری مذاکرات جمعی اتحادیه‌ها در ایجاد دینامیسم‌های تورم مزمن تأکید داشتند.

در بینش ایدئولوژیکی که در پس نظریه‌ی مقداری نهفته بود، اقتصاد خصوصی منبع ثبات و کارایی اقتصاد کلان بود. در حالی که تمامی اختلالات جدی در عملکرد هماهنگ سرمایه‌داری ناشی از سیاست‌های بانک مرکزی در انتشار بیش از حد یا کم‌تر از حد پول بود. حامیان «لسه‌فر»، اتحادیه‌های کارگری را انحصارهایی مخرب کارایی می‌دانستند. اما پذیرش این موضوع که رفتار بازار توسط کنشگران خصوصی - حتی کنشگرانی که رفتار انحصارگرایانه داشتند - می‌تواند به اختلالات سیستماتیکی مانند تورم یا رکود منجر شود، به‌منزله‌ی محکوم کردن بازارهای آزاد بود و زمینه را برای توجیه مداخله‌ی نظام‌مند دولت فراهم می‌کرد.

از این‌رو، در اواسط دهه ۱۹۷۰، فریدمن اظهار تأسف کرد که «در بریتانیا، توضیحی که همه برای تورم ارائه می‌دهند این است که تورم توسط اتحادیه‌های کارگری، کارگرانی حریص و طماع که دستمزدها را افزایش می‌دهند و باعث تورم می‌شوند، ایجاد شده است.» او پس از بازدید از لندن، از «حمایت گسترده از برخورد با اتحادیه‌ها به‌عنوان راهی برای مقابله با تورم» ابراز ناخشنودی کرد.

اما طرف دیگر بحث بر خود فرآیند عینی تعیین قیمت‌ها در اقتصاد اتکا داشت. چنان‌که رایبسون در سخنرانی سال ۱۹۵۸ این‌گونه بحث کرد:

«اتحادیه‌های کارگری عنصری بیگانه در سرمایه‌داری نیستند، بلکه جزء ضروری سازوکار آن هستند. فشار اتحادیه‌های کارگری که با گرایش‌های انحصاری مقابله می‌کند و حاشیه‌ی سود را کنترل می‌کند، یعنی ضرورت‌هایی را فراهم می‌آورد تا امکان تحقق سود فراهم شود. برای نجات سرمایه داری از «تضادهای درونی» آن، به یک جنبش کارگری قوی نیاز است. اما اگر برای انجام این کار به

اندازه‌ی کافی قوی باشد، ممکن است بیش از حد قوی شود و یک مارپیچ باطل مزمن ایجاد کند.

این همان معضلی است که دوازده سال اشتغال بالا آن را آشکار کرده است. برخی از ناظران نتیجه می‌گیرند که اشتغال کامل همراه با ارزش پایدار پول غیرقابل دستیابی است و تنها سیاست ممکن، حفظ حاشیه‌ای از بیکاری برای انضباط اتحادیه‌ها و کارگران از یک سو و بازاری نسبتاً راکد برای ایجاد نگرانی در کارفرمایان جهت اجتناب از افزایش هزینه‌ها از سوی دیگر است. آن‌ها به یک نرخ پیشرفت ملایم در تولید واقعی رضایت می‌دهند تا از مزایای ارزش پول پایدار یا حتی تصاعدی بهره‌مند شوند. کسانی که از این دیدگاه حمایت می‌کنند، معمولاً افرادی بسیار محترم و محافظه‌کار هستند، اما به نظر من در حال تبلیغ کمونیسیم هستند! آن‌ها به نظر می‌رسد با مارکسیست‌ها موافقت که سرمایه‌داری نمی‌تواند اشتغال کامل را حفظ کند و به مرحله‌ای رسیده که مانعی برای پیشرفت شده است.»

یک دهه بعد اما این میلتون فریدمن محافظه‌کار محترم بود که با رسمی کردن نسخه‌ای از این ایده یعنی ایده‌ی «حاشیه بیکاری» ضروری در نظریه‌ی «نرخ طبیعی بیکاری»، اقتصاد کلان را متحول کرد. از قضا این نظریه‌ی او کاملاً با تفکر بسیاری از اقتصاددانان مارکسیست دهه شصت و هفتاد همگرایی داشت که اعتقاد داشتند که بیکاری در سرمایه‌داری برای پایین نگه‌داشتن دستمزدها الزامی است. اما مهم‌ترین طرفداران او همیشه بانک‌های مرکزی کسانی چون پل ولکر یا جروم پاول بوده‌اند که برایشان این نظریه تورم توجیه‌ی مناسبی برای پیش بردن سیاست‌هایی فراهم کرد تا با توفیق آن‌ها قدرت طبقه کارگر را سرپوش گذارند.

در سال‌های اخیر، افزایش ناگهانی نرخ تورم در کشورهای عضو سازمان همکاری‌های اقتصادی و توسعه (OECD) از میانگین ۲ درصد در دهه‌ی ۲۰۱۰ به ۱۲ درصد در سال ۲۰۲۰، توجهات را بار دیگر به ریشه‌ها و عوامل این پدیده معطوف کرد. بار دیگر رؤسای بانک‌های مرکزی از سیاست‌های پولی خود دفاع کردند و تقصیر را گردن هزینه‌های تولید و کارگران انداختند. به عنوان مثال اندرو بیلی، رئیس بانک مرکزی انگلستان، علت اصلی تورم را در نتیجه‌ی مشکلات زنجیره توزیع کالاها در پی

همه‌گیری کرونا و افزایش بهای قیمت انرژی پس از اقدامات نظامی روسیه در اوکراین دانست و گفت «سیاست پولی نه عرضه‌ی تراشه‌های نیمه‌هادی (که بیشتر آن در تایوان تولید می‌شوند) را می‌تواند افزایش دهد، نه وزش باد را می‌تواند بیشتر کند و نه بر تعداد رانندگان کامیون می‌تواند بیفزاید!». و سپس هو پیل، اقتصاددان ارشد بانک مرکزی بار دیگر بر این استدلال تاکید کرد که افزایش دستمزدها چرخه‌ی افزایش قیمت‌ها را تشدید می‌کند. «بالاخره کارگران باید بپذیرند که وضعیت‌شان بدتر شده است و دست از تلاش برای افزایش دستمزدها بردارند که این خود تورم بیشتر و خراب‌تر شدن اوضاع را به همراه می‌آورد».

در مقابل این دیدگاه، اقتصاددانان مارکسیست مانند مایکل رابرتز، روایت کاملاً متفاوتی ارائه می‌دهند. رابرتز با تکیه بر نظریات مارکس در مقاله‌ی «دستمزد، قیمت و سود»، تورم را نتیجه‌ی تلاش سرمایه‌داران برای حفظ و حتی افزایش نرخ سود خود در مواجهه با افزایش هزینه‌های تولید می‌داند. از دیدگاه او، سرمایه‌داران به جای جذب این هزینه‌ها، آن‌ها را از طریق افزایش قیمت‌ها به مصرف‌کنندگان منتقل می‌کنند؛ مصرف‌کنندگانی که درآمدشان متناسب با تورم رشد نمی‌کند: یعنی دستمزدبگیران. یعنی کسانی که تنها با فرآیند چانه‌زنی دشوار زیر نظر اتحادیه‌های خود تنها در دوره سالانه بعدی می‌توانند تمام یا بخشی از قدرت خرید خود را دوباره بازیابند.

رابرتز با تحلیل داده‌های تاریخی، به این نتیجه می‌رسد که تورم با نرخ سود همبستگی مثبت دارد، اما رابطه‌ی معناداری با سطح دستمزدها نشان نمی‌دهد. او به‌طور خاص به سال ۲۰۲۰ اشاره می‌کند، زمانی که شرکت‌ها قیمت کالاها را بسیار بیشتر از میزان افزایش هزینه‌های تولید بالا بردند و از بحران‌هایی نظیر همه‌گیری کرونا و جنگ اوکراین برای افزایش سود خود بهره‌برداری کردند.

بر همین اساس، رابرتز با دو جریان فکری که پیش‌تر بحث‌اش آمد متفاوت مخالفت می‌کند. از یک سو، مانند جون رابینسون، دیدگاه فریدمن را رد می‌کند که اتحادیه‌های کارگری را بی‌تأثیر در تورم می‌داند و بر روی قدرت طبقه‌ی کارگر در مهار تورم سرپوش می‌گذارد. و از سوی دیگر با جون رابینسون در مهار افزایش دستمزد با هدف کنترل

اتحادیه‌های کارگری، سود و تورم

تورم مخالفت می‌ورزد و به‌جای آن کاهش سود را راهی برای کاهش تورم پیشنهاد می‌کند.

منابع:

<https://jacobin.com/2023/02/joan-robinson-milton-friedman-keynesianism-monetarism-inflation-unions>

<https://thenextrecession.wordpress.com/2023/04/27/inflation-causes-and-solutions/>

نگاهی به «اسرائیل و مسئله‌ی فلسطین» من خود به چشم خویشتن دیدم که جانم می‌رود

فریبرز فرشیم



چون سراسیمه غزالی،
که چرخش شیری را
در واپسین دم غنیمت دیده،
بر علف‌های جوان گاز می‌زند.
ولید الشیخ، (با اندکی تغییر، از متن کتاب ص. ۹۸)

سعید رهنما، استاد بازنشسته‌ی علوم سیاسی و رئیس سابق مدرسه‌ی عالی مطالعات سیاست‌گذاری دانشگاه یورک کانادا است. وی به مدت ۲۵ سال مفسر و استاد مسائل جنگ و صلح در خاورمیانه و ایران بوده است.^۱ سعید رهنما نویسنده‌ی مقالات و آثار تحلیلی فراوان از جمله بررسی مارکسیسم و گذار از سرمایه‌داری، انقلاب‌های مهم جهان و مسائل خاورمیانه بوده و همچنان در این زمینه‌ها فعال و مولد مقالات ارزنده است. جدا از نشریات خارجی، مقالات او در «نقد اقتصاد سیاسی» و جاهای دیگر انتشار یافته است. مؤلف قلمی روشن، مستدل و خواندنی هم دارد! اما مهم‌ترین ویژگی او شخصیت متین و افتاده‌ی اوست که در عین اطلاع فراوان هرگز از دایره‌ی متانت و افتادگی خارج نشده است. اثری که در این‌جا کوشیده‌ام نگاه مختصری به آن بیندازم و در واقع آن را معرفی کنم، با عنوان *اسرائیل و مسئله‌ی فلسطین* توسط نشر زاگرس تورنتو در ۱۴۳ صفحه منتشر شده که خواندن آن را، به تمام فارسی‌زبانان توصیه می‌کنم. این اثر در عین حال، از جهت مقایسه و آگاهی هرچه عمیق‌تر از روزگار مردمان ایران و مردمان فلسطین و شاید دیگر نواحی خاورمیانه ارزش دارد.

اسرائیل و مسئله‌ی فلسطین، جدا از «پیشگفتار»، مجموعه‌ی یازده مقاله را دربرمی‌گیرد که به شیوه‌ی تحسین‌برانگیزی با یکدیگر مرتبط و در مجموع ساختاری منسجم در قالب یک کتاب (نک. پیشگفتار اثر) یافته‌اند. هدف مؤلف، آن‌گونه که در «پیشگفتار» گفته شده، بررسی جنبه‌های گوناگون درگیری‌های اسرائیل و فلسطین است که پس از حمله‌ی اکتبر ۲۰۲۳ و کشتارها، توجه جهان را دوباره به خود جلب کرده است. نکته‌ی دیگری که دانستن‌اش ضروری است، این است که نویسنده، همراه

نگاهی به «اسرائیل و مسئله‌ی فلسطین»

با هایده مغیثی، به کرانه‌ی باختری و غزه سفر کرده و از نزدیک شاهد عینی مسائل و مشکلات بوده و در همین ارتباط آرای دوستان و اشخاصی را نیز جویا شده است. فصل‌ها (یا مقاله‌ها) عبارت‌اند از «[صهیونیسم و مسئله‌ی فلسطین](#)»، «تحوّلات جنبش فلسطین»، «مسائل تلنبارشده و حل‌نشده‌ی فلسطین»، «[فرایندهای صلح اسرائیل/فلسطین](#)»، «[صفت‌بندی‌های جهانی در مسئله‌ی فلسطین](#)»، «جنبش فلسطین در سراسییبی؟»، «[فلسطین، ناهم‌سازی‌ها، نومییدی‌ها و امیدها](#)»، «سرزمین و جنبش فلسطین کماکان تحلیل می‌روند»، «[اورشلیم: شهری در اضطراب](#)»، «[نوار غزه و کرانه‌ی باختری: دو برخورد...](#)» و «راه‌حل‌ها به جای سیاست یک‌ونیم دولتی».

به‌عنوان خواننده‌ای که نگران اوضاع و آینده‌ی سرزمین مادری‌ست، تحولات خاورمیانه برایم بسیار اهمیت داشته و خواسته‌ام تحولات ایران را در ارتباط و همبستگی با کشورهای خاورمیانه درک و دنبال کنم. کشورهای خاورمیانه به‌واسطه‌ی موقعیت سوق‌الجیشی‌شان دارای ویژگی‌های مشترکی هستند: رابط سه دنیای شرق و غرب و جنوب آفریقایی‌اند، ذخایر انرژی فراوان دارند، به آب‌ها و تنگه‌های دریایی قدیمی و مهم مسلط‌اند، از نظر منابع طبیعی ثروتمندند و از سوی دیگر اسیر یک تاریخ پرنج و عقب‌مانده‌اند. بی‌هوده نبود که انگلستان در جریان جنگ جهانی اول، امپراتوری عثمانی را «مرد بیمار» اروپا نامید! این مرد بیمار می‌بایست تکه‌پاره شود تا متشخص‌ترین رهبران دنیای غرب به رذیلانه‌ترین اهداف جهان‌خوارانه‌ی خویش، یعنی غارت خاورمیانه و نیمه‌ی خاوری جهان دست یابند. آیا جنگ‌های جهانی اول و دوم شواهد محکم «شرافتمندی و بشردوستی» آنان نیست؟

از نگاه استراتژیک و سیاسی اقتصادی آنچه که از آغاز جنگ جهانی اول تاکنون در خاورمیانه رخ داده، پی‌گرفتِ اهداف قدرقدرت‌های غربی در همان جنگ است که به‌واسطه‌ی انقلاب اکتبر روسیه، یک سال پیش از پایان جنگ اول معوق مانده بود. درواقع، فکر ایجاد جای‌پای محکمی در ساحل خاوری دریای مدیترانه و در دل خاورمیانه‌ی مرکزی از مدت‌ها پیش در انگلستان پیدا شده و بعداً کلید خورده بود: حاصل «نکبت» بار آن - آن گونه که مردمان ستم‌کشیده‌ی فلسطین می‌گویند - به قول یاسر عرفات، چیزی نبود جز کوفتن خنجری در سینه‌ی فلسطین! آیا این خنجر خیانت

به بشریت می‌بایست همراه با فلسطین تا اعماق، تا ایران و افغانستان و پاکستان و جنوب عربی آفریقایی و سپس تا اعماق خاور دور فرو رود؟

فکر می‌کنم که با دیدگاه داده شده در این سطور تا حدودی موافق باشید! همین مسائل بود که در کتاب ارزشمند سعید رهنما به دنبالش بودم و بدون شک بخشی از آن را یافتم. از سوی دیگر، تبلیغات سوء کسانی که پیشیزی برای حفظ جان‌های قربانیان جنگ‌ها و سیاست‌های خویش قائل نیستند، راقم را با این سؤال نیز روبه‌رو کرده بود که نخستین مردمانی که در سرزمین فلسطین (یا کنعان) ساکن بودند، به‌راستی چه مردمانی بودند؟! آیا اکنون پس از تحول‌ها و تداخل‌های قومی، فلسطین حقیقتاً از آن یهودیان است؛ یا از آن فلسطینیان، یا هر دو؟ دانستن این نکته به‌واقع لازم است، زیرا که «نقطه‌ی آغاز تاریخی» کلید گشایشگر بسیاری از درهای بسته به روی ماست.

مقاله (یا فصل) اول کتاب، البته به تاریخچه‌ی صهیونیسم و پیدایش دولت اسرائیل پرداخته است؛ اما در همین جاست که تاریخچه‌ای از نخستین مردمان اولیه‌ی ساکن کنعان، یعنی فلسطین، می‌خوانیم و با جریان مهاجرت تاریخی یهودیان به فلسطین آگاه می‌شویم: یعنی مهاجرت یهودیان از نخستین محل سکونت خود (میان دورود و مصر) به سوی کنعان یا فنیقیه که زمین‌های زراعی بهتری داشته‌اند. رهنما، ص. ۷ به بعد، به‌طور مشروح و با استناد به اوراق و آیات مقدس! و نیز در بریتانیکا و دیگر منابع معتبر. اما کنعان از نخستین مناطقی است که ابتدا نیاکان فلسطینیان در آن سکونت داشتند، به کشاورزی پرداختند و حتی دولت-شهرهایی ایجاد کردند- منطقه‌ای که فلسطینیان، مطابق قول بریتانیکا [نک. کنعان]، نزدیک به هشت‌هزار سال قبل از میلاد در آن سکونت یافته، تاکنون در آن زیسته‌اند، و تاریخاً سرزمین خود آن‌هاست (در این مورد نک. ویکی و بریتانیکا). کنعان، همان فنیقیه یا فلسطین، در ملتقای سه مسیر قاره‌ای (آسیا، اروپا و آفریقا) و، در نتیجه، از روزگار باستان محلی پر جنب‌وجوش، پرفت‌وآمد و پرتجارت بوده است. بی‌هوده نبود که عهد عتیق نگاهش را بدان دوخت و یهودیان را تشویق به مهاجرت به کنعان، یعنی فلسطین، کرد و تملک آن را بدانان وعده داد: «این سرزمین را از نهر مصر تا نهر عظیم فرات به تو بخشیده‌ام!» به قول نویسنده (ص. ۹۰) جالب این که بین صحرای سینا و کنعان دریایی وجود نداشته

نگاهی به «اسرائیل و مسئله‌ی فلسطین»

و ندارد تا مطابق وعده‌ی داده شده و «شکافتن [آن] دریا» یهودیان راهی به سوی فلسطین/کنعان بشکافند.

به هر حال، یهودیان پس از چهارصد سال اقامت در مصر این سرزمین را ترک می‌کنند و «در سال ۱۰۴۰ قبل از میلاد» به فلسطین یا کنعان می‌رسند و در اورشلیم معبدی برپا می‌کنند. تاریخ کنعان یا فلسطین از این پس تاریخ تسلط قدرت‌های باستانی منطقه بر این خاک کبود است. سرزمین فلسطین با اندک یهودیانش که مهربانانه در کنار فلسطینیان می‌زیستند، و باهم کار و ازدواج می‌کردند و لاجرم خویشاوندی داشتند [در این باره نگاه کنید به **تاریخ عرب تألیف فلیپ خلیل حتی**، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، انتشارات آگاه] از موهبت هستی و دوستی برخوردار بودند؛ اما همواره نیز در میان نیروها یا بلاهای جهانگیرشده‌ی منازعات قدرت‌های تاریخی لگدمال و مقتول جنگ‌طلبان شدند و سرزمین‌شان دست‌به‌دست شد و بدون شک تداخل قومی بیش‌تری هم شکل گرفت، تا این که در سال ۱۶۵ قبل از میلاد یهودیان بار دیگر موفق به برقراری حکومت در کنعان می‌گردند. فرایند تاخت‌وتاز قدرت‌ها (با توسعه‌طلبی ایرانیان، بیزانس/ روم شرقی همچنان ادامه می‌یابد تا ورود عنصر عرب و اسلام؛ و باز مجدداً به جنگ‌های صلیبی [یا چلیپی] می‌رسیم و ایوبیان و سلجوقیان و غیره، و بعد هم تسلط امپراتوری عثمانی (از ۱۵۱۷ تا ۱۹۲۱) بر فلسطین.

زمینه‌های جنگ جهانی اول، از حدود یک قرن پیش از آغاز جنگ ایجاد شده بود. امپراتوری عثمانی [گسترده‌تر از ترکیه‌ی امروزی] که معروف به «مرد بیمار اروپا» شده بود، از نظر اروپاییانی خوش‌اشتها، می‌بایست از میان برداشته می‌شد تا جای پای مطمئنی برای «دولت فخمیه» و دوستانش در خاورمیانه ایجاد کند. از سوی دیگر یهودیان فلسطین که از سال‌های درازی پیش از این تحولات، به دلیل وابستگی و دلبستگی به تجارت در نقاط گوناگون اروپا و امریکا پراکنده شده بودند، از سوی نژادپرستان مورد هجوم‌های وحشیانه (یا **پوگرام**) قرار می‌گرفتند که ناچارشان می‌کرده در اماکنی نظیر **گتوها** و محلات جداافتاده و محدود زندگی کنند. تحت اثر انواع فشارها و تهدید و تضعیف هویت بود که گرایش به داشتن موطن در میان یهودیان تقویت شد. سعید رهنما، در عین حال، که به تعدد فرقه‌های گوناگون یهودی (بر پایه‌ی **هالاخا** =

قانون مذهبی یهود که متشکل است از کتاب مقدس، تورات شفاهی، تلمود، میشنا و اجماع) و گرایش سکولار میان آن‌ها اشاره کرده، ذکر شایستگی‌های علمی و هنری آنان را از قلم نینداخته و اگرچه به تلاش یهودیان برای جذب در فرهنگ کشورهای استقرار یافته اشاره نموده، به جنایاتی که در سال‌های ۱۸۸۱ تا ۱۹۰۳ بر آنان در روسیه‌ی تزاری رفته، اشاره کرده است. روشن است که فکر بازگشت به جایی که نخستین معبد یهودیان بر بالای تپه‌ی صهیون (Zion) در اورشلیم جذابیت اولیه را ایجاد کرده بود و اکنون می‌بایست نقش تاریخی و تقارب و پیوستگی قومی خود را نیز (در میان فرقه‌های گوناگون یهودی) ایفا کند. **تئودور هرتسل** (Theodor Herzl)، نویسنده‌ی یهودی و ژورنالیست اتریشی-مجار، سلطنت‌طلب و ضد لیبرال، با انتشار جزوه‌ای به نام دولت یهود و سپس تشکیل نخستین کنگره‌ی صهیونیستی در سال‌های ۱۸۹۶ و ۱۸۹۷ که [با حضور بیش از دویست تن «فراخوانده» تشکیل شد] فکر بازگشت به فلسطین را ترویج کرد. **صهیونیسم** به یک نیروی معنوی مبدل شد تا انگیزه‌ای قوی در میان یهودیان جهان باشد. ابتدا «سازمان صهیونیست» شکل گرفت و سرانجام، پس از جنگ جهانی دوم، نامش تبدیل به «سازمان جهانی صهیونیسم» شد. شکل‌گیری «آژانس یهود» توسط **حییم وایزمن**، هم، ازین پس کارش تشویق یهودیان به مهاجرت به فلسطین و کمک به آنان بود! جریان مهاجرت پس از تشکیل دولت اسرائیل سرعت بیش‌تری پیدا کرد و همچنان هم ادامه دارد.

نباید فراموش کرد که پیش از این جریان‌ها، انگلستان، در سپتامبر ۱۸۰۶، در داردانل، عثمانی را تحت فشار قرار داده بود تا سفیر ناپلئون را اخراج کند، به فرانسه اعلان جنگ دهد، و ناوگان عثمانی را همراه با قلعه‌های خود در دارانل به نیروی دریایی بریتانیا تسلیم کند. اگرچه انگلستان نتوانست موفق شود، این نخستین تلاش او برای نفوذ امپریالیستی‌اش در عثمانی بود. اما بعداً در میانه‌ی جنگ جهانی اول انگلستان و فرانسه بر سر تقسیم تقریباً تمامی خاک امپراتوری عثمانی به توافقی سری دست یافتند (**توافق امارک** [سایکس-پیکو]). همچنین کمک‌های پولی فراوان صهیونیست‌ها به بریتانیا، این دولت را ترغیب کرد که پس از توافق **مک‌ماهون**، وزیر خارجه‌ی بریتانیا،

نگاهی به «اسرائیل و مسئله‌ی فلسطین»

آرتور بالفور، اعلامیه‌ی بالفور را صادر و از ایجاد موطن برای یهودیان حمایت کند. نفوذ فراوان لرد روتچایلد و هربرت سمیول، صهیونیست‌های بانفوذ در دولت انگلستان، کمک‌های فراوانی به شکل‌گیری این فرایند کرد!

اکنون آن دشمنه، که خیالی بود در ذهن، به اژدهای چندسر مسلحی تبدیل شده بود!

با سقوط «مرد بیمار اروپا»، منطقه میان انگلیس و فرانسه تقسیم شد. عصر فلسفه‌ی سیاسی منفور قیمومیت رسید! درگیری‌های داخلی اسرائیلیان با مردمان فلسطین در سال ۱۹۳۰ به اوج خود رسید. شاید می‌بایست دو دولت مجزا در فلسطین ایجاد کرد. یک سالی پس از جنگ جهانی دوم، در ۱۹۴۷ انگلستان مسأله‌ی فلسطین را به سازمان ملل «واگذار» کرد؛ این «واگذاری» می‌بایست تقسیم فلسطین را بین فلسطینیان و یهودیان رسمیت جهانی بخشد. در این فاصله‌ها و تا اکنون، یهودیان گروه‌گروه به فلسطین مهاجرت کرده‌اند و می‌کنند و به هر طریق درست و نادرست، به هر حيله و ترفند ممکن، خاک فلسطینیان را از تملک آنان درمی‌آورند. اکنون بیش از دو هزار و چند صد سال است که آن «وعده»ی پُر خون و بلا، پُر کشت و کشتار و فلاکت‌بار به ضرب پول و توطئه و تفنگ و توپ و تانک و بمب‌افکن برای خود دولتی ایجاد کرده، و روزی نیست که نریزد خون صدها تن را.

نویسنده، در طول فصل‌های کتاب به شیوه‌های گوناگون اسکان یهودیان و غارت تمامیت هستی مردمان فلسطین توسط دولت‌های اسرائیل به‌خوبی و با دقت اشاره می‌کند؛ جابه‌جائی را بیان و برجسته می‌کند که آشنایی با آن‌ها برای هر فردی که در خاورمیانه زندگی می‌کند ضروری است. به چند نکته از این میان اشاره می‌کنم.

شیوه‌ی اول (شیوه‌ی قدیمی): سیاست‌هایی که صهیونیست‌ها برای پاک‌سازی فلسطینیان از همان آغاز، از گذشته، در نظر گرفته بوده‌اند: یکم، سیاست آپارتاید یعنی برقراری حکومت اقلیت یهودی بر اکثریت غیریهودی؛ دوم، سیاست تشدید جریان مهاجرت یهودیان جهان به فلسطین و اخراج جمعیت غیریهودی از فلسطین، یعنی پاک‌سازی قومی به شیوه‌های گوناگون و ضدانسانی: سیاستی که ناظرش هستیم!

شیوهی دوم (سیاست ترور)، که بعدها ترکیبی از آپارتاید و سیاست دیوارکشی هم بدان افزوده شد. اکنون، بعد از هولوکاست، یهودیان آمریکا نیز مبدل به حامیان سرسخت صهیونیسم شده‌اند. یهودیان ترکیه منشاء تشکیل سازمان‌های تندرو، نظامی و تروریستی (بیتار) بودند که بعداً در کشورهای دیگر هم ادامه یافت، از جمله **هاگانا**، **پالماخ**، **ایرگون** و **لیهی**. وظیفه‌ی این‌ها از میان بردن مخالفان صهیونیسم بود؛ حتی به عناصر مصلح (مانند کنت برنادوت سوئدی) هم رحم نکردند. حمله به مردمان روستانشین و ترور آن‌ها، که نمونه‌اش، بعداً، کشتار دیرپاسین (در نزدیکی تل‌آویو) و در خلال جنگ اعراب و اسرائیل بود که در خلال آن ۲۵۴ روستایی فلسطینی را قتل عام کردند (۱۹۴۷) و ایجاد رعب و وحشت با آویختن اجساد از درختان که اهالی روستاهای نزدیک را فراری داده و بدین ترتیب روستاها را اشغال کرده‌اند. خجالت‌آور این است که به قول نویسندگان، در این موارد تفاوت بین جناح‌های به اصطلاح میانه‌رو و تندرو فقط برسر نحوه‌ی پیشبرد سیاست‌ها بوده نه کاربست خود سیاست‌ها.

شیوهی سوم، اجتناب از وضع قانون اساسی عادلانه و ثابت و، برعکس، وضع قوانین ظالمانه تحت عنوان قانون پایه است که اهرمی هم شد برای اجرای سیاست تصاحب زمین در ارتباط با سیاست جایگزینی جمعیت! به عبارت دیگر اخراج غیریهودیان و تصاحب و تقسیم املاک آنان! از جمله مثلاً در پایان جنگ ۱۹۴۹ اسرائیل مرزهایش را بیش از پنج‌هزار کیلومتر مربع گسترش داد. در این توسعه‌طلبی جنایت‌گرانه، بیش از ۴۰۰ شهر و ده فلسطینی خالی از سکنه شد و همزمان بسیاری از یهودیان با کمک آژانس یهود و دیگر نهادهای اسرائیلی از اروپا و آسیا به اسرائیل مهاجرت و در این مناطق و دیگر جاهای اسرائیل اسکان یافتند. برای آگاهی از سیاست‌های فاشیستی و صهیونیستی حتماً باید به کتاب رجوع کرد زیرا ذکر همه‌ی موارد در اینجا ممکن نیست.

شیوه‌های دیگر، تقسیم‌بندی نواحی به مناطق نظامی و سلب حقوق فلسطینیان و درعین حال گسترش پنهانی و گستاخانه‌ی مرزهای درونی، دیوارکشی و تصاحب املاک متروکه به هر دلیل و بهانه. به‌طور خلاصه باید گفته شود که نقشه‌ها و نمودارهای کتاب به خوبی فرایند اشغال و گسترش اسرائیل نشان می‌دهد. می‌توان گفت که تقریباً در تمام طول این سال‌ها، نیروهای خارجی مدعی کمک به ایجاد صلح و عدالت در

فلسطین، به شیوه‌های گوناگون، به مردم فلسطین خیانت کرده‌اند و بیش از همه ماوراء اردن (ص ۱۹)، انگلستان و آمریکا.

شیوه‌ی ایجاد انحراف ارتجاعی در جبهه‌ی مبارزاتی فلسطین که مهم‌ترین ترفندی بود که خود دولت اسرائیل برای مقابله با مقاومت فلسطینیان و ایجاد شکاف در جبهه‌ی مقاومت فلسطین به کار گرفت و آگاهانه اقدام به ایجاد و کمک به تشکیل حماس و جبهه‌ی اسلامی کرد.

فصل دوم اثر اختصاص دارد به جزئیات و خطوط برجسته‌ی شکل‌گیری جنبش رهایی‌بخش فلسطین و مراحل و تحولات گوناگون آن تا امروز: جنبش اولیه‌ی فلسطین، ورود اسلام‌گرایان جهاد اسلامی و، بالاخره در همین زمینه، ورود یا مراحل ایجاد و تحول حماس. این فصل اهمیت اساسی دارد و فرصت تشریح آن در اینجا نیست. مراجعه‌ی خوانندگان به خود اثر کفایت وافی دارد؛ اما نکاتی در مورد حماس در اینجا ذکر می‌شود: خوانندگان «اثر» افزون بر نقشه‌های خوب، در صفحات ۳۹ و ۴۰ دو نمودار عالی (نمودارهای ۱ و ۲) از شکل‌گیری و تاریخچه‌ی مقاومت فلسطین خواهند یافت که به فهم موضوع کمک اساسی می‌کند: نمودار ۱ به شکل‌گیری سازمان‌های فلسطینی قبل از پیدایش «اسلام‌گراها» اختصاص دارد. مبداء و منشاء اولیه‌ی «حرکت قومیین العرب» [جنبش ملی عرب The Arab Nationalist Movement] که بعد از «نکبه» آغاز شد («فاز عربی اول» آن عملاً در سال ۱۹۵۱ شکل گرفت) لبنان و مجامع دانشجویی و فرهنگی بود [نک. رهنما و نیز ویکی]، اما بعداً به سوریه و مصر و عراق راه و گسترش یافت. جرج حبش، هانی ال‌هندی، نایف حواتمه و نیروهای رادیکال، سکولاریست‌ها، سوسیالیست‌ها و [عمدتاً] مارکسیست‌ها این حرکت را آغاز کردند و بر اتحاد عرب تأکید داشتند. از درون این جنبش، پس از جنگ شش‌روزه‌ی اعراب و اسرائیل، جبهه‌ی خلق برای آزادی فلسطین (۱۹۶۵) و انشعاب‌های بعدی مثل جبهه‌ی دموکراتیک خلق، با گرایش‌های مذکور متولد شدند (ص ۲۸). و سازمان الفتح/فتح (یاسر عرفات) در ۱۹۵۹ و ساف (سازمان آزادی بخش فلسطین) در ۱۹۶۵ که عناصر مذهبی هم در آن شرکت داشتند. پس از شکست در

جنگ شش روزه‌ی ۱۹۶۷، جنبش‌های مسلحانه‌ی چریکی متولد شد: **العاصفه** (توفان) که البته قبلاً شکل گرفته بود و **فدائیان** (پس از جنگ شش روزه، زیر چتر سازمان آزادی‌بخش فلسطین-ویکی) اما مشخصاً در ۱۹۷۰ و سپتامبر سیاه (۱۹۷۰) [برای موارد اخیر، علاوه بر رهنما، اثر مذکور، نیز نک. ویکی] از این پس اسرائیل در اثر وحشت از فوران جنبش‌های چریکی رادیکال، و به‌منظور سرکوب مقاومت به قتل و کشتار طیف‌های گوناگون روشنفکران سکولار، دموکرات‌ها، سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌ها روی آورد.

در مورد شکل‌گیری حماس و مراحل پنج‌گانه‌ی آن هم، باریک‌بینانه، به ریشه‌های پیدایش آن پرداخته و شرح مفصّلی از تاریخ انشعاب مشکوک و عوامل شکل‌دهنده‌ی درونی و بیرونی در اختیار خواننده گذاشته است که به فشرده‌ای از آن بسنده می‌کنم. اما پیش از آن اشاره کنم که در ۱۹۷۴ یک سازمان چریکی «مشکوک» (ص ۲۹) که مؤسس آن **ابونضال** (با نام اصلی **صبری خلیل البنا**) بود، تأسیس شد. صبری در سال ۱۹۳۷ در فلسطین (حیفا) زاده شده بود. او، در واقع، پس از انشعاب و جدایی از سازمان آزادی‌بخش فلسطین (PLO)، **سازمان ابونضال** (ANO) یا سازمان فتح (فرماندهی انقلابی فتح یا شورای انقلابی) را ایجاد کرد [نک؛ رهنما و ویکی؛ ابونضال].

ابونضال بعداً واکنش لگام‌گسیخته‌ای می‌کند و صدها نفر از یهودیان و غیریهودیان را در خارج به قتل می‌رساند! لذا، به دلیل مشابهت نام خود، صدمه‌ی زیادی به تلاش‌های شکل‌گرفته برای صلح می‌زند. یکی از تعیین‌کننده‌ترین عملیات این سازمان سوءقصد به جان سفیر اسرائیل در لندن بود. دولت اسرائیل می‌دانست که این سازمان ارتباطی به سازمان فتح ندارد ولی از آن تشابه اسمی بهانه‌ای به دست آورد تا مناطق مهمی در لبنان را بمباران کند، بمبارانی که باعث شد **ساف** (سازمان آزادی‌بخش فلسطین) پایگاه خود را یک بار دیگر تغییر دهد و به تونس نقل مکان کند.

جریان شفاف‌تر شکل‌گیری حماس از زمانی آغاز می‌شود که **شیخ احمد یاسین**، روحانی بنیادگرا، در ۱۹۷۳ یک **مؤسسه‌ی خیریه** به نام «**جماع الاسلامیه**» درغزه ایجاد می‌کند تا به‌اصطلاح به فقرای فلسطینی کمک کند و در پی این فکر از **اخوان**

نگاهی به «اسرائیل و مسئله‌ی فلسطین»

المسلمین مصر کمک‌های مالی می‌گیرد و مساجد زیادی می‌سازد؛ هواداران زیادی پیدا می‌کند که به‌واسطه‌ی فقر و نجات از گرسنگی به او روی می‌آوردند. در عین حال، با ضعیف دیدن نیروهای سکولار، دست به کارهایی می‌زند که نظیرش را در ایران هم دیده‌ایم: آتش زدن سینماها، قتل کارگران جنسی، و تحمیل حجاب اسلامی، نفوذ در دانشگاه‌ها و اخراج استادان و دانشجویان سکولار و غیره. چون مقارن این ایام **اخوان المسلمین** و دیگر جریان‌های اسلامی در جنبش مقاومت فلسطین شرکت نکرده بودند، اسرائیل به‌سرعت از فرصت استفاده می‌کند و به این سازمان خیریه پیشنهاد کمک مالی می‌دهد. در همین زمینه، نویسنده در ادامه اشاره می‌کند که «اگر **القاعده** و **داعش** محصول غیر مستقیم آمریکا و متحدانش بودند، حماس هم محصول مستقیم اسرائیل بود.» (ص. ۳۱) و در ادامه فاش می‌سازد که در ۱۹۸۱ نیز گروه اسلامی دیگری تحت عنوان «**جهاد اسلامی فلسطین**» منشعب از شاخه‌ی **جهاد اسلامی اخوان المسلمین مصر**، قاتلان انورسادات، تحت تأثیر استقرار جمهوری اسلامی ایران، اعلام موجودیت می‌کند (همانجا). شاید بسیاری از خوانندگان، مثل نویسنده‌ی این «نگاه»، دیده باشند که **هیلاری کلینتون** در یک گفت‌وگوی ویدیویی پخش شده رسماً به ایجاد **القاعده** توسط آمریکا اشاره کرده است. [ویدیوهای [Bing](#)] در مورد حماس بحث‌های زیادی هم در **بی‌بی‌سی** شده و اگرچه این سازمان خبری، طبق روش معمول، از استنتاج قطعی خودداری می‌کند، با اتکا به شواهد داده شده‌ی خود آن‌ها، هیچ جای شک باقی نمی‌گذارد که حماس مخلوق اسرائیل است.

مراحل شکل‌گیری و فرایند تحول حماس از سال ۱۹۷۰ (نه سال قبل از انقلاب ایران!) آغاز می‌شود و به تدریج مراحل بعدی را طی می‌کند تا سال ۲۰۰۶ که حماس در انتخابات شورای فلسطین «به‌طور نامنتظره» اکثریت آرا را کسب می‌کند و پس از طی مراحل مختلف، به مرحله‌ی پنجم می‌رسد که در سال ۲۰۲۳ آغاز می‌شود: یعنی از اکتبر آن سال تاکنون - که حماس، علی‌رغم از دست دادن هزاران «مبارز» (در متن «جنگنده» آمده)، به بزرگ‌ترین جریان مطرح فلسطین تبدیل شده است. در این زمینه، سؤال مهمی را که نویسنده مطرح کرده این است که اکنون با این سازمان چه باید

کرد؟ نادیده‌اش بگیرند، با آن مقابله کنند یا به رسمیت‌اش بپذیرند، و پاسخ می‌دهد که هر سه نادرست و مسأله‌ی حماس بسیار پیچیده است (ص. ۳۶). از سوی دیگر، اسرائیل البته با حمایت آمریکا [و اروپا] «تنها به مقابله با حماس ادامه داده، غزه را به محاصره‌ی کامل در آورده و در طی جنگ‌های مختلف با بمباران شهرها و دهات و کشتار رهبران حماس و مردم عادی، حماس را رادیکالیزه‌تر کرده و [اکنون] نتیجه‌ی آن را در حمله‌ی اکتبر ۲۰۲۳ دیده‌ایم.» (ص. ۳۶) و به‌طور کلی جنبش فلسطین در یک مسیر طولانی، از [صورت] جنبشی به رهبری جریان‌های سکولار و ترقی‌خواه خارج شده و به شکل یک جریان بنیادگرای مذهبی در آمده و متأسفانه جریان‌های چپ فلسطین، از جبهه‌ی آزادی‌بخش تا جبهه‌ی دموکراتیک و شاخه‌های منشعب از آن، با حماس وارد اتحاد عمل شده‌اند. [حتی] حزب کمونیست فلسطین هم از حماس حمایت می‌کند که منجر به انشعاب‌هایی در آن شده است (صص. ۳۶ و ۳۷).

شرح مفصل‌تر این که ناتانیاهو با استراتژی و تاکتیک مذکور «با یک تیر به چند هدف» زده، بماند برای خوانندگان کتاب! اما، شاید پرسش دیگری هم که می‌تواند مطرح باشد این است که اجرای موفق سیاست مذکور در آینده‌ی خاورمیانه، توسط هر نیرویی، چه طیف‌های رنگارنگ اما «هم‌سرانجامی» با فلسطین می‌تواند داشته باشد؟ آیا «خاورمیانه‌ی دیگر» از همین جنس است؟! پاسخ را بهترست در لابه‌لای مستتر فصول مختلف کتاب ببینیم.

مسائلی که در طول زمان از لحظه‌های تجاوز به فلسطین ایجاد و بر هم تلنبار شده هرگز و عمداً حل نشده (!) که شرحش در فصل بعدی کتاب آمده است. اما محصول خونین، سیاه و دردناک کلی آن‌ها چیزی نیست جز متلاشی شدن زندگی و تاریخ مردمانی که اکنون در مسیر نابودی کامل قرار گرفته‌اند! بعید است که گذشته‌ی اقدامات اسرائیل نمایشگر آینده‌ی مقاصد و سیاست توسعه‌خواهانه‌ی آپارتاید و نسل‌کشی صهیونیسم نباشد! و مهم‌تر این که «تا کجا»؟

نویسنده در فصل هفتم، به **ناهمسازی‌ها، ناامیدی‌ها و امیدها** اندیشیده، ولی درباره‌ی زندگی مردم فلسطین تحت اشغال، آنجا که به اورشلیم قدیمی مربوط است - جایی که روان آدمی سراسیمه یا جنون‌زده شاهد جریان زندگی است - از واژه‌ی

دیوانه سود جسته که با قطعه شعر بالا کاملاً هماهنگی دارد: «بخش قدیمی] اورشلیم عجیب‌ترین شهر و **دیوانه‌ترین** شهر عالم است» (ص. ۱۰۰) و این در حالی است که در سوی مقابل، بخش‌های شرقی و غربی با وسعتی بسا بیش‌تر بخش قدیمی را در محاصره و تسلط اسرائیل قرار داده، «دیوار منحوس» فراز آمده و شهرک‌های یهودی‌نشین چون قارچ‌های عظیم انسانیت آن‌سو را، بخش تاریخی را، در فشار و تهدید دائمی قرار داده است!

نویسنده، حتی زمانی که به کرانه‌ی غربی می‌پردازد، آن‌جا که محمود عباس مهم‌ترین وظایفش را فراموش کرده، فلسطین ظاهراً خوشبخت و در حال ترقی و برآمدن ساختمان‌های مدرن را در **رام‌الله** می‌بیند که از تناقضی آشکار رنجور است. این ترقی، گویی چون میخ‌هایی بر تابوت پایتخت آرمانی فلسطین، اورشلیم شرقی، کوفته می‌شوند. از سوی دیگر، بسیاری از اقشار گوناگون طبقه‌ی متوسط شهری از هر جهت سازشکار شده‌اند و تنها منافع خود را می‌پایند! (ص. ۱۰۵) آنان، همگی از اشغال فلسطین توسط اسرائیل خشمگین و متنفرند، اما خواستار رویارویی جدی با نیروی مسلط نیستند! به قول نویسنده هرچه زمان می‌گذرد، فلسطین تاریخی محوتر و محوتر می‌شود! داستان شهر در جریان انتفاضه‌ی دوم و تخریب کامل آن و هرچه که در آن بوده توسط اسرائیل - حتی خانه‌ی یاسر عرفات و باقی گذاشتن فقط یک اتاق برای وی - این طبقه را به زنجیر انفعال و اجتناب از رادیکالیسم ترقی‌خواهانه کشانده است. مواد گوناگون در اثر فراوان است اما آنچه که در جای جای کتاب حس و از آن هول می‌کنیم نابودی جسم و روان تمدنی است که مرگش ننگ بشریت خواهد بود!

در این‌جا، مهم‌ترین نکته‌ای که میل دارم بدان اشاره کنم، دغدغه‌ی خاطر نویسنده و مقایسه‌های باطنی کم‌تر بیان‌شده‌ی او میان نیروهای مترقی و ارتجاعی در فلسطین با اوضاع امروز ایران و وضع نیروهای اپوزیسیون داخلی [و خارجی] است: نافذ کردن تفکر دینی کهنه و ارتجاعی توسط نیروی بیگانه و ایجاد شکاف در جنبش مقاومت فلسطینان، و سپس تضعیف نیروهای دگراندیش سکولار، چپ، دموکرات و مترقی و سرانجام تحمیل پراکندگی و ناامیدی در میان کلیه‌ی اقشار اجتماعی فلسطین [بخوان ایران] و از این طریق حرکتی نامشهود و ضد بشری برای تصاحب تمامی فلسطین! آیا

می‌توان افزود که نیروی نیابتی مسلط بر فلسطین، پس از تجدید قوا و گسترش مرزهایش به سوی سوریه، اردن، عراق، ترکیه و ایران! راه خواهد گشود؟ نویسنده در (ص. ۱۰۶) می‌نویسد: رادیکالیسم در میان جوانان به‌ویژه دانشجویان ادامه دارد، و برحسب اوضاع و رویدادهای معین، درگیری‌های جدی پیش می‌آید، اما هیچ‌کدام نتوانسته و نمی‌تواند به خودی خود «بهار» فلسطینی را به ارمغان آورد. جریان‌های سیاسی فلسطینی پراکنده و همگی از اعتبار افتاده‌اند! و به گمان این قلم، آن بهار شاید از جنس زمستان و نابودی همه‌چیز است: «پارلمان (شورای ملی فلسطینی) چندین سال است که تعطیل است و نشستی نداشته است!» (همان ص).

حقیقت این است که تاب و توان راقم در محدوده‌ی یک معرفی ساده آن قدر نیست که بتوانم به تمامی نکات انبوهی که نویسنده در این کتاب آورده اشاره کنم؛ تنها می‌توانم بگویم که این اثر از یک‌سو سند روشنی است دال بر این حقیقت که اسرائیل نابودی و ویرانی کامل فلسطینیان و فلسطین را هدف خود قرار داده؛ و از سوی دیگر «تاریخی دقیق است از مبارزات مردمان فلسطین» به قابل‌فهم‌ترین و روشن‌ترین صورت برای ما.

در این‌جا از اطالهی کلام صرف نظر می‌کنم و آشنایی با شرح مسائل بسیار متعدد و داستان رنج و الم مردمان فلسطین را به خود خوانندگان وامی‌گذارم.

مشخصات کتاب:

اسرائیل و مسئله‌ی فلسطین

نگارش دکتر سعید رهنما

تصویر روی جلد: محمد الحداد

www.zagross.org

zagroseditions@gmail.com

نگاهی به «اسرائیل و مسئله‌ی فلسطین»

^۱ مسلماً منبع اصلی این «نگاه» *اسرائیل و مسئله‌ی فلسطین* است؛ اما برای برخی از منابع دیگر که مورد استفاده‌ی این قلم قرار گرفته، جدا از موارد معدود ذکر شده در متن، به منابع زیر مراجعه فرمایید:

Britannica, Wikipedia, Canadian Encyclopedia (Saeed Rahnema)
Articles by Saeed Rahnema's Profile | The Globe and Mail, Maclean's,
Open Democracy Journalist | Muck Rack
Saeed Rahnema Archives - New Politics

ویدیوهای Bing

ویدیوهای Bing

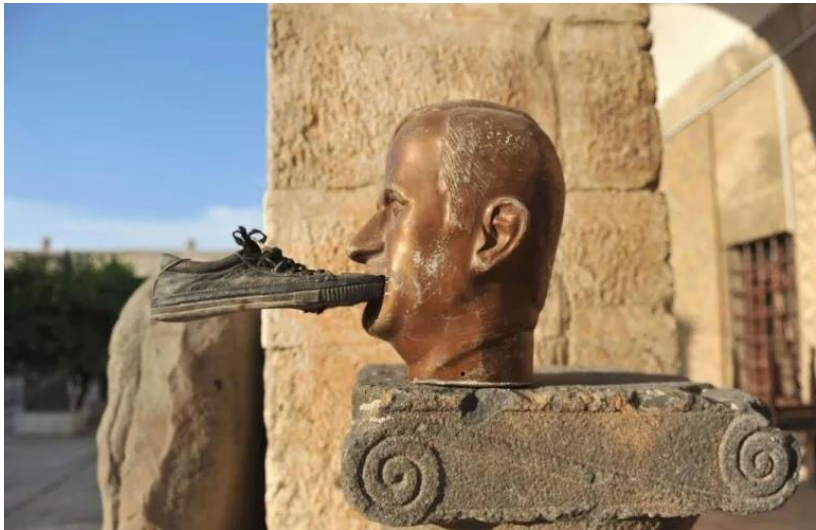
بررسی یک ادعا؛ آیا حماس ساخته دست اسرائیل است؟ - BBC News - فارسی

آینده‌ی سوریه را مردم سوریه رقم خواهند زد، نه هیچ کس دیگر!

گفت‌وگو با لیلیا الشامی



ترجمه‌ی دریا موسوی



لایلا الشامی و رایین یاسین کساب نویسندگان کتاب «کشوری در حال سوختن: سوری‌ها در انقلاب و جنگ» هستند؛ اثری مهم که به سال‌های نخست انقلاب و تجربیات گوناگون خودسازمان‌دهی مردمی می‌پردازد. ما در سال‌های ۲۰۱۶ و ۲۰۱۹ با آن‌ها گفت‌وگو کردیم. مصاحبه‌ی پیش رو گفت‌وگویی مستقل نیست، بلکه بیشتر به‌منزله‌ی افزوده‌ای بر مصاحبه‌های پیشین است.

وقتی در سال ۲۰۱۹ با شما مصاحبه کردیم، گفتید که مردم سوریه با چندین نوع فاشیسم روبه‌رو هستند؛ فاشیسم رژیم، و فاشیسم برخی گروه‌های اسلام‌گرای شورشی مانند هیئت تحریر شام. فکر می‌کنید هیئت تحریر شام از آن زمان تاکنون، دست‌کم از نظر راهبردی، تغییری کرده است؟

هیئت تحریر شام در طول این سال‌ها تغییرات چشم‌گیری داشته است. این گروه از بنیان خود در القاعده، که سازمانی جهادی و فراملیتی بود، فاصله گرفته و به پروژه‌ای اسلام‌گرا و ملی‌گرای سوری تبدیل شده است. به نظر می‌رسد که جولانی شخصی مصلحت‌گرا است. او تجربه‌ی زیادی در تشکیل نهادهای حکومتی دارد؛ چرا که از سال ۲۰۱۷ در دولت نجات سوریه بر ادلب حکومت کرده است. این دولت، که متشکل از تکنوکرات‌های غیرنظامی بود و توسط مجلس شورا منصوب شده بود، نه از طریق انتخابات دموکراتیک، هیچ زنی در پست‌های رهبری نداشت. آنها مسئول ارائه‌ی خدمات، توزیع کمک‌های انسانی با همکاری سازمان‌های بین‌المللی و حفظ امنیت بودند. آنها این کار را تحت شرایط بسیار دشواری انجام دادند، ادلب و اقتصاد آن نسبت به سایر مناطق سوریه ثبات بیشتری داشت. این امر برای آنها حمایت مردمی به همراه آورد، اما آنها همچنان نیرویی اقتدارگرا و استبدادی باقی مانده‌اند. اگرچه مردم در ادلب آزادی‌های بیشتری نسبت به مناطق تحت کنترل رژیم اسد داشتند، اما به دلیل سرکوب

مخالفان، زندانی کردن منتقدان و گزارش‌هایی مربوط به تخلفات در زندان‌ها، شاهد اعتراضات مستمر علیه هیئت تحریر شام در طول این سال‌ها بوده‌ایم. از زمان سرنگونی اسد، جولانی آشکارا تلاش کرده تا برای خود مشروعیت مردمی و بین‌المللی به دست آورد. او با جوامع اقلیت، اعم از اقلیت‌های مذهبی و کوردها، ارتباط برقرار کرده و تلاش کرده است تا آنها را نسبت به آینده‌شان در کشور مطمئن سازد. او با صدور فرمان‌هایی هر گونه مداخله در پوشش زنان را ممنوع اعلام کرده است. بسیاری از سوری‌ها با این اقدامات احساس اطمینان می‌کنند، اما بسیاری دیگر همچنان محتاط هستند. نباید فراموش کنیم که این یک دولت انتقالی است. اکنون پرسش این است که سایر بازیگران، از جمله نیروهای مرفقی و دموکراتیک، تا چه حد در آینده سوریه دخیل خواهند بود. و آیا یک جنبش مردمی دیگر از پایین ظهور خواهد کرد تا رهبران را پاسخ‌گو کند و به سوی اهداف اولیه‌ی انقلاب پیش ببرد؟

چگونه سقوط ناگهانی رژیم اسد را توضیح می‌دهید؟ برخی این سقوط را پیروزی یک شبه‌نظامی مسلح و سازمان‌یافته می‌دانند که با حمایت ترکیه توانست از ضعف حزب‌الله بهره ببرد. برخی دیگر آن را ادامه و فعال‌سازی مجدد روند انقلابی می‌دانند و بر اهمیت خیزش‌های محلی و مردمی در این پیروزی تأکید می‌کنند. آیا ما با یک تغییر رژیم روبه‌رو هستیم یا مرحله‌ای تعیین‌کننده در یک فرایند انقلابی بلندمدت؟

من این امر را ترکیبی از هر دو می‌بینم. سقوط رژیم یک رویداد تعیین‌کننده بود. این رخداد، پایان یک دوران هولناک از قساوت و خونخواری در تاریخ سوریه است. همچنین فرصتی فوق‌العاده برای شروع دوباره‌ی فعالیت‌های مدنی است که ممکن است به ادامه‌ی فرایند انقلابی منجر شود. امروز سوری‌ها از سراسر جهان به سمت سوریه سرازیر شده‌اند. بسیاری از این انقلابیون هرگز از رؤیاهای خود دست نکشیده‌اند و از

تجربیات سازمان‌دهی در تبعید و ارتباط با فرهنگ‌های سیاسی مختلف درس‌های زیادی آموخته‌اند. در حال حاضر، اقدامات مبتکرانه‌ی زیادی در حال شکل‌گیری است و فرصت‌ها و امیدهایی پدیدار شده‌اند که سوری‌ها سال‌ها از آنها بی‌بهره بودند. البته چالش‌های فراوانی هنوز وجود دارد که باید بر آنها غلبه کرد.

چند سال پیش، شما متن مهمی با عنوان «آنتی‌امپریالیسم/احمق‌ها» نوشتید که در آن به نقد چپ‌گرایانی پرداختید که با لجاجت از درک انقلاب سوریه سر باز می‌زدند و تلاش می‌کردند آن را در چارچوب‌های کهنه و دور از واقعیت خود ترجمه کنند. با این حال، گرداب ژئوپلیتیکی که سوریه امروز در آن گرفتار است، این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه این امر ممکن است بر وضعیت سیاسی کنونی و آینده‌ی سوریه تأثیر بگذارد؟

بزرگ‌ترین هراس من برای آینده‌ی سوریه، دخالت دولت‌های خارجی به‌ویژه اسرائیل و ترکیه است. این دولت‌ها تهدیدی بزرگ برای آینده‌ی کشور هستند. اما مردم سوریه همچنان به مبارزه با امپریالیسم ادامه خواهند داد، همان‌گونه که در سال‌های اخیر با امپریالیسم روسیه و ایران جنگیده‌اند. شاید حالا که نیروهای امپریالیستی که مردم سوریه با آنها می‌جنگند مورد پسند بخشی از چپ «ضد امپریالیسم» نیست، حمایت بیشتری از مبارزات ما شود. اما در مبارزه با امپریالیسم، نباید سوری‌های حاضر در میدان را فراموش کرد. باید به آنها گوش داد و از آنها آموخت. ژئوپلیتیک تنها بخشی از داستان است. در نهایت، آینده‌ی سوریه به دست سوری‌ها رقم خواهد خورد، و نه هیچ‌کس دیگر. دو هفته‌ی گذشته این را به ما آموخته است. به همین دلیل، مردم باید با نیروهای پیشرو و دموکراتیک حاضر در میدان همبستگی نشان دهند تا آنها قدرت بیشتری پیدا کنند و بتوانند در برابر نیروهای متعدد ضد انقلاب مقاومت کنند.

در ۱۳ سال گذشته، از آغاز انقلاب سوریه تا کنون، تجربیات سیاسی پی‌درپی و زیادی روی داده است. ابتدا شوراهای محلی و کمیته‌های هماهنگی شکل گرفتند که در مواجهه با سرکوب رژیم و ترک یا فرار آن از بخش‌های وسیعی از کشور خود را به صورت افقی سازمان‌دهی کردند. همچنین روزاوا را داریم که سعی دارد کمونالیسم مورد نظر حزب کارگران کوردستان (پ.ک.ک) را سازماندهی کند. و البته دولت اسلامی وجود دارد، که یک دولت دینی فاشیستی است. هر یک از این تجربیات، چه از بین رفته باشند، یا اگر هنوز برای بقا تلاش می‌کنند، جهانی آرمانی، مجموعه‌ای از امیال، و تفسیری از جهان به همراه داشته‌اند که از خودشان فراتر رفته است. همان‌گونه که کمون پاریس، ۱۵۰ سال بعد، همچنان الهام بخش تخیلات ما است. امروز از این تجربیات چه چیزی در سوریه باقی مانده است؟ آیا هیچ کدام از آنها برای شما قابل تجدید یا مطلوب به نظر می‌رسد، یا با وضعیتی کاملاً جدید مواجهیم؟

ما هنوز در روزهای آغازین فروپاشی رژیم هستیم، اما سوری‌ها از همین حالا در حال سازمان‌دهی خود هستند. تجربه‌ی انقلابی ممکن است سرکوب شده باشد، اما هرگز نمی‌میرد. این تجربه در سوری‌هایی که آن را زیسته‌اند زنده است و ما را برای همیشه تغییر داده است. تجربه‌ی کمیته‌های هماهنگی محلی و شوراهای محلی در سراسر سوریه درس‌های ارزشمندی دارد. همین امر در مورد تجربه‌ی مناطق تحت کنترل کوردها در شمال سوریه نیز صادق است که تا به امروز ادامه دارد، هرچند که حالا در معرض تهدید است. من باور دارم که در ماه‌های آینده شاهد احیای این میراث و ادامه‌ی آن توسط سوری‌ها خواهیم بود. پرسش اصلی این است که آیا جهان از آنها حمایت خواهد کرد یا نه.

پیوند با متن اصلی:

<https://theanarchistlibrary.org/library/leila-al-shami-the-future-of-syria-will-be-decided-by-the-syrians-and-nobody-else>

دشمن اصلی

کریستین دلفی



ترجمه‌ی سبا معمار و سوزان کریمی



مقدمه‌ی مترجمان:

متن پیش رو ترجمه‌ی مقاله‌ی «دشمن اصلی» و دربردارنده‌ی برخی از ایده‌هایی است که کریستین دلفی، فمینیست ماتریالیست فرانسوی به تفصیل در دو کتاب آن‌ها را شرح و بسط داده است. این دو عبارتند از: «اقتصاد سیاسی پدرسالاری» و «اندیشیدن به جنسیت». انگیزه‌ی ما از ترجمه‌ی این مقاله همان است که دلفی را به نوشتن آن واداشت: پاسخ به نقدهایی که درون جریان چپ علیه فمینیسم مطرح می‌شوند و گرچه بعضاً سرکوب زنان را به رسمیت می‌شمردند اما از درک «استثمار» عموم زنان در ساختاری که تاریخاً آنان را به انقیاد کشیده است و می‌کشد بازمی‌مانند. کریستین دلفی در «اقتصاد سیاسی پدرسالاری»، مقدماتی را برای تحلیل ماتریالیستی پدرسالاری ارائه می‌کند و به این ترتیب، از چشم‌اندازی که پدرسالاری را نظامی صرفاً ایدئولوژیک می‌خواند فراتر می‌رود. از این منظر، عموم زنان فارغ از این‌که شوهرشان در چه طبقه‌ای جا گرفته باشد، فرودست‌اند و در نتیجه، با وجود تمام تفاوت‌های تعیین‌کننده، در جبهه‌ای مشترک نیز قرار می‌گیرند. دلفی دشمن اصلی را نه «مردان» به معنای افراد یا گروهی ماهوی، که یک نظام معرفی می‌کند، اما نه آن نظامی که مارکس با روش‌شناسی ماتریالیستی واکاوی کرده بود (یعنی سرمایه‌داری)، بلکه پدرسالاری.

این فمینیست نظریه‌پرداز و مبارز عمدتاً به‌خاطر پیش‌گامی‌اش در فمینیسم ماتریالیستی شناخته می‌شود و از پایه‌گذاران «جنبش آزادی زنان» (MLF) در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ در فرانسه است. دلفی «دشمن اصلی» را در همان سال‌های ابتدایی فعالیت جنبش آزادی زنان منتشر کرد و در آن ابزارهای مفهومی مارکسیسم را برای تحلیل استثمار ویژه‌ی زنان به کار گرفت. جنبش آزادی زنان در اصل امتداد فعالیت‌های گروه «زنان، مردانه، آینده» بود که از ۱۹۶۶ تا اوایل ۱۹۷۰ جلسه‌های هفتگی منظم داشتند. آن‌طور که دلفی خود در «فمینیسم و استثنای فرانسوی آن»

نوشته است MLF با چهار کنش مشخص شناخته شد: اول، انتشار مقاله‌ی «مبارزه برای آزادی زن» در *L'Idiot international*، در ۱۹۷۰؛ دوم، تظاهراتی در دانشگاه پاریس ۸ که در آن شعار «آزادی زنان، سال صفر» برای اولین بار بر پلاکاردها نقش بست؛ سوم، تظاهرات طاق پیروزی در همبستگی با اعتصاب فمینیست‌های امریکایی به تاریخ ۲۶ اوت ۱۹۷۰ که از آن پلاکاردی نمادین بر مزار یک سرباز گمنام به یاد مانده است: «از این سرباز گمنام، گمنام‌تر وجود دارد: زن او»؛ و چهارم، انتشار ویژه‌نامه‌ی «آزادی زنان، سال صفر» در نوامبر ۱۹۷۰. تا پیش از انشعاب سرنوشت‌ساز جنبش به وسیله‌ی گروهی از فمینیست‌های هوادار روان‌کاوی، مبارزات «جنبش آزادی زنان» جلوه‌های متعددی از تشکل تأثیرگذار سیاسی از خود نشان داد. از جمله می‌توان مبارزات این جنبش برای حق سقط جنین را مرور کرد که اقدامات بسیاری، مثل «مانیفست ۳۴۳» در ۱۹۷۱ را در بر می‌گیرد، مانیفستی که ۳۴۳ زن، از جمله سیمون دوبووار و کریستین دلفی آن را امضا کردند تا تایید کنند که علی‌رغم غیرقانونی بودن سقط جنین، تجربه‌ی آن را داشته‌اند و خواستار «دسترسی آزاد به کنترل موالید» و «آزادی سقط جنین» شدند. MLF همچنین توجه ویژه‌ای به کار بدون دستمزد زنان داشت و خواستار بازشناسی آن در اقتصاد رسمی کشور شد. بحث‌هایی که جنبش آزادی زنان در این زمینه مطرح کرد امروزه کماکان در مناقشات دستمزد برای کار خانگی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند.

تلاش ما این‌جا دسترس‌پذیر ساختن بنیان‌های نظری فمینیسم ماتریالیستی و گوشه‌ای از تلاش‌های پرشماری است که تاکنون فمینیست‌های چپ‌گرا برای صورت‌بندی وضعیت اقتصادی زنان و نیز ضرورت مبارزه‌ی متشکل آنان به عنوان جزئی از جبهه‌ی متکثر انقلابی انجام داده‌اند. علی‌رغم نقش پررنگ کریستین دلفی در شکل‌گیری نظریه‌ی فمینیسم ماتریالیستی، در فضای اندیشه‌ی فارسی توجه

در خوری به متون او نشان داده نشده است و جز «بازاندیشی در مفاهیم جنس و جنسیت» به ترجمه‌ی مریم خراسانی و «گوناگونی کارهایی که همسران انجام می‌دهند» به ترجمه‌ی فریده همتی، سایر مقاله‌ها و سخنرانی‌های او هنوز در دسترس مخاطب فارسی‌دان نیست. در سال‌های اخیر، آثار سیلویا فدریچی، فمینیست مارکسیست، خاصه از نظر تحلیل کار خانگی نسبتاً مورد استقبال واقع شده و همچنین برخی آثار فمینیست‌های مارکسیست در مبحث «نظریه‌ی بازتولید اجتماعی» به فارسی ترجمه شده است. از سوی دیگر، آثار مربوط به فمینیسم رادیکال با اتکا بر ضرورت مواجهه تمام‌قد با دستگاه پدرسالاری کمابیش در دسترس مخاطب فارسی‌دان قرار گرفته است. به زعم ما، پر کردن جای خالی اندیشه‌ی کریستین دلفی به عنوان متفکری که نقد اقتصاد سیاسی را در خدمت ترسیم مبارزه‌ی رادیکال فمینیستی قرار می‌دهد، به شکل‌گیری بحث‌های عمیق‌تری پیرامون مسئله‌ی جنسیت کمک خواهد کرد؛ از جمله‌ی این مباحث‌اند استعمار جمعی زنان، جایگاه تاریخی سرکوب و مبارزه‌ی آنان، و دلالت‌های تعیین‌کننده‌ی حوزه‌ی خصوصی و مفهوم «خانه».

ترجمه‌ی این متن را با نظر به متن اصلی (به زبان فرانسه) و ترجمه انگلیسی آن انجام داده‌ایم. تمامی پانویس‌ها از نویسنده‌اند اما برخی در چاپ ترجمه‌ی انگلیسی اضافه شده‌اند. ممکن است دنبال کردن متن در ابتدا دشوار به نظر رسد، شاید از آن رو که طرح مسائل همواره بدیهی‌انگاشته‌شده با رویکرد ماتریالیستی کار ساده‌ای نیست. بسیاری از گزاره‌هایی که ممکن است در اوایل متن غامض به نظر برسند مرحله به مرحله در طول مقاله واکاوی خواهند شد. در نتیجه از خوانندگان دعوت می‌کنیم رشته‌استدلال‌های نویسنده را تا انتهای متن که در آن مقدمات تحلیل ماتریالیستی از پدرسالاری ارائه می‌شود، دنبال کنند.

دشمن اصلی¹

از آغاز جنبش آزادی زنان² در فرانسه، در ایالات متحده آمریکا و در هر جای دیگری که مسئله‌ی آزادی زنان مطرح شده است، نظرگاه مارکسیستی توسط خطی بیرون از جنبش (عموماً در احزاب سنتی کمونیستی و دیگر گروه‌های چپ) تعریف و نمایندگی شده و زنان مبارزی که همزمان عضو این گروه‌ها بوده‌اند آن را وارد جنبش کرده‌اند.

این خط، چه به‌لحاظ نظری و چه به‌لحاظ استراتژیک عموماً از نظر زنان جنبش رضایت‌بخش نیست، چرا که: (۱) سرکوب مشترک همه‌ی زنان را در نظر نمی‌گیرد؛ (۲) تمرکزش نه بر سرکوب زنان، که بر عواقب این سرکوب برای پرولتاریاست. دلیل چنین نارضایتی تنها آن است که میان اصولی که خط مارکسیستی ادعا می‌کند به آن‌ها باور دارد و طرز اعمال آن‌ها بر وضعیت زنان تناقضی فاحش وجود دارد. در واقع ماتریالیسم تاریخی بر تحلیل آشتی‌ناپذیری‌های³ اجتماعی در قالب طبقات تکیه دارد و طبقات نیز در آن با توجه به جایگاه‌شان در فرایند تولید تعریف می‌شوند. خط مارکسیستی ادعا می‌کند اصول ماتریالیسم تاریخی را برای تحلیل وضعیت زنان به‌مثابه زنان به‌کار می‌گیرد، اما در حقیقت نسبت‌های ویژه‌ی زنان با تولید را نادیده می‌گیرد و در نتیجه از اعمال تحلیل طبقاتی باز می‌ماند. تبعات این شکاف نظری دور از انتظار نیست:

- سرکوب زنان پیامد فرعی مبارزه‌ی طبقاتی و امری مشتق‌شده از آن در نظر گرفته می‌شود - آن هم مبارزه‌ی طبقاتی مطابق تعریف کنونی‌اش، که در آن تنها عامل سرکوب پرولترها، سرمایه در نظر گرفته می‌شود.
- هر جا که سرمایه‌داری به این معنا از بین رفته باشد، سرکوب زنان یک‌سره به دلایل ایدئولوژیک نسبت داده می‌شود. این دیدگاه تعریفی غیر-مارکسیستی و ایدئالیستی از ایدئولوژی را به کار می‌گیرد که مطابق آن، ایدئولوژی عاملی است که می‌تواند به حیات خود ادامه دهد، حتی اگر آن سرکوب مادی که [ایدئولوژی] در خدمت توجیه‌اش قرار دارد غایب باشد.

● این انگاره‌ها با نیروی محرکه⁴ جنبش، یعنی با آگاهی زنان از دو نیاز نظری و سیاسی در تناقض‌اند: نیاز نظری - به یافتن دلایل ساختاری که باعث می‌شود الغای مناسبات تولید سرمایه‌دارانه به خودی خود برای رهایی زنان کافی نباشد؛ نیاز سیاسی - به این که زنان به‌عنوان یک نیروی خودآیین سیاسی تشکل یابند.

به این ترتیب جنبش زنان در بدو شکل‌گیری با چنین تناقضی روبه‌رو می‌شود: درست در لحظه‌ای که به‌عنوان نیرویی انقلابی تشکل یافته است، تنها تحلیلی که می‌تواند مبارزه‌ی زنان را در چشم‌انداز یک انقلاب جهانی قرار دهد، نیازهای دوگانه‌ی نظری و سیاسی جنبش را بی‌پاسخ می‌گذارد. نیاز نظری‌اش، یعنی جست‌وجوی ریشه‌های سرکوب منحصربه‌فرد زنان، برآورده نمی‌شود و برای نیاز سیاسی‌اش نیز هیچ‌گونه پایه‌ی نظری فراهم نمی‌آید (این تحلیل هرچند به طرح ضرورت تشکیل یک جنبش خودآیین مجال می‌دهد، عملاً آن را در ساختار خود لحاظ نمی‌کند).

این تناقض باعث بروز یک ناخوشی عمومی در جنبش می‌شود: تنش‌هایی آشتی‌ناپذیر به وجود می‌آید و کار به‌سختی پیش می‌رود. این‌ها همه ناشی از امکان‌ناپذیری تعریف یک پراتیک منسجم است. تا زمانی که میان نظریه‌ی مرجع و سرکوبی که در واقعیت با آن مقابله می‌شود شکاف وجود دارد، و تا زمانی که وجود جنبش، به خودی خود به‌لحاظ نظری پایه‌ی مستحکمی نیافته است، تعریف یک پراتیک منسجم امکان‌پذیر نخواهد بود.

در نتیجه، پیامد وجود این خط مارکسیستی در عمل ایجاد انسداد در جنبش آزادی زنان است، و چنین پیامدی، قطعاً قابل چشم‌پوشی نیست. هدف ما این‌جا واکاوی این نیست که چه سازوکاری باعث پذیرش این خط از سوی زنان شده است.⁵ هدف همچنین واکاوی این نیست که چطور می‌توان دلایل مضاعفی برای اثبات وجود منافع عینی در سرکوب زنان یافت - آن هم منافع عینی که محدود به طبقات سرمایه‌داری نیست. بگذارید به گفتن این اکتفا کنیم که این خط، در انسداد جنبش آزادی زنان نقشی عینی ایفا می‌کند و از همین‌رو، از وجود گروه‌هایی خبر می‌دهد که از منقادسازی زنان نفع می‌برند؛ و به دلیل خصلت غیرعلمی‌اش نهایتاً پوششی مارکسیستی برای

تئوری‌هایی است که این انقیاد را توجیه می‌کنند - به عبارتی، همچون یک ایدئولوژی عمل می‌کند. اما، مجدداً، هدف اینجا ارائه‌ی نقد جزء به جزء این خط نیست (این نقد بعداً در جای دیگری خواهد آمد)، بلکه هدف تلاش برای ارائه‌ی آن چیزی است که جنبش در این لحظه ضرورتاً به آن احتیاج دارد، یعنی: بنیان‌هایی برای تحلیل ماتریالیستی سرکوب زنان.

موضوعی که به آن می‌اندیشیم قاعدتاً به ضرورتی عینی در جنبش پاسخ خواهد داد. در ۱۹۶۹-۱۹۷۰ فمینیست‌هایی که هزاران مایل از یکدیگر دور بودند و هیچ ارتباطی با هم نداشتند هم‌زمان مقاله‌هایی برای مفهوم‌پردازی ماتریالیستی سرکوب زنان منتشر کردند: به‌طور مشخص مقاله‌هایی از مارگارت بنستون^۶ (۱۹۶۹، ۱۹۷۹) و لارگویا^{۸۷} (۱۹۷۰)

هر جامعه‌ای برای بقا، نیازمند به وجود آوردن کالاهای مادی (تولید) و انسان‌ها (بازتولید) است. مقالات مذکور تحلیل سرکوب زنان را بر نقش ویژه‌ی زنان در تولید (و نه صرفاً در بازتولید) متمرکز می‌سازند: بر کار خانگی و فرزندپروری به‌عنوان کار مولد. از این منظر نطفه‌ی یک تحلیل فمینیستی رادیکال، مبتنی بر اصول مارکسیستی در آن‌ها بسته شده است. این مقالات شبه‌نظریاتی را که کارکرد اقتصادی خانواده را از قلم انداخته‌اند کنار می‌گذارند؛ منظور شبه‌نظریاتی است که خانواده را بیش و پیش از هر چیز مکانی برای پرورش ایدئولوژیک «تولیدکنندگان آینده» و آنچه صرفاً قرار است به طور غیرمستقیم استثمار سرمایه‌دارانه را تقویت کند در نظر می‌گیرند. این مقالات به‌عوض نشان می‌دهند که خانواده، خود جایی برای استثمار اقتصادی زنان است. کار خانگی و فرزندپروری (۱) و وظیفه‌ی انحصاری زنان است (۲) بی‌مزد است. این مقاله‌ها نتیجه می‌گیرند که به این دو دلیل، زنان رابطه‌ی ویژه‌ای با تولید دارند که قابل قیاس با رعیت‌داری^۹ است. با این همه، توقف بر سر این موضوع کافی نیست و باید:

● نسبت‌های موجود میان ماهیت کالاها و خدمات خانگی با شیوه‌ی تولیدشان را تحلیل کنیم.

● به سوی یک تحلیل طبقاتی از [وضعیت] زنان پیش برویم.

- بر مبنای این تحلیل، خطوط اصلی چشم‌انداز سیاسی جنبش را از حیث اهداف، بسیج نیروها و متحدان سیاسی آن ردیابی کنیم.

زنان در مناسبات تولید

تمام جوامع کنونی، از جمله جوامع «سوسیالیستی»، برای خدمات خانگی و فرزندپروری به کار رایگان زنان متکی‌اند. این خدمات نمی‌توانند جز در چارچوب نسبتی خاص با یک فرد (شوهر) ارائه شوند؛ از حوزه‌ی مبادله خارج و در نتیجه فاقد ارزش‌اند؛ و برای آن‌ها دستمزدی پرداخت نمی‌شود. آنچه زنان در ازای خدمات‌شان دریافت می‌کنند مستقل از کاری است که انجام می‌دهند و دریافتی‌شان در ازای آنچه انجام می‌دهند، یعنی مانند دستمزدی که کار، حق دریافتش را به‌وجود می‌آورد نیست، بلکه همچون یک اعانه است. تنها الزام شوهر فراهم‌آوردن نیازهای اساسی همسرش یا به عبارت دیگر حفظ نیروی کار اوست، که این هم آشکارا در جهت منافع خودش است. در متون آمریکایی و کوبایی که پیش‌تر به آن‌ها ارجاع داده شد، ابهامی وجود دارد، یا به عبارت بهتر، در آن‌ها اثری از ایدئولوژی مسلط به چشم می‌خورد: با این‌که تولیدی‌بودن کار خانگی به رسمیت شناخته شده، فاقد ارزش بودنش، فاقد دستمزد بودنش، و بیرون‌افتادگی‌اش از حوزه‌ی مبادلات اقتصادی، صراحتاً یا ضمناً، نتیجه‌ی ذات خود خدمات خانگی در نظر گرفته شده است. این ایده بر دو پیش‌فرض بنا شده و با آن‌ها توضیح داده شده است: (۱) زنان «به‌طور ساختاری مسئول تولید کالاها نیستند» و «از حیطه‌ی تولید محصول مازاد بیرون‌اند.»¹⁰ (۲) این که زنان به فعالیت‌هایی که فقط «ارزش استفاده»، و نه «ارزش مبادله» تولید می‌کنند محدود شده‌اند به این دلیل است که «محصول مازاد»¹¹ خلق نمی‌کنند.¹²

در مقابل، ما باور داریم کارهای انجام‌شده به‌دست زنان ماهیتاً روابط تولیدی را که زنان در آن قرار دارند توضیح نمی‌دهند، بلکه برعکس، این روابط تولید هستند که بیرون‌افتادگی کار زنان از حوزه‌ی ارزش را توضیح می‌دهند؛ این زنان هستند که به‌عنوان عوامل اقتصادی از بازار مبادله بیرون افتاده‌اند، و نه تولیدشان.

۱. نسبت‌های تولیدی که بالاتر توصیف شد (معطوف به کار بدون مزد) در مورد کار خانگی صدق می‌کنند، با این حال تنها محدود به تولیداتی که در خانواده مصرف می‌شوند (نظیر فرزندپروری و خدمات خانگی) نیستند و تولیداتی را که در خانواده اما به قصد [عرضه در] بازار تولید می‌شوند نیز در بر می‌گیرند.

سراسر پژوهش‌های قوم‌نگارانه مشارکت زنان در تولید کالاهای قابل‌مبادله و همچنین تولیدات ضروری را ثابت می‌کند و به این طریق، استدلال ایدئولوگ‌هایی را که سعی دارند موقعیت فرودست زنان را با نقش ثانویه‌ی آن‌ها در زنده‌مانی بشر - حداقل «در بدو تاریخ» - توضیح دهند زیر سؤال می‌برد. این‌جا مجال آن نیست که درباره‌ی ایدئولوژی «طبیعت‌گرا» و این‌که چگونه در تمامی لحظات تاریخ، شکل‌گیری سیستم را به اسطوره‌ی مبداء نسبت داده است بحث کنیم - خود انگلس نیز قربانی این اسطوره بود. به گفتن همین بسنده می‌کنیم که مجموع اسناد قوم‌نگاری نشان می‌دهد اهمیت اقتصادی تولیدات زنان یا مردان، ارتباطی با برتری اجتماعی یک جنس به دیگری ندارد. بلکه برعکس، تمام شواهد، خواه قوم‌نگارانه و خواه جامعه‌شناختی، به وجود رابطه‌ای معکوس گواهی می‌دهد: طبقات فرادست کار تولیدی را به دست طبقاتی به انجام می‌رسانند که تحت سلطه‌شان هستند.

امروزه زنان در فرانسه نه در ازای محصولاتی که برای استفاده‌ی خانگی تولید می‌شوند مزد می‌گیرند و نه در ازای محصولاتی که به بازار عرضه می‌شوند. در تمام بخش‌هایی که در آن‌ها واحد تولید خانواده (و نه کارگاه و یا کارخانه) است، این بی‌مزدی وجود دارد؛ یعنی در اکثریت بخش کشاورزی، کسب‌وکارهای کوچک و کارگاه‌های صنایع دستی. پس کار زنان به‌هیچ‌عنوان حاشیه‌ای نیست: در ۱۹۶۸ زنان مردان کشاورز به طور متوسط چهار ساعت را به کار کشاورزی بدون مزد اختصاص داده‌اند¹³. «بحران روستاها»¹⁴ به طور گسترده به این برمی‌گردد که دختران دیگر رغبتی به ازدواج با کشاورزان ندارند؛ در یک نگاه کلی «مزرعه نمی‌تواند بدون زن اداره شود». میشل¹⁵ می‌گفت هرگاه کشاورزی نمی‌توانست از پس هزینه‌های یک مستخدم برآید، زن

می‌گرفت و هنوز هم همین‌طور است. «میشل به کسی احتیاج دارد که کمک‌دستش باشد و نمی‌تواند مستخدمی پیدا کند، آه، کاش ازدواج می‌کرد...»¹⁶

در فرانسه انتساب زنان به مشاغل کشاورزی، بسته به هر منطقه‌ای متغیر است: مراقبت از حیوانات (ماکیان، خوک‌ها، و غیره) ثابت است، اما به غیر از این، زنان در مزرعه به درد هر کاری می‌خورند: آن‌ها وردستانند، کارگرانی‌اند که وظایف دون، کثیف، سخت و ماشینی‌نشده را بر دوش‌شان می‌گذارند (خاصه شیردوشی از گاوها با دست، کاری چنان پرزحمت و با ساعت‌های کاری عذاب‌آور که بعضی زنان معافیت از آن را در قرارداد ازدواج‌شان درج می‌کنند؛ و مردان این کار را تنها زمانی به عهده می‌گیرند که ماشینی شده باشد). اغلب تنها منبع مالی نقد برای خرید اقلامی که در مزرعه تولید نمی‌شوند از فروش کالاهایی به دست می‌آید که تولیدشان بالاخص زنانه است: شیر، تخم‌مرغ، ماکیان. به هر روی، کارهای تعیین‌شده برای زن در مزرعه‌داری هر چه باشد، کار او حقیقتاً ضرورت دارد. یک مرد به‌تنهایی بدون برعهده گرفتن کاری دوبرابر، نمی‌تواند مزرعه را اداره کند و در واقع، اگر هم خودش را صرفاً وقف مزرعه‌داری کند، همچنان قادر به اداره‌ی آن نخواهد بود.

این‌گونه است که کار رایگان زن ذیل اقتصاد عمومی بهره‌کشی قرار می‌گیرد، همان‌طور که کار رایگان خواهر و برادرهای کوچک‌تر محروم از ارث، و همان‌طور که کار فرزندان. با آن‌که امروزه در اغلب موارد خواهران و برادران کوچک‌تر و فرزندان تهدید می‌کنند که اگر مزد نگیرند مزرعه را ترک خواهند کرد و واقعاً هم این کار را می‌کنند، مهم است به یاد داشته باشیم که استثمار آن‌ها، تا زمان صنعتی‌سازی (در اواخر قرن هجدهم) قاعده‌ی تمام بخش‌های اقتصاد و تا جنگ جهانی دوم قاعده‌ی بخش کشاورزی بوده است.

به لحاظ تاریخی و ریشه‌شناختی، خانواده یک واحد تولید است. «فامیلیا» در لاتین بر تمامیت زمین، بردگان، زنان و کودکانی که تحت اقتدار پدر خانواده‌اند دلالت می‌کند (و در این‌جا «اقتدار» مترادف با مالکیت است). پدر خانواده این واحد را تحت سلطه دارد: کار افراد تحت مرجعیت قدرت او، به او تعلق می‌یابد. به بیانی دیگر، خانواده، آن گروهی از افراد است که کار خود را به یک نفر «رییس» بدهکارند.

از آن جایی که بنیان خانواده بر این استوار است که یک فرد کسانی را که از طریق ازدواج یا خون با او نسبتی دارند استثمار کند، این استثمار در هر جایی که شیوهی تولید، خانوادگی باشد برقرار است. به طور مثال در مراکش: «در روستاها، زنان میوه چینی و دامداری را برعهده دارند. این زنان هیچ گونه دستمزدی بابت کارشان دریافت نمی کنند؛ اما در عوض محق به تأمین گذرانشان از طریق سرپرست خانواده اند.»¹⁷

در فرانسه در سال ۱۹۷۰، هفت میلیون زن، «فعال»^{۱۸} یعنی مشارکت کننده در تولید، اظهار شده اند. از این هفت میلیون، یک میلیون زن «کمک خانوار»، یعنی بدون دستمزد بوده اند؛ و تقریباً ۸ زن از هر ۱۰ زن بدون دستمزد، در حوزه ی کشاورزی به کار گرفته شده اند. عنوان «کمک خانوار» به وجود تولیدکنندگان بدون مزد، یعنی آنها که منفعت تولیدشان را والدین، شوهر یا پدرشان مالک می شود، رسمیت می بخشد و به این ترتیب استثمار خانوادگی را تقدیس می کند. پس از جنگ [عنوان کمک خانوار] از آن رو «ابداع» شد که این دسته از کارگران بتوانند از «مزایای اجتماعی» بهره مند گردند. با این حال هنوز هم بسیاری از زنان مردان کشاورز، پیشه ور و صنعت گر خود را «غیر شاغل» اظهار می کنند. همچنین شمار زنانی که در چارچوب «استثمار» خانوادگی در تولید کالاها مشارکت دارند قطعاً بسیار بیش تر از شمار زنانی است که «کمک خانوار» شناسایی می شوند. با در نظر گرفتن یک پایه ی تخمینی ۴۰ درصدی، به ارزیابی یک میلیون و ۴۰۰ هزار زن از ۱۴ میلیون زن بزرگسال (بین ۱۷ تا ۶۴ سال) می رسیم که در ۱۹۷۰ در این قسم مناسبات تولید قرار داشته اند، یعنی به عبارتی یک زن از هر ۱۰ زن در ۱۹۷۰.

با این که کار رایگان فرزندان رفته رفته مورد انتقاد قرار گرفته است، رایگان بودن کار زنان کماکان بدیهی انگاری می شود. در خانوارهای کشاورز که نسل های مختلف مشترکاً برپایه ی نوعی بهره کشی در کنار هم زندگی می کنند، درخواست فرزند پسر برای دریافت مزد، یعنی فراتر از دریافت «ماه زایی» برای حفظ نیروی کارش، روز به روز بیش تر رواج می یابد. اما پیشنهاد این که زن او هم می تواند چنین درخواستی کند، یعنی این که زوج برای دو شغل دو مزد دریافت کنند، با کج فهمی مطلق روبرو می شود.

بدین نحو کار رایگانی که مردان انجام دهند شدیداً مورد انتقاد قرار می‌گیرد (تنها یک مرد از هر ۴۳ مرد «فعال»، کمک‌خانوار است؛ در مقابل یک زن از هر هفت زن «فعال» در ۱۹۷۰ چنین شرایطی دارد). در همین حین اما، کار رایگان زنان نه فقط در عمل بلکه در دفترداری دولتی (با استفاده از عنوان کمک‌خانوار) و نیز در مطالبات احزاب سیاسی اپوزیسیون نهادینه شده است: مودف^{۱۹} خواستار این است که هر مزرعه‌ی خانوادگی از درآمدی معادل یک دستمزد برخوردار شود. دلالت ضمنی چنین خواسته‌ای آن است که کار زن، ادغام‌شده در تولید خانوار، از دستمزدی برخوردار نگردد؛ یا چه بسا کار زن به شوهرش تعلق بگیرد، چرا که تولید زن به وسیله‌ی مرد و به‌عنوان چیزی متعلق به او به مبادله درمی‌آید.

۲. بین خدمات خانگی‌ای که زنان ارائه می‌دهند با اقلام و خدمات دیگری که مولد خوانده می‌شوند و در خانواده تولید و مصرف می‌شوند هیچ تفاوتی وجود ندارد.

در اقتصاد روستایی سنتی، بخش بزرگی از کالاهایی که در خانواده مصرف می‌شود، در خود خانواده تولید شده است، یعنی خانواده مستقیماً بخشی از تولید خود را جذب می‌کند. اما این تولید، قابل فروش هم هست؛ یعنی به عبارتی میان ارزش استفاده و ارزش مبادله تمایزی وجود ندارد. همان کالایی که در خانواده مصرف می‌شود و ارزش استفاده دارد، از آن‌جا که قابل عرضه به بازار است طبیعتاً ارزش مبادله هم دارد. از سوی دیگر، چنانچه این دست کالاهای خود-تولیدشده [یعنی تولیدشده در خانواده] نبودند، باید با معادل‌شان که از بازار خریداری می‌شد جایگزین می‌شدند. به همین دلیل است که آن بخش از تولیدات روستایی که خود-مصرف می‌شود، برای منتفعانش درآمد و برای حسابداری ملی، تولید در نظر گرفته می‌شود. تنها سؤالی که در محاسبه‌ی تولید ملی پیش می‌آید این است که خوکی که در خانواده خورده شده باید به چه قیمتی ارزش‌گذاری شود: به قیمتی که می‌شد آن را فروخت (یعنی با سود از دست‌رفته) یا به قیمت جایگزینش (یعنی با هزینه‌ی از دست‌رفته).

وقتی تولیدکننده و مصرف‌کننده یکی باشند، مانند مورد خانواده‌های روستایی، روشن می‌شود که میان تولید و مصرف پیوستاری وجود دارد: گندم برای مصرف درو می‌شود، به همین جهت است که آن را آسیاب می‌کنند چون در غیر این صورت قابل مصرف نخواهد بود؛ همچنین پخته می‌شود چون به صورت آرد قابل مصرف نیست، و هیچ‌یک از این عملیات بدون دیگری فایده‌ای ندارد چرا که هدف، مصرف نهایی است. بنابراین طرح کردن گسستی در این فرایند مضحک است. و با این همه، وقتی که بخش مشخصی از فرایند - تا تولید آرد - تولید در نظر گرفته می‌شود، و از آن جا به بعد - یعنی به‌طور مثال پخت نان - تولید در نظر گرفته نمی‌شود، این گسست به چشم می‌خورد. یا تمام کارهای انجام‌شده برای تولید محصول خود-مصرفی، تولید است یا هیچ‌یک از آن کارها تولید نیست. این فرضیه‌ی دوم [یعنی تولیدی نبودن هیچ‌یک از کارهای انجام شده در این فرایند] نیز مضحک است چرا که خوک خورده شده می‌توانست در بازار مبادله شود و با هم‌ارز خود در مواد غذایی خریداری شده جایگزین گردد. این اتفاقی است که برای کشاورزانی می‌افتد که فقط یک نوع محصول یا دام تولید می‌کنند و از آن روشن‌تر، برای کارگرانی که هیچ‌یک از آن چه را تولید می‌کنند نمی‌توانند مصرف کنند. آن چه این حقیقت را، که هدف از کل تولید نهایتاً مصرف است، می‌پوشاند این است که محصولات پیش از این که به مصرف برسند باید دو بار مبادله شوند: یک بار برای فروش محصول کار و یک بار برای خرید محصول مصرفی. آن چه گسستی در پیوستار تولید-مصرف پدید می‌آورد، این نیست که برخی فعالیت‌های ضروری برای رسیدن به هدف نهایی، یعنی مصرف، تولیدی نیستند. بلکه این گسست حاصل آن است که با تخصصی شدن تولید، مصرف (که هدف نهایی تمام تولید است) به‌واسطه‌ی مبادله محقق می‌شود.

مثال خود-مصرفی روستایی (دهقانی) به‌خوبی نشان می‌دهد که هیچ گونه تفاوت ذاتی میان فعالیت‌های اصطلاحاً مولد (مانند پرورش خوک) و فعالیت‌های خانگی اصطلاحاً غیرمولد (مانند پختن خوک) وجود ندارد.

به‌طور خلاصه، مردان و زنان در کشاورزی با یکدیگر مجموعه‌ای از ارزش‌های استفاده خلق می‌کنند که:

۱. مجازاً ارزش مبادله‌اند: زنان و مردان شیر، تخم مرغ، و مواد غذایی برای مصرف و مبادله تولید می‌کنند؛ این میزان مصرف مطلوب و میزان پول نقد مطلوب است که تعیین می‌کند چه چیز به بازار برسد و چه چیز خود-مصرف شود.

۲. در تولید (تولید ناخالص ملی) محاسبه می‌شوند.

ارزش‌های استفاده‌ی به اصطلاح مولد، هیچ فرقی با ارزش‌های استفاده‌ی به اصطلاح غیرمولد که از کار خانگی محض حاصل می‌شوند ندارند؛ آن‌ها جزو یک فرایند از ساخت و فرآوری محصولات خام‌اند (یعنی معطوف به همان محصولات خامی هستند که برای تولید غذای مصرفی به کار می‌روند)، و همان هدف را دنبال می‌کنند: خود-مصرفی.²⁰

۳. همان‌طور که پیوستگی تامی میان فعالیت‌های معطوف به مصرف شخصی که مولد خوانده می‌شوند با فعالیت‌های معطوف به مصرف شخصی که غیرمولد خوانده می‌شوند (یعنی امور خانه‌داری) وجود دارد، خدماتی که زنان بدون دستمزد ارائه می‌دهند و خدمات تجاری‌شده نیز پیوستگی دارند.

امروزه بسیاری از فعالیت‌هایی که مواد خام را به محصولات قابل مصرف تبدیل می‌کنند، صنعتی‌سازی شده‌اند. فعالیت‌هایی که سابقاً جزئی از فعالیت‌های خانوار محسوب می‌شدند، اکنون بیرون خانه انجام می‌گیرند - اموری از قبیل پخت نان، دوخت لباس و تهیه‌ی غذاهای کنسروی و ماندگار. امروزه نانوایی‌ها، تولیدی‌های پوشاک و شرکت‌های کنسروسازی و غذای منجمد کاری را به فروش می‌رسانند که پیش‌تر، زنان بدون دستمزد انجام می‌دادند. این کالاها تولید محسوب می‌شوند و رسماً در در تولید ملی محاسبه می‌گردند: هم کاری که در آن‌ها لحاظ شده است و هم افرادی که کار را انجام می‌دهند، مولد به حساب می‌آیند - اما زمانی که این اقلام با کار رایگان زنان تولید می‌شدند این‌طور نبود.

بیشتر این تولیدات را دیگر زنان خانواده انجام نمی‌دهند؛ اما ماهیتاً با فعالیت‌های خانگی از قبیل خانه‌داری، آشپزی و مراقبت از فرزندان که کماکان در اغلب موارد زنان بدون مزد انجام‌شان می‌دهند تفاوتی ندارند. این واقعیت که زنان در صورت ارائه‌ی این

خدمات بیرون از محیط خانواده بابت‌شان مزد خواهند گرفت، بازهم نشانگر این است که نبودِ مزد از ویژگی‌های این کار نشأت نمی‌گیرد.

آن‌گاه که این خدمات نتوانند از طریق زنان در خانواده ارائه شوند، باید از طریق خرید مهیا شوند. در واقع همه‌ی این خدمات خانگی در بازار موجودند: اغذیه‌فروشی‌ها و رستوران‌ها وعده‌های غذایی آماده ارائه می‌دهند؛ مراکز مراقبت روزانه و پرستاران بچه‌نگهداری از کودک را ارائه می‌دهند؛ آژانس‌های نظافت و خدمتکاران کارخانه‌داری را انجام می‌دهند و غیره.

مخارج غذا بخش اصلی بودجه‌ی خانوار (چیزی بین ۵۰ تا ۸۰ درصد) را تشکیل می‌دهد. خانوار می‌تواند میان دو گزینه انتخاب کند و مواد غذایی را یا به شکل آماده‌به‌مصرف خریداری کند (و در نتیجه ارزش اضافه شده به مواد خام از طریق کار رستوران‌دار، تهیه‌غذا یا... را بپردازد)؛ یا آن را به‌طور خام خریداری کند و میزان کار ضروری برای قابل‌مصرف کردن آن را خود انجام دهد. بیش‌تر مخارج صرف شده، مربوط به خرید مواد خام اولیه است:

«می‌توان گفت که خانوار محصولات نهایی برای مصرف را خود تولید می‌کند. به این منظور خانوار ضرورتاً از کار (خانگی)، ماشین‌ها (کالاها‌ی بادوام)، و مواد خام (محصولات میانجی که مستقیماً از مزارع تولیدکننده خریداری شده‌اند) استفاده می‌کند که همگی خود توسط خانوار و با کمک میزان مشخصی از کار و سرمایه تغییر شکل می‌دهند.

با چنین نگرشی، تنها تمایز خانه‌داری از مزرعه‌داری این است که فعالیت مصرف را به تولید (که تنها کارکرد مزرعه است) می‌افزاید؛ فعالیت مصرف هدف تولید است و خانه‌داری با کمک کالاها‌ی تولید شده در مزرعه آن را پاسخ می‌دهد.»²¹

برای تولیدکننده هدف نهایی از تولید مصرف است. این موضوع هم درباره‌ی تولیدات خود او در یک اقتصاد معیشتی صدق می‌کند و هم درباره‌ی تولیدات دیگر در یک اقتصاد تخصصی (چرا که هدف نهایی خریدار نیز مصرف این تولیدات است). برای دست‌یابی به چنین هدفی در بازار، دستمزدهای حاصل از مبادله‌ی یک محصول تخصصی یا نیروی کار کفایت نمی‌کند بلکه این هدف در دو مرحله محقق می‌شود: با

خریداری مواد اولیه‌ی مصرفی به وسیله‌ی مزد حاصل از کار مزدی؛ و با تبدیل این مواد اولیه به محصولاتی که مستقیماً قابل مصرف‌اند، به وسیله‌ی کار خانگی.

«بنابراین از یک سو با کار داخل خانه روبه‌رویییم که مقادیر مشخصی از محصول قابل مصرف مستقیم فراهم می‌آورد، و از سوی دیگر با کاری خارج از خانه که درآمد پولی مشخصی حاصل می‌کند. اما استفاده‌ی این درآمد پولی چیست؟ نظر ما این است که برخلاف آنچه نظریه‌ی سنتی می‌گوید، استفاده [درآمد پولی] مستقیماً شامل سودمندی کالاهای خریداری‌شده به میانجی دستمزد نیست؛ بلکه، بنا به فرضیه‌ی ما، این استفاده شامل سهم درآمد پولی در تولید محصولات نهایی قابل مصرف است. به عبارت دیگر، استفاده درآمد پولی شامل سهم آن در [تأمین] کالاهای سرمایه‌ای²² لازم برای تولید است (محصولاتی نظیر مواد خام اولیه و کالاهای بادوام).»²³

آنچه این اقتصاددان بورژوا [ولفسبرگر] به آن اشاره نمی‌کند این است که اگر اغلب «خانوارها» ترجیح می‌دهند غذا را به صورت خام خریداری کنند به خاطر رایگان بودن کار خانگی است و همچنین به خاطر این است که این کار تماماً توسط زنان انجام می‌شود. می‌توان این حقایق را در برابر آن ایدئولوژی قرار داد که می‌گوید درآمد شوهر به تنهایی خانوار را تأمین می‌کند و زن «تأمین‌کننده‌ی زندگی خود [به لحاظ مالی] نیست.»

در سال ۱۹۵۵ در فرانسه، از ۱۰۵ میلیارد ساعت کاری، ۴۳ میلیارد به کار مزدی و ۴۵ میلیارد به کار خانگی بدون مزد اختصاص یافته بود²⁴ و طی ۵۰ سال، نه ارقام خالص، و نه نسبت‌های یک نوع کار به کار دیگر تغییری نکرده‌اند. حسابداری ملی سوئد این کارهای بی‌مزد را در تولید ناخالص ملی لحاظ کرده و آن را معادل یک‌پنجم کل ارزیابی می‌کند.²⁵ در سال ۱۹۵۸ در فرانسه، زنان متأهل به‌طور میانگین ۶۰ ساعت در هفته کار رایگان خانگی عرضه کرده بودند: زنان بی‌فرزند ۳۵ ساعت، زنان دارای یک فرزند ۵۲ ساعت، زنان دارای دو فرزند ۶۴ ساعت، زنان دارای سه فرزند ۷۰ ساعت.²⁶ پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که بیرون‌افتادگی کار زنان از حوزه‌ی مبادله به ذات کار تولیدی آنان بر نمی‌گردد. به این دلیل که کار رایگان آن‌ها شامل موارد زیر است:

۱. تولید اقلام و خدماتی که به بازار می‌رسند و آنجا مبادله می‌شوند (اقلام و خدمات مربوط به کشاورزی، پیشه‌وری و کسب‌وکارهای شخصی)

۲. تولید اقلام و خدماتی که وقتی بیرون از خانواده انجام می‌شوند به آن‌ها دستمزد تعلق می‌گیرد و وقتی در خانواده انجام می‌شوند نه. و این، در مورد تمام تولیداتی که در خانواده، انجام می‌شود - با هر ماهیتی که این تولیدات داشته باشند - صدق می‌کند.

۴. امروزه تصاحب نیروی کار زنان اغلب به استثمار کار خانگی و فرزندپروری (که زنان آن‌ها را بدون مزد / رایه می‌دهند) محدود می‌شود.

با فرارسیدن [عصر] صنعتی‌سازی، خانواده، جز در بخش‌هایی خاص، کارکرد خود را به‌عنوان یک واحد تولیدی از دست داده است. صنعتی‌سازی به معنای این بوده که بیشتر تولیداتی که به قصد بازار انجام می‌شوند دیگر نمی‌توانند درون خانواده صورت بگیرند.

در نتیجه، هیچ یک از این تولیدات دیگر نمی‌توانند دربرگیرنده‌ی کار رایگان زنان و فرزندان باشند. به عبارت دیگر، از آن جا که تولید، بیرون خانواده انجام می‌شود کار زنان دیگر نمی‌تواند ذیل تولیداتی بگنجد که برای مبادله در نظر گرفته شده‌اند. با رواج این شیوه‌ی تولید، تعداد کارگران مستقلی که قادر به مبادله‌ی کار همسران خود باشند رو به کاهش، [و] همچنین تعداد مزدبگیرانی که نمی‌توانند چنین کاری را مبادله کنند رو به افزایش است.

در بخش‌هایی که در آن‌ها تمام تولیدات در نظر گرفته شده برای مبادله از طریق کار مزدی تولید می‌شوند، کار رایگان زن خانواده تنها به تولیداتی اختصاص می‌یابد که برای مبادله در نظر گرفته نشده باشند. یا به عبارت دقیق‌تر، شیوه‌ی تولید خانوادگی - یعنی استثمار کار رایگان زنان - دیگر نمی‌تواند به تولیدی اختصاص یابد که به قصد مبادله انجام می‌شود. اما باید گفت که مسئله [نهایتاً] مبادله از طریق شوهر است. به‌طور مثال، زن، در صورتی که کار کشاورزی داخل خانواده انجام شود، برای آن دستمزدی نمی‌گیرد؛ او نمی‌تواند تولید خانوادگی خود را در بازار مبادله کند. به این

ترتیب زن قادر به استفاده از نیروی کار خود نیست. این فقط شوهر اوست که می‌تواند تولیدات همسر خود را در بازار مبادله کند. به همین منوال، یک زن، تا زمانی که کار خانه‌داری خود را درون خانواده انجام می‌دهد نمی‌تواند از آن استفاده کند، و فقط خارج از خانواده است که می‌تواند به مبادله‌ی آن دست بزند. به این ترتیب، تولید زن همواره یک ارزش مبادله دارد (یعنی [قاعدتاً] می‌تواند مبادله شود) مگر این که در چارچوب خانواده انجام گرفته باشد. با آغاز صنعتی‌سازی، تولید خانواده به خانه‌داری محدود شده است؛ یا دقیق‌تر این که آنچه خانه‌داری می‌نامیم چیزی است که کار رایگان زن خانواده بدان تقلیل یافته است.

اگر امروز زنان به‌عنوان مزدبگیر وارد صنعت شده‌اند، دلیلش این است که استثمار کامل نیروی آن‌ها دیگر ممکن نیست. نسبت زنان شاغل در فرانسه از سال‌های ۱۹۰۰ تا امروز یکسان مانده است. با این حال نیروی کار زنان چنان در تصاحب مطلق شوهران‌شان است که حتی زمانی که خارج از خانواده کار می‌کنند، دستمزدشان همچنان به شوهر تعلق می‌گیرد. از ۱۹۰۷، زن قانوناً بر دستمزد خود محق شده است، اما در حقیقت سنت ازدواج این امتیاز را لغو می‌کند (تمام حقوق به بودجه‌ی مشترکی می‌رود که شوهر به‌تنهایی کنترل آن را در اختیار دارد). تا ۱۹۶۵ نیروی کار زن به طور کامل تصاحب می‌شد: شوهر می‌توانست جلوی کار زن در خارج از خانه را بگیرد. این توافقات از ۱۹۶۵ ملغا شدند، می‌توان گفت که از آن زمان زنان توانسته‌اند به‌طور قانونی بخشی از نیروی کار خود را پس بگیرند. [با این همه] این که زنان قانوناً مجاز به کار کردن بیرون از خانه‌اند به این معنا نیست که حقیقتاً آزادند چنین کنند. همواره بخشی از نیروی کار زن به تصاحب درمی‌آید چرا که «باید مسئولیت‌های خانوادگی‌اش را انجام دهد» یعنی به‌طور رایگان کار خانگی و فرزندپروری کند. کار بیرون از خانه نه فقط او را از کار خانگی نمی‌رهاند، بلکه همچنین نباید با آن تداخل پیدا کند. بنابراین زن صرفاً آزاد است که در ازای قسمی استقلال اقتصادی، تحت فشار کاری دوبرابر قرار گیرد. وضعیت زن متأهل شاغل، تصاحب قانونی نیروی کار او را به‌روشنی ثابت می‌کند. در وضعیت او دیگر نمی‌توان کار خانگی را ذیل همان مبادله‌ی اقتصادی توجیه کرد که در آن بیگاری «زن خانه‌دار» با اجحاف تمام پذیرفتنی بود. دیگر نمی‌توان ادعا کرد که

کار خانگی در مقابل تأمین گذران انجام می‌شود و این تأمین گذران معادل مزد است، و در نتیجه، این کار مزدی است. زنانی که می‌روند و بیرون از خانه کار می‌کنند، خودشان گذران خود را تأمین می‌کنند و در نتیجه کار خانگی را در ازای هیچ انجام می‌دهند.

علاوه بر این‌ها، زمانی که دستمزد زنی که «بیرون از خانه» کار می‌کند توسط زوجین محاسبه می‌شود، هزینه‌های مراقبت از کودک، مالیات‌های اضافی و غیره تنها از دستمزد زن کاسته می‌شود، به‌جای این‌که از درآمد کلی زوجین کسر شود. این نشان می‌دهد:

۱. فرض بر این است که این خدمات، برعکس مصارفی از جمله مسکن، حمل‌ونقل و غیره که از دستمزدها کاسته می‌شوند، باید رایگان باشند.

۲. فرض بر این است که این خدمات باید تنها از سوی زن تأمین شوند، [پس] بخشی از دستمزد او حذف می‌شود تا به جبران چیزی اختصاص یابد که می‌توانست بدون مزد انجام گیرد.

به‌طور کلی با این محاسبات زوجین به این استنباط می‌رسند که زن «تقریباً هیچ» درآمدی کسب نمی‌کند.

- مطابق یک نظرسنجی در ۱۹۶۸ در فرانسه، ۳۷.۸ درصد از زنان متأهل خارج از خانه [نیز] کار می‌کنند.²⁷

۵. بر این اساس، اکنون نشان دادن مقدمات تحلیل طبقاتی ممکن است.

وجود دو قسم شیوهی تولید در جامعه‌ی ما تثبیت یافته است: (۱) اغلب اقلام و کالاها به شیوهی صنعتی تولید می‌شوند. (۲) خدمات خانگی، فرزندپروری و تعداد مشخصی از اقلام به شیوهی خانوادگی تولید می‌شوند.

شیوهی تولید نخست به استثمار سرمایه‌دارانه و شیوهی دوم به استثمار خانوادگی، یا به بیانی دقیق‌تر، پدرسالارانه منجر می‌شود.

از حدود ۱۵ میلیون مرد بزرگسال، ۳۰۷ هزار تن (به‌عنوان کمک‌خانوار) در ۱۹۷۰ مورد استثمار نوع دوم قرار گرفته‌اند: آن‌ها اغلب در حوزه‌ی کشاورزی در درون خانواده، خدمات تخصصی رایگان انجام می‌دهند. تمام زنان متأهل (معادل ۸۰٪ از زنان بزرگسال در تمام دوران‌ها و بیش از ۹۰٪ زنان بزرگسال در زمان حاضر) مورد این استثمار پدرسالارانه قرار دارند: آن‌ها در خانواده، دست‌کم خدمات خانگی و فرزندپروری را رایگان انجام می‌دهند. وضعیت فرزند پسر یا برادر کوچک - به‌عنوان مبنای استثمار خانوادگی مردان - موقتی است؛ اما وضعیت زن به درازای تمام زندگی او ادامه می‌یابد. به‌علاوه، کمک‌خانوارهای مذکر به دلیل بودن‌شان نیست که استثمار می‌شوند، اما زنان به این خاطر که زن (همسر) اند مورد استثمار قرار می‌گیرند. در حالی که سایر کارهای رایگان در مزارع، کارگاه‌ها یا مغازه‌ها می‌توانند به وسیله‌ی مردان یا زنان، به‌عنوان اعضای خانواده، تأمین شوند، خانه‌داری رایگان انحصاراً توسط زنان به‌عنوان همسران رؤسای خانوار انجام می‌گیرد.

هرگاه خانواده واحد تولید برای عرضه‌ی محصول به بازار باشد، کار زنان به نفع تمام تولید خانوادگی به تصاحب درمی‌آید (منظور زنان مزرعه‌داران، صنعتگران و مغازه‌داران است - چیزی در حدود یک میلیون از ۱۵.۵ میلیون زن بزرگسال در ۱۹۷۰). هرگاه خانواده دیگر مستقیماً برای عرضه به بازار محصول تولید نکند، کار زنان تنها برای خانه‌داری تصاحب می‌شود (منظور زنان کارگران مزدبگیر است).

در مورد اول، نیروی کار زن یکسره به تصاحب درمی‌آید. در مورد دوم، نیروی کار زن اگر بیرون از خانه کار نکند تماماً، و اگر شغلی بیرون خانه داشته باشد قسمی تصاحب می‌شود (۳۷.۸٪ از زنان متأهل در ۱۹۷۰ «فعال» اظهار شده‌اند اما باید کمک‌خانوارها - یعنی تقریباً ۸۰۰ هزار تن، زنان مزرعه‌داران، صنعتگران و مغازه‌داران - از این رقم کسر شوند).

بدین ترتیب اکثریت زنان متأهل درآمد مستقلی ندارند و در ازای تأمین گذران‌شان کار می‌کنند. تفاوت این شیوه‌ی تولید با شیوه‌ی تولید مزدی در سرمایه‌داری نه در تعداد مزایای ارائه‌شده در ازای کار است و نه در اختلافی که ارزش تأمین گذران دریافت‌شده با یک دستمزد دارد؛ این تفاوت در خود رابطه‌ی تولید نهفته است.

کارگر مزدبگیر نیروی کار خود را در ازای یک دستمزد ثابت که به خدمات عرضه‌شده بستگی دارد می‌فروشد: خود این خدمات هم که بر اساس مقدار (به صورت ساعات کاری) و نوع (صلاحیت یا شایستگی) تعریف می‌شوند، ثابت‌اند. مابه‌ازاها بر مبنای یک سنج‌های ثابت تعیین می‌شوند (یعنی به واسطه‌ی قیمتی که به‌طور پیشنهادی و بر اساس کلیت تقاضا در بازار کار در نظام سرمایه‌داری تعیین شده است). این سنج‌های است که تحت تأثیر [خواست شخصی یا] حسن نیت طرفین قرار نمی‌گیرد؛ کیستی کارفرما و کارگر تأثیری بر شرایط قرارداد ندارد، و افراد نیز قابل تعویض‌اند: کار تأمین‌شده یک ارزش جهان‌شمول دارد و همین ارزش است که کارفرما خریداری‌اش می‌کند و مزدبگیر بابت آن پول می‌گیرد، چرا که می‌تواند همین نیروی کار را بردارد و جای دیگری ببرد. این موضوع که خدمات معینی‌اند که خریداری می‌شوند به این معناست که مزدبگیر می‌تواند عایدی خود را از طریق بهبود خدماتش، چه از نظر مقدار چه نوع، افزایش دهد.

برعکس، خدماتی که زن متأهل ارائه می‌کند، ثابت نیستند و به اراده‌ی کارفرما، یعنی شوهر بستگی دارند. این خدمات همچنین بر اساس معیار ثابتی هم دستمزد نمی‌گیرند: کیفیت تأمین‌گذاران زن به کاری بستگی ندارد که انجام می‌دهد، بلکه به میزان ثروت و خوش‌طینتی شوهر بستگی دارد. برای کار یکسان (به‌عنوان مثال، نگهداری از سه کودک) تأمین‌گذارانی که زن یک کارگر دریافت می‌کند ده‌ها برابر متفاوت از تأمین‌گذارانی است که زن یک مدیر تجاری می‌گیرد. به طرز تناقض‌آمیزی زن برای دریافت تأمین‌گذارانی یکسان، خدمات بسیار متفاوتی را وابسته به نیازهای شوهرش ارائه می‌کند. در نتیجه کار خانگی همسران مردان طبقه‌ی فرادست به اقتضای جلوه‌ی اجتماعی، به طور چشمگیری کاهش می‌یابد. از آن جا که منافع دریافت شده هیچ ربطی به خدمات ارائه‌شده ندارند، زنان از گزینه‌ی بهبود خدمات‌شان برای بهبود استانداردهای زندگی خود برخوردار نیستند. تنها راه‌حل برای آن‌ها این است که همان خدمات را به مرد ثروتمندتری ارائه کنند: نتیجه‌ی منطقی بی‌ارزش‌سازی کار آن‌ها، رقابت برای یک ازدواج خوب است. اما با این‌که ازدواج با مردی از طبقه‌ی برخوردار می‌تواند استانداردهای زندگی یک زن را افزایش دهد، این او را به عضوی از آن طبقه

تبدیل نمی‌کند. خود او ابزارهای تولید را مالک نمی‌شود. بنابراین استاندارد زندگی‌اش به رابطه‌ی طبقه‌ی او با پرولتاریا بستگی ندارد، بلکه بسته به رابطه‌ی تولید ارباب-رعیتی است که خود او با شوهرش دارد. در بیش‌تر موارد، زنان مردان بورژوا وقتی که ازدواج‌شان پایان می‌یابد می‌بایست زندگی‌شان را با انجام کار مزدی تأمین کنند. آن‌ها سپس به‌طور عینی پرولتاریا می‌شوند، همان‌طور که به تمام معانی و اهداف نیز چنین بوده‌اند - و این‌ها همه مضاف بر این موانع‌اند که سن‌شان بالاتر رفته است و/یا کمبود آموزش شغلی هم دارند. طلاق موقعیت طبقاتی بالقوه و واقعی زنان در نسبت با نظام سرمایه‌داری را آشکار می‌کند.

بی‌ارزش بودن کار زن را این مدعا ثابت می‌کند که خدماتی که او ارائه می‌دهد مستقل از تأمین‌گردانی است که دریافت می‌کند.

این نتیجه‌ی ناممکن بودن مبادله‌ی کار اوست، که خودش نتیجه‌ی ناممکن بودن تغییر کارفرماست (کافی است تعداد زنان طلاق‌گرفته را که دوباره ازدواج کرده‌اند با تعداد کارگرانی که شغل‌شان را در همان سال تغییر داده‌اند مقایسه کنیم). قرارداد می‌تواند به‌طور یک‌طرفه فسخ شود اما زنان بازهم به ارائه‌ی کامل خدمات خود ادامه خواهند داد (برای مثال حین دریافت حضانت فرزندان، آن‌ها فقط هزینه‌ی تأمین‌گردان فرزندان را دریافت می‌کنند - برای کار آن‌ها در نگهداری از فرزندان پرداختی صورت نمی‌گیرد - تازه اگر همان پرداخت‌ها هم واقعاً انجام شوند).

به‌طور خلاصه: در حالی که مزدبگیر به بازار (و به‌طور فرضی به تعداد نامحدودی کارفرما) وابسته است، زن متأهل به یک فرد وابسته است. در حالی که مزدبگیر نیروی کارش را می‌فروشد، زن کار خود را تقدیم می‌کند: انحصاری بودن و رایگان بودن پیوند تنگاتنگی دارند.

۶. ارائه‌ی کار رایگان در چارچوب ارتباطی عمومی و شخصی (ازدواج) دقیقاً رابطه‌ای برده‌داری خلق می‌کند.²⁸

می‌توان گفت از آن‌جا که کم‌تر از ۱۰ درصد از زنان بزرگ‌تر از ۲۵ سال مجرد هستند، احتمال این‌که تمام زنان در نقطه‌ای از زندگی‌شان ازدواج کنند زیاد است و تمام زنان محکوم‌اند که به چنین مناسباتی از تولید راه پیدا کنند. به‌عنوان گروهی که (در هر زمان) موضوع این مناسبات تولید هستند، آن‌ها یک طبقه‌اند. به‌عنوان گروهی از انسان‌ها که از بدو تولد سرنوشت‌شان این است که عضو این طبقه باشند، آن‌ها یک کاست‌اند.²⁹

تصاحب و استثمار کار زنان در ازدواج برسازنده‌ی سرکوب مشترک تمامی زنان است. به‌عنوان زنانی که مقدر است «زنِ کسی» شوند، زنانی که برای همین روابط تولید در نظر گرفته شده‌اند یک طبقه‌ی واحد را تشکیل می‌دهند. زنان وقتی در تولید سرمایه‌دارانه مشارکت می‌کنند، مضافاً وارد روابط تولید دیگری نیز می‌شوند. در ۱۹۷۰ در فرانسه پنج میلیون و ۹۰۰ هزار زن در تولید سرمایه‌دارانه (یا غیرخانوادگی) ادغام شده‌اند؛ از این تعداد پنج میلیون و ۱۶۰ هزار تن مزدبگیر و ۶۷۵ هزار نفر خوداشتغال‌اند. در تمام فرانسه ۱۱ هزار زن «صنعت‌گر»‌اند. اقلیت کوچکی از زنان به طبقه‌ی سرمایه‌دار تعلق دارند در حالی که اکثریت آن‌ها که در بیرون از خانه کار می‌کنند عضو پرولتاریا هستند. در این طبقه، زنان یک «کاست» بیش-استثمارشده را تشکیل می‌دهند. این واقعیتی آشکار است.

این بیش-استثمارشدگی رابطه‌ی تنگاتنگی با استثمار بخصوصی دارد که آن‌ها در مقام زن تجربه می‌کنند.

با توجه به آن‌چه گفته شد می‌توان دید این‌که بگوییم همسران مردان بورژوا، خود بورژوا هستند همان‌قدر دقیق است که بگوییم برده‌ی یک صاحب مزرعه، خود یک صاحب مزرعه است. با این همه این چیزی است که مرتب شنیده می‌شود. به همین منوال، در حال حاضر همسران کارگران و زنان کارگر نیز به‌جای هم گرفته می‌شوند. یعنی وقتی صحبت از زنان است، عضویت آنان در طبقه‌شان گاهی مبتنی بر تعریف مارکسیستی از طبقه (مبتنی بر روابط تولید آنان) است و گاهی بر پایه‌ی تعریف زنان به صورت اموال و تابعی از شوهران‌شان.

با وجود این، اگر تنها شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در نظر گرفته شود (چنان‌که اغلب می‌شود)، و اگر همان معیار سنجشی که درباره‌ی مردان استفاده می‌شود در مورد زنان استفاده شود، نتیجه این خواهد بود که تمام زنانی که بیرون خانه کار نمی‌کنند بیرون نظام طبقاتی (پرولتاریا/سرمایه‌دار) قرار دارند. در غیر این صورت، زنان تنها در حالتی در نظام طبقاتی باز-ادغام می‌شوند که عضویت طبقاتی‌شان با یک سنجه‌ی غیرمارکسیستی تعیین گردد (یعنی از طریق طبقه‌ی شوهران‌شان).

«جامعه به طبقات تقسیم شده است، و زنان بیرون این طبقات نیستند؛ در نتیجه سرنوشت هر زن متصل به سرنوشت زنان و مردان دیگری است که به طبقه و مقوله‌ی اجتماعی مشترکی تعلق دارند.»³⁰

با تظاهر کردن به این که زنان به طبقه‌ی شوهران خود در نظام سرمایه‌داری تعلق دارند، این واقعیت که زنان مشخصاً و اساساً در طبقه‌ای دیگر در نظامی دیگر، متفاوت از وضعیت شوهران‌شان، قرار می‌گیرند پوشیده می‌ماند. با این ادعا که ازدواج می‌تواند جای روابط تولید در نظام سرمایه‌داری، به‌عنوان معیار تعیین عضویت در یک طبقه را بگیرد، هم بر وجود یک نظام تولید دیگر سرپوش می‌گذارند و هم بر این واقعیت که روابط تولید در این نظام تولیدی دیگر، مشخصاً شوهران و زنان را در طبقاتی آشتی‌ناپذیر قرار می‌دهد (زیرا شوهران از استثمار زنان خانواده یک نفع مادی حاصل می‌کنند). و نهایتاً، هدف مشخصی که پشت «باز-ادغام کردن» زنان در طبقات از طریق تعریف آنان به صورت اموال شوهران‌شان دنبال می‌شود، پوشاندن همین واقعیت است که آنان اموال شوهران خوداند.

در حقیقت، اگر هدف فقط صف‌آرایی زنان در مبارزه علیه سرمایه‌داری می‌بود، کافی بود نشان دهیم که اغلب زنان تا جایی که (به‌مثابه کارگران مزدی) در این مدل تولید ادغام شده‌اند (یعنی ۹ زن از ۱۰ زنی که بیرون از خانه کار می‌کنند) منفعتی عینی در این مبارزه دارند زیرا متعلق به طبقه‌ی کارگران؛ در حالی که، برعکس، با نسبت دادن طبقه‌ی شوهران بورژوا به زنان آن‌ها (که در تولید سرمایه‌داری ادغام نشده‌اند) این زنان به‌عنوان دشمن جلوه داده می‌شوند. در نتیجه می‌توان دید که مسأله این نیست که تمام زنان را در مبارزه علیه سرمایه‌داری ادغام کنیم بلکه مسأله انکار

[وجود] یک نظام تولیدی غیر سرمایه‌دارانه است. با انکار وجود یک چنین نظام تولیدی، وجود روابط تولید خاص این نظام انکار می‌شود، و امکان شورش علیه این روابط تولید از آنان که تحت تأثیر این نظام‌اند سلب می‌گردد. پس مسأله بیش از هر چیز بر سر حفظ مدل تولید پدرسالارانه‌ی خدمات خانگی - یعنی، ارائه‌ی رایگان این خدمات توسط زنان - است. از این نظر، جالب است که رویکرد حزب کمونیست فرانسه در ۱۹۷۰ را با توصیه‌های لنین مقایسه کنیم:

رهایی واقعی زنان، کمونیسم واقعی، تنها جایی و زمانی شروع می‌شود که مبارزات در تمامی جهات (به رهبری پرولتاریا که قدرت دولت را به دست گرفته باشد) شروع شوند، مبارزاتی علیه این اقتصاد خرد خانه‌داری، یا دقیق‌تر، [مبارزاتی] برای تغییر کامل این کار به یک اقتصاد کلان سوسیالیستی.³¹

راه حل حزب کمونیست [در مقابل] این است که:

«بزارهای خانه‌داری باید برای تمام خانوارها فراهم شود و ماشینی‌سازی خدمات خانگی صورت پذیرد.»³²

برای حزب کمونیست این ضرورت متوجه کارفرماها و مدیریت عمومی است که: «کار یک زن را برای انجام شغلش به‌عنوان مادر خانواده آسان‌تر کنند.»

در حالی که لنین می‌گوید:

«متأسفانه، این گفته که "کافی است پوست یک کمونیست را بخرشید تا یک متعصب ظاهر شود" درباره بسیاری از رفقای ما صدق می‌کند. آیا مدرکی واضح‌تر از این منظره وجود دارد که مردی با آرامش زنی را نظاره می‌کند که خودش را با کارهای بی‌اهمیت، تکراری، و طاقت‌فرسا همچون کارهای خانه خسته می‌کند؟... بسیار کم‌اند شوهرانی، حتی در طبقه‌ی کارگر، که به این فکر کنند که چقدر می‌توانستند از بارها و نگرانی‌های همسرانشان بکاهند، یا آن‌ها را کاملاً از این فشارها رها سازند، اگر دست یاری در این "کارهای زنانه" دراز می‌کردند.»

حزب کمونیست:

«تقسیم برابر مشکلات و خستگی‌های کار خانگی مفهومی محدود/از برابری [کذا] است»³³. (تاکید از نویسنده)

چشم‌اندازهای سیاسی

در نتیجه، استثمار پدرسالارانه سرکوب مشترک، ویژه و اصلی زنان را تشکیل می‌دهد: مشترک بدین خاطر که تمام زنان متأهل را (یعنی ۸۰٪ کل زنان در تمامی دوران‌ها را) تحت تأثیر قرار می‌دهد. ویژه بدین خاطر که تنها زنان از الزام به ارائه‌ی خدمات خانگی رایگان رنج می‌برند. اصلی بدین خاطر که حتی زمانی که زنان «بیرون» خانه کار می‌کنند، عضویت طبقاتی ناشی از آن کار نیز، به اشکال زیر، تحت تأثیر استثمار قرار می‌گیرد که آنان در مقام زن تجربه می‌کنند:

الف) امکان برخورداری از مالکیت بر ابزار تولید، به موجب قوانین ازدواج (تا سال ۱۹۶۸) و روندهای تقسیم ارث از آنان سلب شده بود. توجه کنید که اکثریت زنان کارفرما یا «تک‌فرزند» هستند یا بیوه.

ب) با کسرشدن ارزش خدماتی که زنان مجبورند برای تهیه‌شان هزینه کنند تا خدمات رایگانی را که خود سابقاً ارائه می‌دادند جبران نمایند، درآمد آنان زائل می‌شود. ج) شرایط مادی‌ای که در آن شغل‌شان را انجام می‌دهند به وسیله‌ی سرکوب پدرسالارانه دیکته می‌شود:

امکان کار کردن آنان در وهله‌ی اول مشروط بر این است که اول «وظایف خانوادگی» خود را انجام دهند. نتیجه این می‌شود که کار بیرون از منزل‌شان یا ناممکن و یا بر کار خانگی آنان مضاف می‌گردد.

در سرمایه‌داری، وظایف خانوادگی بدین صورت تعریف می‌شوند که دست‌وپاگیر زنان و بهانه‌ای برای بیش‌استثمار کردن آنان در کار بیرون از منزل‌شان باشد.

بررسی رابطه‌ی استثمار کار تولیدی زنان با استثمار کار بازتولیدی آنان در چارچوب این مقاله نگنجانده است. بعد دیگر سرکوب زنان، کنترل تولید مثل (بازتولید) است که هم علت و هم وسیله‌ی سرکوب مادی عظیم دیگری است که زنان تجربه می‌کنند -

یعنی استثمار جنسی. تعیین این که چرا و چگونه این دو استثمار یکدیگر را تنظیم و تقویت می‌کنند، و نیز این که چرا و چگونه این دو استثمار بستر مشترکی دارند - یعنی نهاد خانواده - می‌بایست در اولویت اهداف نظری جنبش قرار گیرد.

این تحلیل مقدمه‌ای برای مطالعه‌ی رابطه‌ی میان سرمایه‌داری و پدرسالاری فراهم می‌کند. لازم است بدانیم پدرسالاری متشکل از چه چیزهایی است تا بتوانیم بفهمیم به لحاظ نظری تا کجا از سرمایه‌داری مستقل است. تنها با چنین فهمی می‌توان استقلال این دو نظام از یکدیگر را چنان که در طول تاریخ مشاهده شده است توضیح داد. تنها در این صورت است که می‌توان پایه‌ای مادی برای صورت‌بندی مبارزه‌ی ضدپدرسالاری و مبارزه‌ی ضدسرمایه‌داری تبیین کرد. تا وقتی که این صورت‌بندی مبتنی بر فرضیات سلسله‌مراتبی اثبات‌نشده و/یا مواضع دلخواهی ایدئولوژیک باشد، ما محکوم به سردرگمی نظری و بی‌اثری سیاسی در کوتاه مدت، و شکست تاریخی در درازمدت خواهیم بود.

این تحلیل‌ها باید با تحلیل‌هایی طبقاتی دنبال شوند که افراد را در هر دو نظام استثمار (پدرسالاری و سرمایه‌داری) بر اساس منافع عینی‌شان ادغام می‌کنند. این کار در کوتاه‌مدت از جهت سازماندهی مبارزه‌ی فوری، و در بلندمدت از جهت تجسم این که چگونه می‌توان نیروی محرکه‌ی مبارزات ضدپدرسالاری و ضدسرمایه‌داری را برای ترکیب شدن در مبارزه‌ی انقلابی جهت‌دهی کرد ضرورت دارد. (این امر موضوع پژوهشی دنباله‌دار خواهد بود که پایه‌های اصلی‌اش با پیشرفت مبارزات به‌طور مداوم اصلاح می‌شوند).

در حال حاضر، می‌توان گفت که زنان آزاد نخواهند شد مگر با نابودی کامل نظام تولید و بازتولید پدرسالارانه. از آن‌جا که این نظام در تمام جوامع شناخته‌شده مرکزیت دارد، این رهایی به معنای سرنگونی کامل پایه‌های تمام جوامع شناخته‌شده خواهد بود. این سرنگونی بدون یک انقلاب ممکن نیست.

سازمان‌دهی این مبارزه باید بر سرکوب پدرسالارانه بنا شود، و به این ترتیب تمام افرادی را که به وسیله‌ی پدرسالاری سرکوب شده‌اند و از نابودی این نظام منتفع

خواهند شد دربرگیرد، یعنی تمام زنان را. کار سازمان‌دهی باید همبستگی تمام افراد سرکوب شده به‌دست یک نظام را مورد تأکید قرار دهد. برای این منظور ما باید:

- تمام مشکلات ناشی از آگاهی کاذب را به نقد بکشیم. منظور، آن آگاهی طبقاتی است که بر اساس عضویت در طبقات سرمایه‌دارانه و نه طبقات پدرسالارانه و نیز شناسایی زنان بر اساس طبقه‌ی پدرسالارانه‌ی دشمن شکل گرفته‌اند.

- نشان دهیم که چگونه این آگاهی غلط در خدمت منافع پدرسالاری قرار دارد و به مبارزات آسیب می‌زند.

در حال حاضر، ائتلاف سیاسی و تاکتیکی جنبش با دیگر گروه‌ها، جنبش‌ها، یا احزاب انقلابی باید تنها بر اساس تعهدی آشکار به اهداف جنبش باشد - بر اساس خواست واضح و رسمی آن‌ها برای مشارکت قاطع در مبارزه انقلابی با هدف نابودی پدرسالاری.

پیوند با متن فرانسه:

<https://archive.org/details/LennemiPrincipal1/page/n30/mod/e/1up?view=theater>

پیوند با متن انگلیسی:

<https://libcom.org/article/main-enemy-christine-delphy>

¹ این مقاله ابتدا در نوامبر ۱۹۷۰، در ویژه‌نامه‌ی «آزادی زنان: سال صفر» در پارتیزان (Partisans) منتشر شده است.

² Women's Liberation Movement (WLM)

Mouvement de libération des femmes (MLF)

³ Antagonismes

⁴ Dynamique

⁵ این سازوکارها بیگانه‌سازند و با آگاهی کاذب در خدمت حفظ سرکوب‌اند: در نتیجه زنان نه مسئول، که قربانی سرکوب‌اند.

⁶ مقاله‌ای از مارگارت بنستون، فعال حقوق کارگران و فمینیست کانادایی، در کتابی با عنوان کار خانگی زنان (زن خانه‌دار و کار بی‌نهایت) به فارسی ترجمه شده است.

⁷ ایزابل لارگویا نظریه‌پرداز مارکسیست فمینیست آرژانتینی روی کار خانگی و بازتولید کار کرده است.

⁸ همچنین «برای جنبش آزادی زنان» از مونیک ویتینگ که در L'Idiot international در ۱۹۷۰ منتشر شده و در آن مشخصاً کار بندهوار برجسته شده است. Monique Wittig, Pour un mouvement de libération des femmes

در ترجمه‌ی انگلیسی این منابع اضافه شده‌اند م.:

Suzie Olah, "The Economic Function of the Oppression of Women," the USA
An unpublished manifesto of the F. M.A. group (Féminisme, Marxisme Action), France

⁹ serfdom

¹⁰ بنستون، ۱۹۶۹، ۱۹۷۹

Benston, M. (1969), "The Political Economy of Women's Liberation", New York, Signet Books.

¹¹ surproduit

¹² لارگوپا، ۱۹۷۰

Larguia, I. (1970), "Contre le travail invisible", Partisans, n 54-55.

¹³ Bastide, H. (1969), "Les rurales", La Nef, n38

¹⁴ La crise des campagnes

¹⁵ Jules Michelet

¹⁶ مکاتبات شخصی مادر میشل، دهقان مجردی در جنوب شرقی فرانسه

¹⁷ Nouacer, K. (1969), "Maroc, la ségrégation", La Nef, n° 38, oct- déc

¹⁸ جمعیت فعال اقتصادی دربرگیرنده‌ی تمام افراد بین ۱۵ تا ۶۴ سال است که شاغل، شاغل مستقل، بیکار در جست‌وجوی کار باشند. (م.)

¹⁹ Modéf: Mouvement de Defense des Exploitations Familiales,

مودف تشکیلات یک سندیکای کشاورزی فرانسوی است که در ۱۹۵۹ بنیان‌گذاری شد و در سال‌های ۱۹۷۰ جنبش روستایی کوچکی تحت فرمان حزب کمونیست فرانسه بود.

²⁰ ارنست مندل، در اثرش تحت عنوان رساله‌ی اقتصاد مارکسیستی در ۱۹۶۲، تأکید می‌کند که دو مفهوم ارزش مبادله و ارزش استفاده نه ماهیت، نه ارزش ذاتی و نه کارآمدی نیروی کار درگیر در تولید را آشکار نمی‌کنند؛ بلکه صرفاً این را آشکار می‌کند که نهایتاً از هر فعالیت تولیدی چه استفاده‌ای می‌شود: به مصرف فوری می‌رسد یا به مصرفی که از طریق مبادله صورت می‌گیرد.

²¹ Wolfelsperger, A. (1970), Les biens durables dans la patrimoine du consommateur, Paris, PUF.

²² کالای بادوامی که در فرایند تولید به کار می‌رود.

²³ Wolfelsperger, A. (1970), *Les biens durables dans la patrimoine du consommateur*, Paris, PUF.

²⁴ Dayre, D. in *Etudes et Documents du Centre de recherches économique et sociale*, mai 1955.

²⁵ مبنای این تخمین مشخص نیست.

²⁶ بر اساس آخرین پژوهش مؤسسه ملی آمار و علوم اقتصادی فرانسه، در سال ۱۹۸۵ ارقام هنوز همین‌اند.

²⁷ Rouxin, C. in *Populations et Sociétés*, n° 23, mars 1970.

²⁸ بابت معادل‌سازی دو مفهوم «رعیت‌داری» و «برده‌داری» مورد انتقاد قرار گرفته‌ام. با این‌که این انتقاد حد ارزشمندی از ملاحظات پژوهشی را نشان می‌دهد، به کار من مرتبط نمی‌شود، چرا که خواننده‌ی آگاه خود متوجه تفاوت این دو مفهوم خواهد شد. بردگی برخلاف باور منتقدان، بیش از یک نوع دارد؛ از جمله بردگی قدیمی، امریکایی، و نوین [Slavic]. گذشته از بیگاری و بردگی دیگر موجودات، که هر یک نوع بسیار متفاوتی از دیگری هستند، پس اگر کسی می‌خواهد حقیقتاً ملاحظات پژوهشی داشته باشد، صحبت از «برده‌داری» به کلی ناممکن خواهد شد. تفاوت بردگی و رعیت‌داری (که همچنین انواعی دارد) این‌جا مهم نیست. آن‌چه در این مقایسه‌ها به دنبالش هستم نشان دادن ویژگی‌های مشترک این‌هاست، که همچنین ویژگی‌های مشترک آن‌ها با ازدواج‌اند - برای مثال، اجبار به کار رایگان (در مقابل کار کم‌مزد یا ارزش مازاد) و قرار گرفتن در یک قرارداد شخصی (در مقابل قرارداد غیرشخصی). قیاس کنید با تمایزگذاری‌ام میان «سرکوب‌های مبتنی بر تعهد» از جنس وابستگی شخصی (برده‌داری، رعیت‌داری، ازدواج) با سرکوب‌های غیرشخصی (در نسبت با طبقه - برای مثال بهره‌کشی سرمایه) که در مقاله‌ام تحت عنوان «پروتوفمینیسم و آنتی‌فمینیسم» آمده است.

²⁹ واژه‌ی زن در فرانسه هم به معنای زن و هم به معنای همسر است [در حالی که برای مردان چنین نیست: شوهر و مرد دو معنای متفاوت دارند]. به همین طریق واژه برده از ریشه لاتین *slavus* می‌آید، اول به معنای *Slav*، که یک جمعیت اتنیک است و بعد، زمانی که تمام این جمعیت به خدمت‌گذاری وادار می‌شود، به معنای برده به کار می‌رود. به همین طریق کل جمعیت زنان محکوم است که به زن کسی تبدیل شود.

³⁰ Parti Communist Français, *Les communistes et la condition de la femme* (Paris: Editions Sociales, 1970), p. 129

³¹ V.I. Lenin, *Collected Works*, Vol. 29 (Moscow: Progress Publishers, 1965), p. 429. (Reprinted in *The Emancipation of Women. From the Writings of V.I. Lenin* [New York: International Publishers, 1972], p. 64.)

³² PCF 1970

33

حزب کمونیست فرانسه، همان چنین رفتارهایی در درون چپ به حزب کمونیست فرانسه محدود نمی‌شود. برنامه‌ی مشترک، پلتفرمی که اخیراً از اتحاد حزب سوسیالیست و حزب کمونیست شکل گرفته است، توصیه می‌کند که زنان اجازه داشته باشند کار بیرون از خانه‌شان را ۵ دقیقه زودتر ترک کنند تا بتوانند پیش از این‌که فروشگاه‌ها بسته شود برای خانواده‌هایشان خرید کنند. عجب امتیازی!

سیاست صداها:

یادداشت‌هایی درباره‌ی جنسیت، نژاد و طبقه

آیدان رو

ترجمه‌ی گلینا حسین‌پور اصفهانی و لاله عنبری



ما به‌عنوان آنارشیست‌هایی معتقد به مبارزه‌ی طبقاتی که در نظریه و عمل با روابط میان جنسیت، نژاد و طبقه سروکار داریم، با چالش بزرگی روبرو هستیم. باید فراتر از دوگانه‌انگاری‌های معمول رفته و به دنبال ایجاد تعادلی عادلانه بین این دیدگاه‌های مختلف باشیم. در یک سو شاهد نوعی فروکاست‌گرایی اقتصادی هستیم که تمام مسائل سیاسی را به روابط تولید اجتماعی تقلیل می‌دهد. چنین رویکردی، دیدگاه‌ها و مبارزات زنان، مهاجران و افراد رنگین‌پوست را به حاشیه می‌برد و صدای آن‌ها را در یک روایت کلی طبقاتی خفه می‌کند. به همین دلیل، کارگر ایده‌آل به‌طور ضمنی سفیدپوست، مرد و دگرجنس‌گرا تصور می‌شود. به عبارت دیگر، مبارزات این گروه‌ها یا نادیده گرفته شده یا به‌عنوان مسائلی ثانویه در برابر «مبارزه‌ی واقعی»، یعنی مبارزه‌ی طبقاتی، در نظر گرفته می‌شود. از سوی دیگر، با سیاست هویتی لیبرالی-ایدئالیستی درخودمانده روبرو هستیم که با تمرکز افراطی بر شناسایی امتیازات فردی و رفتارهای سرکوبگر، به مبارزات سازمان‌یافته و جمعی اهمیت چندانی نمی‌دهد. هرچند این رویکرد صدای حاشیه‌نشینان را تقویت می‌کند، اما آن‌ها را در فضایی محدود، بسته و محافظه‌کارانه مانند یک اتاق پژواک^۱ محصور کرده، آن‌ها را از درگیر شدن واقعی در مبارزات اجتماعی باز می‌دارد.

هر دو رویکرد متضادی که توضیح داده شد، در فضای آنارشیستی قابل مشاهده هستند. اما نباید این اشتباه را مرتکب شویم که هر دو رویکرد را از نظر خطر و آسیب‌پذیری مشابه بدانیم. برتری سفیدپوستان و پدرسالاری^۲ در جامعه‌ی ما ریشه دوانده و این مسئله در فضاهای آنارشیستی نیز بازتاب می‌یابد؛ به همین دلیل، نقدهای تمسخرآمیز نسبت به سیاست‌های هویتی بسیار رایج‌تر از مشارکت‌های سازنده است. این نوشته قصد ندارد به هیچ یک از این نوع نقدهای سطحی دامن بزند که اغلب برای توجیه بی‌عملی و حفظ امتیازات یا از سوی کسانی استفاده می‌شود که نمی‌خواهند امتیازهای خود را به خطر بیندازند.^۳ بلکه برعکس، این نوشته به پرسشی پیچیده‌تر می‌پردازد: «چگونه می‌توان دیدگاه‌های متنوع فمینیست‌ها، افراد کوئیر و فعالان رنگین‌پوست را با سنت مبارزات طبقاتی آنارشیسم آشتی داد؟»

من ادعای ارائه‌ی پاسخ کامل ندارم؛ تنها می‌خواهم گفت‌وگویی را آغاز کنم که به نظر می‌رسد همواره در ابتدای راه متوقف می‌شود: «باید در مورد مسائل جنسیت و نژاد، شروع به صحبت کنیم». بله، باید این کار را انجام دهیم، اما باید از این نقطه‌ی آغازین فراتر برویم.

رویکرد سنتی

بیشتر آثارشخصی‌هایی که رویکرد مبارزه‌ی طبقاتی دارند، روابط پیچیده‌ی متقابل جنسیت، نژاد و طبقه را به‌نوعی با مدل زیربنا-روبنای مارکسیستی مرتبط می‌دانند و درک می‌کنند. به عبارت دیگر، آنها معتقدند که «روابط تولید» به‌عنوان زیربنای جامعه، روبنای جامعه، مانند ساختارهای سیاسی، فرهنگی، و روابط جنسیتی و نژادی را شکل می‌دهد؛ برداشتی ساده‌انگارانه از این مدل مارکسیستی که باور دارد زیربنا به‌طور کامل بر روبنا مسلط است و روبنا هیچ توانایی برای تأثیرگذاری بر زیربنا ندارد.

پیامد چنین دیدگاهی آن است که هیچ‌گونه تبلیغ و مبارزه‌ی خاصی برای مسائل جنسیت یا نژاد لازم نیست؛ اگر زنان، کوئیرها یا افراد رنگین‌پوست می‌خواهند موقعیت خود را در جامعه بهبود بخشند، کافی است که در مبارزات طبقاتی شرکت کنند که ضرورتاً و به‌طور خودکار به از بین رفتن تمام سلسله‌مراتب‌ها منجر می‌شود. این نوع تفکر را می‌توان با یک مثال ساده بهتر درک کرد:

در هر جامعه‌ای با طبقات اجتماعی - یعنی در هر جامعه‌ای که دولت و اقتصاد وجود دارند - می‌توان گفت که تنها «طبقه‌ی حاکم» واقعاً از امتیاز برخوردار است. چنین امتیازاتی چیزی نیستند جز تسهیل حداقلی شرایط استثماری که افراد این گروه تجربه می‌کنند، و از این جهت به آنان داده می‌شود که آنان را متقاعد کند که منافع مشترک آنان با طبقه‌ی حاکم بیشتر است تا با کسانی که شامل «حق امتیاز» مشابه نشده‌اند، و سایرین را هم قانع کند که دشمن آنان نه طبقه‌ی حاکم، بلکه کسانی هستند که شامل حال استثمار کم‌تری می‌شوند / یعنی همان گروهی که با مقادیری امتیاز فریفته شده‌اند. / از آن جایی که تنها طبقه‌ی حاکم از امتیازات واقعی

برخوردار است، از میان بردن نابرابری‌های مبتنی بر امتیاز، تنها با از بین بردن تمامی قواعد ممکن می‌شود.^۴

این نوع تفکر اتوپایی، این واقعیت را نادیده می‌گیرد که جنسیت و نژاد، به طور مستقل از طبقه وجود دارند. پدرسالاری و برتری‌طلبی نژادی، صرفاً ابزارهایی هستند که طبقه‌ی حاکم برای تقسیم کارگران و حفظ قدرت خود از آن‌ها استفاده می‌کند. البته، ایجاد یک نظام اقتصادی کمونیستی به‌تنهایی تضمینی برای پایان یافتن مردسالاری یا برتری‌طلبی نژادی نیست. جامعه‌ای کمونیستی را تصور کنید که در آن، زنان به عنوان مایملک جنسی جمعی مردان تلقی می‌شوند و دسترسی به آنان از طریق خشونت و تجاوز سیستماتیک تضمین می‌شود، در حالی که اقتصاد این جامعه به‌خوبی و کارآمدی اداره می‌شود. این مثال نشان می‌دهد که صرف ایجاد یک نظام اقتصادی کمونیستی، به‌تنهایی برای رهایی از تمامی اشکال ستم کافی نیست.

در نمونه‌های ظریف‌تر این دیدگاه که اغلب همراه با نگاهی دیالکتیکی هستند، بر ضرورت مبارزات مشخص علیه جنسیت‌گرایی، نژادپرستی، همجنس‌گراستیزی و تراجنسیتی‌ستیزی تاکید می‌شود تا تداوم این نوع دینامیک‌ها [ای نابرابری] پس از هرگونه تحول اجتماعی بزرگ و «پس از انقلاب» کمتر شود. با این حال، حتی این مدل‌ها نیز جنسیت و نژاد را اغلب به‌عنوان ابزارهایی در دست طبقه‌ی حاکم می‌بینند که برای ایجاد اختلاف میان کارگران و ممانعت از اتحاد آنان به کار می‌روند تا مانع از تحقق منافع «عینی» و جمعی آنان به‌عنوان یک طبقه شوند. به عبارت دیگر، مسائل جنسیتی و نژادی اگرچه ممکن است به‌طور صوری اهمیت داشته باشند، اما به‌عنوان مسائلی فرعی در کنار مبارزه طبقاتی دیده می‌شوند. این دیدگاه، پدرسالاری و برتری‌طلبی نژادی را به‌عنوان نهادهای سیستماتیک ساختارمند مستقل و دارای قدرت در نظر نمی‌گیرد و هر نوع شکلی از قدرت به‌جز قدرت اقتصادی را نادیده می‌گیرد. پرسش اصلی اینجا این نیست که آیا این تصویر از نظر «عینی»، بازتابی از واقعیت است یا خیر؛ به عبارت دیگر، آیا می‌توان گفت که تمام قدرت به‌طور مجرد، صرفاً به ابزارهای تولید محدود می‌شود؛ بلکه پرسش اصلی این است که این چارچوب فکری، چه

صداهایی را تقویت و چه صداهایی را خاموش می‌کند؟ چه شکل‌هایی از کنش و اقدامات با انتخاب این چارچوب امکان‌پذیر می‌شوند و کدام محدود می‌گردند؟ و در نهایت، کدام‌یک از ما قدرت تعریف «منافع عینی» طبقه‌ی کارگر را دارد؟

«سوسیالیسم علمی» و ذهنیت‌گرایی (سوژکتیویتی)

«هیچ تئوری، هیچ سیستم از پیش آماده‌ای، و هیچ کتابی که تا به حال نوشته شده، جهان را نجات نخواهد داد.» میخائیل باکونین^۵

یکی از تأثیرات فاحش مارکسیسم بر اندیشه‌ی آنارشیستی، پیش‌فرض گرفتن لزوم درک سیستماتیک و علمی از جهان است. این دیدگاه، مبتنی بر این باور است که می‌توان با پرورش دادن یک نظام فکری سیستماتیک، به درک جامع و کامل از واقعیت رسید و چنان مجموعه‌ای از حقایق عینی ارائه داد که سایر برداشت‌ها از جهان در مقایسه با آن‌ها سنجیده شوند – این رویکرد به پروژه‌ی شکست‌خورده «سوسیالیسم علمی»^۶ مرتبط است آنارشیست‌ها (به ویژه باکونین) از مدت‌ها قبل به ماهیت اقتدارگرایانه این پروژه پی برده‌اند. آن‌ها معتقدند جنبشی که بر اساس نظریه‌های علمی بسیج شود، در نهایت به یک جنبش اقتدارگرا تبدیل خواهد شد که توسط گروه کوچکی از «متخصصان» برای هدایت توده‌ها راهبری می‌شود. در این دیدگاه، توده‌ها به دلیل نداشتن آگاهی کافی و داشتن «آگاهی کاذب»، باید توسط حزب پیشرو هدایت شوند تا به اهداف انقلاب دست یابند؛ این در حالی است که این حزب، از طریق ابزارهای ناشناخته، یگانه مرجعی است که از طریق عینیت علمی، به این آگاهی واقعی دست یافته است.^۷

دانش عینی و جهان‌شمول مطلق، دست‌نیافتنی و غیرممکن است. ما همواره در شبکه‌ی پیچیده‌ای از روابط اجتماعی قرار داریم و تنها ناظری بی‌طرف مانند خدا می‌تواند تمامی این روابط را به‌طور عینی مشاهده کند. آنچه ما می‌بینیم و انجام می‌دهیم، به این وابسته است که موقعیت اجتماعی نسبی ما چیست و اینکه انتخابمان برای دیدن جهان به کدام سو و از کدام جهت و زاویه است. ساختارهایی که برای درک

جهان در ما پرورش می‌یابد، محصول شبکه‌ی روابطِ قدرتِ مشخصی است که در آن قرار گرفته‌ایم؛ این ساختارهای ادراک، در بهترین حالت، پدیده‌هایی ناقص، ذهنی و تجربی و قابل‌تغییرند که تحت تأثیر نابرابری‌ها و امتیازاتی قرار دارند که در معرض آن‌ها هستیم. کارکرد آن‌ها این است که به عنوان نظریه‌های عملی، به ما امکان دهند تا در بافت اجتماعی خود بهترین نتیجه‌ی ممکن را داشته باشیم؛ و نه این‌که قوانین ثابت و غیرقابل‌تغییر باشند که قرار است واقعیت را با آن‌ها تطبیق دهیم. ادعای عینی و جهان‌شمول بودن، چیزی جز تصاحب قدرت نیست. آنچه در مبارزات آزادی‌خواهانه به عنوان «محور اصلی» در نظر گرفته می‌شود، غالباً بازتابی از دیدگاه گروهی خاص است که در آن لحظه قدرت بیشتری در جنبش دارد. بنابراین، ما باید به مفاهیمی مانند «مرکزیت اقتصاد» و «مبارزه‌ی طبقاتی» به طور انتقادی بنگریم و تعریف خودمان را از این مفاهیم به چالش بکشیم.^۸

تقاطع‌گرایی (اینترسکشنالیتی) و امتیازات

«غلبه بر ترس از نقد درونی، و حفظ فضای دموکراتیک برای ایجاد جنبشی

که بتواند بدون تفسیرهای متعدد و متناقض مسائل اساسی را در خود جای دهد،

بسیار ارزشمند است» جودیت باتلر^۹

نظریه‌ی فمینیستی ابزارهای ارزشمندی در اختیار ما می‌گذارد تا بتوانیم روابط پیچیده‌ای را که بین جنسیت، نژاد و طبقه وجود دارد بهتر درک کنیم. با این حال، منتقدانی، به‌ویژه زنان رنگین‌پوست، به این مسئله اشاره کرده‌اند که روایت‌های جهان‌شمول فمینیسم، چگونه تجربیات زنان کارگر، رنگین‌پوست و افرادی با هویت‌های جنسی یا جنسیتی متنوع را نادیده گرفته‌اند. این انتقادات نشان می‌دهد که ایده‌ی یک «تجربه‌ی زنانه‌ی جهانی» اغلب به معنای تعمیم مسائل و تجربیات مربوط به بخش‌های دارای امتیاز در جنبش فمینیستی، یعنی تجربیات زنان سفیدپوست و طبقه‌ی متوسط بوده است. در پاسخ به این انتقادات بود که نظریه‌ی تقاطع‌گرایی (اینترسکشنالیتی)

شکل گرفت و نشان داد که چه طور یک جنبش می‌تواند با رها کردن جهان‌شمولی، همچنان انسجام خود را حفظ کند و مؤثر باشد.^{۱۰}

نظریه‌ی تقاطع‌گرا بر این باور است که نابرابری‌ها و تبعیض‌های اجتماعی تنها اختلافات فکری و نظری نیستند؛ بلکه ریشه در تجربه‌های متفاوت سرکوب و محرومیت دارند که از موقعیت اجتماعی سوژه ناشی می‌شوند. تمامی ما به اشکال مختلف و درون نظام‌های مختلف قرار داریم که در عین حال هم به ما امتیازاتی می‌دهند و هم سرکوب‌هایی اعمال می‌کنند. این سیستم‌ها به‌گونه‌ی پیچیده‌ای با هم در تعامل و درآمیخته‌اند که درون آن‌ها نمی‌توان جنسیت، نژاد و طبقه را از هم جدا و به‌صورت جداگانه بررسی کرد. برای مثال، جایگاه مبتنی بر نژاد برای یک فرد، می‌تواند معنای هر جنسیت مشخص را برای او به شکلی کیفی متمایز کند. بنابراین ما باید از این دیدگاه که مبارزه‌ی طبقاتی برای همه یکسان است یا می‌تواند یکسان باشد، فاصله بگیریم. برای درک بهتر نابرابری‌ها، باید تحلیلی پیچیده‌تر داشته باشیم و طبقه را نه به‌عنوان عاملی مستقل، بلکه در وابستگی با دیگر سلسله‌مراتب در نظر بگیریم.

«جرات کنید به تقاطع‌ها و درهم‌تنیدگی ستم‌ها نگاه کنید. جرات داشته

باشید که جامع‌نگر باشید. بخشی از جوهر آنا‌رشی جسارت فراتر رفتن از روش‌های

معمول تفکر برای دیدن واقعیت است. آنا‌رشیست‌ها همیشه خلاف جریان شنا

کرده‌اند و این همان چیزی است که به آن‌ها امید می‌دهد.» بل هوکس^{۱۱}

بررسی درهم‌تنیدگی لایه‌های ستم، نه تنها پرورش درکی از اشکال گوناگون ستم و مبارزه علیه آن‌هاست، بلکه همچنین به معنای پرسیدن سؤالاتی درباره‌ی چگونگی در هم‌تنیدگی و پیوند این لایه‌ها نیز است.

برای مثال، بیابید به این دو جنبش مهم اما ظاهراً متمایز که توسط جنبش همبستگی کارگری در ایرلند^{۱۲} سازماندهی شده‌اند، نگاهی بیندازیم:

• اول، کارزار علیه مالیات‌های خانگی آب^{۱۳} که به‌عنوان بخشی از یک مبارزه‌ی گسترده‌تر علیه سیاست‌های ریاضتی اقتصادی [در دسامبر سال ۲۰۱۱] شکل گرفته است.

• دوم، کارزار حق پایان دادن داوطلبانه به بارداری^{۱۴} در ایرلند که بخشی از مبارزه‌ی کلی برای گسترش حق انتخاب زنان در مسائل باروری است.

حال، بیایید به این سؤال فکر کنیم که چه ارتباطی بین این دو مبارزه -ریاضت اقتصادی به‌عنوان یک تحمیل عمومی بر یک طبقه و محدودیت انتخاب‌های باروری به‌عنوان یک تحمیل خاص بر زنان- وجود دارد. از یک سو، سیاست‌های ریاضتی که باعث افزایش مالیات بر آب شده‌اند، زندگی روزمره‌ی مردم را سخت‌تر می‌کند. از سوی دیگر، محدودیت‌های اعمال شده بر حق سقط جنین، آزادی زنان را برای تصمیم‌گیری در مورد بدن خود محدود می‌کند. آیا می‌توان گفت که در هر دو مورد، نوعی کنترل اجتماعی بر زندگی مردم اعمال می‌شود؟ آیا رابطه‌ای بین ریاضت اقتصادی، به‌عنوان یک تحمیل عمومی بر طبقه‌ی ما، و محدودیت انتخاب‌های باروری، به‌عنوان تحمیلی خاص بر زنان، وجود دارد که هر دو به‌عنوان دو شکل از کنترل اجتماعی در زندگی بروز می‌کنند؟

هر دوی این پروژه‌ها را می‌توان در چارچوب زیست‌سیاست^{۱۵} بررسی کرد. به عبارت دیگر، هدف در این دو مورد این است که در سطح فردی و در مقیاس جمعیتی، با اعمال سیاست‌های مشخص، نوعی مشخصی از افراد را در راستای پیشبرد اهداف خاص پرورش دهند. ریاضت اقتصادی، که معمولاً به‌عنوان مکانیسم‌های استخراج سرمایه و انتقال ثروت مردم به طبقه‌ی سرمایه‌دار در دوران بحران شناخته می‌شود، در واقع پروژه‌ای است که هدف آن تغییر دادن شکل زندگی‌های ما به صورت انسان‌های ساده زیست است: به شکل کارگرانی ایده‌آل که برای زندگی در بازارهای نولیبرال تعلیم دیده‌اند، و با کم‌ترین دستمزد، بیشترین کار را انجام می‌دهند. افرادی با زندگی ساده، ارتباطات اجتماعی محدود، که دائماً در تلاش هستند تا مهارت‌های قابل خرید خود را افزایش دهند و به دنبال «فرصت‌ها»ی شغلی باشند.^{۱۶} محدودیت‌های مربوط به

انتخاب‌های باروری، که اغلب به‌عنوان پیامدی از اخلاقیات مذهبی متحجر در نظر گرفته می‌شود، باید در همین چارچوب فهمیده شود؛ با محروم کردن زنان از حق پایان خودخواسته‌ی بارداری، محدود و گران کردن روش‌های پیشگیری از بارداری، فعالیت جنسی (و فعالیت‌های اجتماعی مرتبط با آن) به سمت تشکیل خانواده در چارچوب‌های هنجاری و مشخصی سوق داده شده و انتظام می‌یابد. (هنجارهایی همچون رابطه‌ی پایدار تک‌همسری، که در شکل ایده‌آل آن، ازدواج نامیده می‌شود) و منجر به کاهش تنوع در آشکال زندگی و روابط انسانی می‌شود. ۱۷ هر دو شامل بسیج بسیاری از همان مکانیسم‌های کنترل اجتماعی است: پلیس، سیستم قضایی، کوچک شدن دولت رفاه (به‌ویژه کاهش مزایای فرزند برای جلوگیری از تولیدمثل بخش‌های مشکل‌ساز طبقه‌ی کارگر و وارد کردن بار بر دولت، و در همان حال تحمیل یک شکل خاص ظالمانه از انضباط بر کسانی که این کار را انجام می‌دهند)، سیستم مالیات (به‌عنوان مثال، مالیات بر ارزش افزوده بر کاندوم)، آموزش، بهداشت عمومی و غیره.

بنابراین، یک رویکرد درهم‌تنیده به موضوع نشان می‌دهد که میان مبارزات ظاهراً جداگانه‌ای مثل مبارزه‌ی زنان و مبارزه‌ی طبقاتی، ارتباطات عمیقی وجود دارند و این مبارزات از هم جدایی‌ناپذیرند. شعارهای «نمی‌توانم پرداخت کنم، نخواهم پرداخت» و «بدن من، انتخاب من»، این ارتباط و همخوانی را به خوبی نشان می‌دهند. هر دو شعار شامل رد کنترل زیست‌سیاسی و تأیید حق زندگی خودمختار و مستقل از خواسته‌های قدرتمندان است. بخشی از عملکرد درهم‌تنیدگی، شامل پرده برداشتن از این ارتباطات، نوشتن و آوردن آن‌ها به گفتمان عمومی است.

صحبت کردن و گوش دادن

ما آنا‌رشیست‌ها هم از تأثیرات جامعه‌ای که زنان، افراد کوئیر و رنگین‌پوست در آن به‌طور سیستماتیک سرکوب می‌شوند و تحت ستم هستند، در امان نیستیم. روش‌های تسلط و اطاعت در عمق فرهنگ ما ریشه دوانده و به بخشی از قالب‌های هنجاری تعاملات عادی زندگی روزمره تبدیل شده‌اند. در نتیجه صرفاً با اعلام این که «من ضد نژادپرستم»، «من ضدسکسیستم»، «من آنا‌رشیستم» و غیره، نمی‌توانیم این مشکلات

را به‌سادگی حل کنیم.^{۱۸} به بیان ساده‌تر، اگر به این عادات ناخودآگاه در تعاملات اجتماعی‌مان توجه نکنیم، باعث بازتولید به‌حاشیه رانده شدن افراد حاشیه‌نشین، حتی در دل جنبش آنارشیستی می‌شوند.

اگر همان‌طور که گفته شد، سنگ‌بنای نظریه و عمل آنارشیستی، دیدگاه‌های ذهنی افرادی است که به‌طور مستقیم ستم را تجربه می‌کنند (برخلاف سیستم‌های نظری آماده)، پس آگاهی از امتیازات اجتماعی و شیوه‌های نمود تبعیض در روابط میان افراد، از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است.^{۱۹} توانایی تأثیرگذاری بر جهت‌گیری یک جنبش، به‌طور مستقیم به توانایی در بیان دیدگاه‌ها و شنیده شدن توسط دیگران درون جنبش بستگی دارد. افرادی که جایگاه اجتماعی بالاتری دارند، به‌راحتی می‌توانند با تکیه بر باورهای عمومی و آنچه «عقل سلیم»^{۲۰} نامیده می‌شود، نظرات‌شان را مطرح کنند و انتظار داشته باشند که جدی گرفته شوند. برای این افراد که جایگاه اجتماعی بالاتری در ساختارهای قدرت دارند، کسب این موقعیت ساده‌تر از کسانی است که چنین امتیازی ندارند. بنابراین، آگاهی از امتیازات [اجتماعی]، یک ابزار مهم ایجاد توازن است تا بتوانیم در برابر نیروهایی که باعث به‌حاشیه رانده شدن می‌شوند بایستیم و سازماندهی مؤثرتری داشته باشیم. این دقیقاً در نقطه‌ی مقابل نظریه‌ی امتیاز لیبرال-اخلاق‌گرایانه است که آگاهی از امتیاز را صرفاً به‌عنوان یک ارزش خوب انتزاعی معرفی می‌کند.

مبارزه‌ی طبقاتی

در این مرحله، ممکن است کسی بپرسد که دقیقاً هدف اصلی این بحث چیست. آیا منظورم این است که بحث طبقه دیگر نباید در مرکز سیاست آنارشیستی باشد؟ یا این که منظورم این است که درک ما از طبقه بسیار محدود است؟ منظورم هر دو نکته است؛ یا به عبارت بهتر، هر دو برداشت‌های درستی از یک ایده‌ی واحد هستند. اگر درک ما از طبقه صرفاً به جنبه‌های اقتصادی، آن هم جنبه‌هایی که بیشتر به نفع مردان سفیدپوستِ دگرجنس‌گرا است محدود شود، اگر منظورم از محوریت طبقه

این باشد که همه‌ی آنارشیست‌ها باید درک عمیقی از چگونگی تولید سرمایه‌داران و کارگران توسط سرمایه‌داری داشته باشند، اما درک عمیقی از چگونگی تولید مردان و زنان توسط پدرسالاری یا تولید سفیدپوستان توسط برتری‌طلبی نژادی را ضروری نداند،^{۲۱} و بدتر از آن، اگر به این معنا باشد که دانش تاریخی خشک و مبهم در مورد انقلاب‌های شکست‌خورده و تفسیر متون نظریه‌پردازان مرده بر تجربیات افراد زنده اولویت داشته باشد، آن‌گاه باید طبقه را از مرکز نظریه‌هایمان کنار بگذاریم. اما اگر طبقه را به عنوان قطب نمایی از کلیت نوعی روابط اجتماعی سلسله‌مراتبی، که محصول عملکرد بسیاری از نظام‌های گاهی هماهنگ و گاهی مستقل از یکدیگر هستند بفهمیم، و مهم‌تر از همه اگر آن را به مثابه نقطه‌ی تلاقی و همبستگی تجربیات و مبارزات گوناگون درک کنیم، آنگاه این مفهوم دقیقاً در قلب نظریه‌های آنارشیستی قرار می‌گیرد.

پیوند با منبع اصلی:

<https://theanarchistlibrary.org/library/aidan-rowe-the-politics-of-voices-notes-on-gender-race-class>

پی‌نوشت‌ها

^۱ اتاق پژواک (echo chamber) وضعیتی است در آن افراد تنها با عقاید مشابه خود مواجه می‌شوند و دیدگاه‌های مخالف یا متناقض به‌ندرت شنیده می‌شود، و به همین دلیل ایده‌ها و باورها به‌طور مداوم تقویت شده و بدون چالش باقی می‌مانند و معمولاً منجر به تأیید بیش از حد باورهای شخصی و کاهش توانایی در درک دیدگاه‌های دیگر شود. (توضیح مترجمان)

^۲ من از این اصطلاحات به‌طور گسترده برای سادگی و روانی متن استفاده می‌کنم. برتری‌طلبی سفیدپوستان شامل تمام شکل‌های تبعیض و ستمی می‌شود که بر اساس نژاد، قومیت، فرهنگ، ملیت و وضعیت مهاجرتی اعمال می‌شود و در نهایت به تقویت قدرت سفیدپوستان منجر می‌شود. به‌طور مشابه، پدرسالاری نیز شامل تمام شکل‌های ستم بر زنان، افراد LGBTQIA+ و سایر ستم‌های مبتنی بر جنسیت می‌شود.

^۳ برای مطالعه‌ی عمیق‌تر، می‌توانید به مقاله‌ی «فقر سیاست امتیاز» *The Poverty of Privilege* (Politics) نوشته تیبثا بست (Tabitha Bast) و هانا مک‌کلور (Hannah McClure) در مجله‌ی شیفت مراجعه کنید.

^۴ برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی «مسئله‌ی امتیاز» *A Question of Privilege*، می‌توانید به مقاله‌ی *Venomous Butterfly* مراجعه کنید.

^۵ این نقل قول از میخائیل باکونین (۱۹۶۱) توسط ادوارد هالیت کار در صفحه ۱۷۵ کتابش آمده است. ^۶ برخی پژوهشگران معتقدند که اگر خیلی روی تفاوت‌های فردی مثل نژاد، جنسیت تمرکز کنیم، ممکن است از یاد ببریم که نابرابری‌های اقتصادی یکی از مهم‌ترین مشکلات جامعه است. برای درک بهتر اهمیت این نقد، می‌توانید کتاب‌های زیر مراجعه کنید:

(۱) هنر و نظریه تعامل اجتماعی: ونگاردیا (Vanguardia: Socially Engaged Art and Theory) نوشته‌ی مارک جیمز لیجر (Marc James Léger)
(۲) قدرت، مقاومت، و تضاد در دنیای معاصر (Resistance and Conflict in the Contemporary World) نوشته‌ی آتینا کاراتزوگانی (Athina Karatzogianni) و اندرو رابینسون (Andrew Robinson)

این کتاب‌ها به بررسی این موضوع می‌پردازند که چگونه می‌توانیم مارکسیسم و نظریه‌های هویت را با هم ترکیب کنیم و چه مشکلاتی ممکن است در این راه وجود داشته باشد. (توضیح مترجمان)
^۷ جان هالووی (John Holloway) در کتاب «تغییر جهان بدون گرفتن قدرت» *See Change The World Without Taking Power* (صفحه ۳۵) به نقد تلاش برای نسبت دادن «دیدگاه تمامیت» به حزب پرداخته است.

^۸ شاید بدیهی به نظر برسد، اما هدف من رد علم به عنوان یک روش‌شناسی یا روی آوردن به خردستیزی نیست، بلکه برعکس، من به دنبال آن هستم که به یک فروتنی معرفت‌شناختی دست پیدا کنیم و قدرت‌هایی را که به برخی ایده‌ها به‌عنوان علمی، جهانی و مطلق نسبت داده می‌شود، به چالش بکشیم. ^۹ «پایان تفاوت جنسی» در کتاب «واژگونی جنسیت» (Undoing Gender) نوشته‌ی جودیت باتلر، صفحه‌ی ۱۷۶

^{۱۰} برای درک بهتر این موضوع، مطالعه‌ی مقاله‌ی «صبر نخواهیم کرد: آنارشیزم و تقاطع‌گرایی» *Refusing To Wait: Anarchism and Intersectionality* (Deric Shannon) و جی. روگ (J. Rogue)، بسیار مفید خواهد بود.

^{۱۱} برای آشنایی بیشتر با مفهوم درهم‌تنیدگی ستم‌ها، مصاحبه‌ی «چگونه تقاطع‌گرایی را تمرین می‌کنید؟» با بل هوکس (How Do You Practice Intersectionalism? An Interview with Bell Hooks) را در وب‌سایت مبارزه مشترک را مطالعه کنید.

^{۱۲} جنبش همبستگی کارگری (Workers Solidarity Movement) که به اختصار (WSM) نامیده می‌شود، یک سازمان سیاسی و اجتماعی ایرلندی است که ریشه در سنت‌های آنارشیستی و سوسیالیستی ایرلند دارد. این جنبش از دل جنبش جمهوری‌خواه ایرلندی و با الهام از ایده‌های آنارشیستی در دهه‌ی ۱۸۸۰ شکل گرفت و به @ویژه در دوران لیگ سوسیالیست دوبلین به اوج فعالیت خود رسید. (مترجمان)

^{۱۳} کارزار علیه مالیات‌های خانگی آب (Campaign Against Household Water Taxes) که به اختصار (CAHWT) نامیده می‌شود، یکی از کمپین‌های سازمان «جنبش همبستگی کارگری» است که به‌عنوان بخشی از مبارزه کلی علیه سیاست‌های اقتصادی نولیبرالی شکل گرفته است. این کارزار، به‌طور مستقیم به افزایش هزینه‌های زندگی برای خانواده‌ها می‌پردازد. (مترجمان)

^{۱۴} در سال ۲۰۱۲، مرگ ساویتا هالاپاناور نقطه عطفی در مبارزه برای اصلاح قوانین سقط جنین در ایرلند شد. پس از این رویداد، مجمع شهروندی و کمیته‌ی آیراکتاس به بررسی این موضوع پرداختند و پیشنهادهایی برای لغو اصلاحیه‌ی هشتم ارائه کردند. این روند منجر به برگزاری همه‌پرسی در سال ۲۰۱۸ شد.

^{۱۵} زیست‌سیاست (Biopolitics) به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه دولت‌ها و نهادهای قدرت بر زندگی روزمره، سلامت، تولید مثل و شرایط زیستی افراد نظارت و کنترل دارند. این نظریه شامل مواردی مانند سیاست‌های بهداشتی، قوانین باروری، نظارت بر جمعیت، و تأثیرات اجتماعی و اقتصادی بر زندگی انسان‌ها است؛ و در کل، نقش قدرت در شکل‌دهی به زندگی انسان‌ها و تأثیر آن بر رفتارها، هنجارها و ساختارهای اجتماعی را بررسی می‌کند. (مترجمان)

^{۱۶} به‌طور مشخص یکی از اهداف نهفته در اصلاحات سیستم رفاه اجتماعی، نظم بخشیدن، کنترل و هدایت رفتار بیکاران به این شیوه است.

^{۱۷} این‌که این پروژه به‌طور فزاینده‌ای با شکست مواجه شده و مشکلات فردی و اجتماعی بسیاری را ایجاد کرده است، موضوعی نیست که در اینجا بخواهیم به آن بپردازیم و خارج از بحث اصلی این مقاله است.

^{۱۸} برای مطالعه‌ی بیشتر، مقاله «به سوی یک ضدنژادپرستی آنارشیستی Towards an Anarchist Anti-Racism» نوشته دونالد اودریسکول (Dónal O'Driscoll) به این موضوع پرداخته است.

^{۱۹} برای آشنایی با دیدگاهی متفاوت از دیدگاه این مقاله در چارچوب مبارزه‌ی طبقاتی آنارشیستی درباره‌ی «نظریه‌ی امتیاز»، به مقاله‌ی «تحلیلی در چهارچوب مبارزه طبقاتی آنارشیستی از تئوری امتیاز» (A Class Struggle Anarchist Analysis of Privilege Theory) از انجمن زنان آنارشیست مراجعه کنید.

^{۲۰} همان‌طور که جودیت باتلر در مقاله «نویسنده بد، جواب دندان‌شکن می‌دهد» (A 'Bad Writer' Bites Back) بیان می‌کند، بسیاری از ایدئولوژی‌های زینبار به‌عنوان «عقل سلیم» جا زده شده‌اند. برای مثال، در گذشته‌ای نه‌چندان دور در آمریکا، برده‌داری و محرومیت زنان از حق رأی به‌عنوان باورهای عمومی پذیرفته شده بود. این نشان می‌دهد که آنچه «عقل سلیم» نامیده می‌شود، همواره ثابت نیست و می‌تواند بر اساس قدرت و منافع اجتماعی تغییر کند.

^{۲۱} برای درک بهتر این موضوع، مقاله‌ی «پایان دادن به سفیدی» (Abolish Whiteness) نوشته‌ی نوئل ایگناتیف (Noel Ignatiev) را مطالعه کنید.

پدرسالاری و جامعه‌ی کالایی: جنسیت بدون بدن

رزویتا شولتز



ترجمه‌ی هوشمند مشایخی



DINO VALLS

در دهه‌ی ۱۹۸۰، پس از فروپاشی بلوک شرق، فرهنگ‌باوری و نظریه‌های تفاوت،^۱ به‌ویژه در دوره‌های مطالعات زنان مورد توجه قرار گرفت؛ رشته‌ای که از آن زمان به بعد تا حد زیادی به مطالعات جنسیت تبدیل شده است. فمینیسم مارکسیستی که تا پایان دهه‌ی ۱۹۸۰ مباحثات این حوزه را رقم زده بود، به حاشیه رفت. اخیراً اما مشروعیت‌زدایی از نولیبرالیسم به سبب بحران‌های اقتصادی جاری، باعث احیاشدن و عمومیت یافتن روزافزون مجموعه متنوعی از اندیشه‌های مارکسیستی شده است. با این حال، گسترش این اندیشه‌ها، به‌جز تاثیرشان بر برخی مباحث انتقادی مربوط به جهانی‌سازی و پژوهش‌هایی که زمینه‌های مربوط به کار و پول را مطالعه می‌کنند، تا امروز به‌ندرت تأثیری در پژوهش‌های جنسیتی یا نظریه‌های فمینیستی داشته‌اند و هنوز، به‌ویژه در نظریه‌ی جنسیت، تکخوان ارکستر فمینیسم جهانی نظریه‌های واسازی^۲ است. ضمن این که تأکید بر ضرورت نوعی فمینیسم جدید (به‌ویژه فمینیسمی که بار دیگر سطح ماتریالیستی تحلیل را شامل شود) نیز متداول شده است. مباحث رایج دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ که ادعا می‌کنند ما دچار نوعی «آشفستگی جنسیتی» هستیم به‌سرعت در حال رنگ باختن هستند. در عوض دارد روشن می‌شود که نه اقرار بیش‌ازحد به تساوی جنسیتی و نه بازی واسازانه با دال‌ها، نتایج قانع‌کننده‌ای به بار نیاورده‌اند.

بازخوانی اندیشه‌های مارکسیستی از یک سو و درک این که فمینیسم به‌هیچ‌وجه زائد یا نابه‌هنگام نیست، از سوی دیگر، حتی اگر دیگر نتواند در آن چارچوب‌هایی ادامه پیدا کند که در چند دهه‌ی گذشته بروز یافته است، مرا به برگزیدن چارچوب تئوریک مارکسیستی - فمینیستی تازه‌ای رهنمون می‌سازد. چارچوبی که قادر است تحولات اخیر، از پایان سوسیالیسم واقعاً موجود تا بروز بحران‌های جاری اقتصاد جهانی را توضیح بدهد. البته باید روشن کرد که کسی نمی‌تواند مفاهیم و تحلیل‌های مارکسیسم سنتی را درست به مسائل قرن بیست‌ویکم ربط بدهد. بدون نوآوری نقادانه، استفاده‌ی مستقیم از چارچوب‌های تئوریکی که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت غیر ممکن است؛ ولو نظریه‌ی انتقادی آدورنو، که بنیان‌های مهمی برای نظریه‌ی انتقادی پدرسالارانه‌ی عصر حاضر به وجود آورده است. مباحث فمینیستی بیست سال اخیر که بر اندیشه‌ی

آدورنو و نظریه‌ی انتقادی استوار شده بود می‌توانند منبع الهام باشند اما باید تعدیل هم بشوند. من در این مجال نمی‌توانم به این مسئله بپردازم.^۳ در عوض می‌خواهم چند جنبه از تئوری خود در مورد روابط جنسیتی یا نظریه‌ی تفکیک ارزش را پیش ببرم که از طریق کلنجر با برخی از تئوری‌هایی که ذکر آن رفت، بسط داده‌ام. چنان‌که خواهم گفت روابط جنسیتی نامتقارن، امروز دیگر به همان معنای روابط جنسیتی «کلاسیک» در دوران مدرن فهمیده نمی‌شوند؛ با این حال ضروری است که خاستگاه‌های این روابط در تاریخ مدرنیسم را مبنا قرار دهیم. به همین ترتیب، باید به فرایندهای تمایزبخشی پسامدرن و ارتباط سطوح نمادین فرهنگی که از دهه‌ی ۱۹۸۰ پدیدار شده‌اند نیز توجه کرد. نظم نمادین فرهنگی را در این‌جا باید به‌مثابه جنبه‌ای مستقل از نظریه در نظر گرفت. در عین حال، این جنبه‌ی مستقل باید به همراه تئوری تفکیک ارزش به‌منزله‌ی یک اصل اجتماعی بنیادین مطالعه شود بدون این‌که نظریه‌ی مارکس را نظریه‌ی ماتریالیستی محض تلقی کنیم. مادام که سطح فرهنگی- نمادین و همچنین سطح روان‌شناختی- اجتماعی در بستر کلیت جامعه در این نظریه جای داده شود، برای درک کلیت جامعه مجهزتر است. بنابراین اقتصاد و فرهنگ نه یکسان (به‌مثابه نوعی منطق همانندی که می‌خواهد تمایزها را تحت انقیاد یک مخرج مشترک در بیاورد) هستند و نه می‌توان به‌مثابه مفهومی دوگانه از یکدیگر تفکیک‌شان کرد. بلکه شباهت و عدم شباهت‌شان باید به‌مثابه نوعی ناسازگاری متعارض در نظر گرفته شود که جامعه‌ی پدرسالاری مبتنی بر تولید کالایی به معنای دقیق کلمه را شکل می‌دهد: اصل اساسی خود-متناقض شکل اجتماعی تفکیک ارزش.

ارزش به‌مثابه اصل اساسی اجتماعی

علاوه بر نظریه‌ی انتقادی آدورنو که در بالا به آن اشاره شد، معیارهای نظری عمده، نظریه‌ی نقد «ارزش» و «کار انتزاعی» است که بسط نقد اقتصاد سیاسی مارکسیستی محسوب می‌شوند و برجسته‌ترین نظریه پردازانش در دهه‌ی اخیر روبرت کورتس و

موشه پوستون هستند^۴ که در این مجال قصد دارم متون آنها را در پیچشی فمینیستی عرضه کنم.

طبق رویکردهای جدید نقد ارزش، این خود ارزش اضافی نیست که در کانون نقد قرار می‌گیرد - یعنی فقط استثمار عینی کار به‌وسیله‌ی سرمایه به مثابه روابط مالکیت در میان نیست - بلکه نقد از پیش‌تر آغاز می‌شود؛ مثلاً با نقد سرشت اجتماعی سیستم مبتنی بر تولید کالایی و به تبع آن با نقد فرم کار مجرد. کار به‌مثابه امر مجرد اولین بار در نظام سرمایه‌داری، همزمان با عمومیت یافتن تولید کالا توسعه می‌یابد و بنابراین نباید از منظر هستی‌شناختی مورد توجه واقع شود. تولید کالایی فراگیر با یک تناقض اساسی به وجود می‌آید: تشکیلات اقتصادی کاپیتالیستی تحت اجبار ارزش‌افزایی ارزش به صورت گسترده‌ای در یک شبکه گرد آمده‌اند اما به گونه‌ای تناقض‌آمیز درگیر تولید غیر اجتماعی هستند، چنانکه اجتماعی‌شدن مناسب فقط از طریق بازار و مبادله ممکن می‌شود و کالاها کار مجرد و به تبع آن ارزش را بازنمایی می‌کنند. به بیان دیگر کالا کیفیتی خاص از صرف انرژی انسانی را بازنمایی می‌کند که از سوی بازار به‌مثابه امری تلقی می‌شود که از نظر اجتماعی اعتبار دارد. این بازنمایی خود به وسیله‌ی پول پدیدار می‌شود، واسطه‌ای فراگیر و در عین حال شکل‌فی‌نفسه مطلوب سرمایه. به این ترتیب مردم غیر اجتماعی پدیدار می‌شوند و جامعه طوری نمود می‌یابد که انگار از طریق چیزها به وجود آمده‌است؛ چیزهایی که با کمیت انتزاعی ارزش بازنمایی می‌شوند. نتیجه‌ی چنین روندی از خودبیگانگی اعضای جامعه است زیرا قابلیت عضویت در جامعه به‌واسطه‌ی کالاها و اشیای مرده به آنها اعطا می‌شود و به این ترتیب جامعه‌پذیری را در شکل اجتماعی خود از بازنمود محتوای حسی و عینی کاملاً تهی می‌کند. این رابطه را می‌توان فعلاً از طریق مفهوم بت‌وارگی، البته با اذعان به اینکه خود این مفهوم هنوز مفهوم کاملی نیست، بیان کرد.

در مقابل جوامع پیشامردن بودند که کالاها در آنها تحت روابط مختلف مبتنی بر سلطه تولید می‌شد (نوعی رابطه‌ی شخصی که با فرم تولید کالایی فرق می‌کرد). کالاها در بخش کشاورزی و تجارت به‌خاطر ارزش‌مصرفی‌شان تولید می‌شدند و همین مسئله قوانین خاص واحدهای صنفی را طوری تعیین می‌کرد که مانع دنبال کردن سود

مجرد می‌شد. این مبادله‌ی محدود کالا در دوران پیشامدرن در بازارها و روابط مبتنی بر رقابت به معنای مدرن اتفاق نمی‌افتاد. بنابراین در آن مقطع از تاریخ ممکن نبود بتوان از کلیتی اجتماعی سخن گفت که در آن پول و ارزش به خودی خود مجرد شده باشند. پس این مدرنیته است که با عطش ارزش اضافی و تلاش برای تولید پول بیشتر متمایز می‌شود؛ پولی که نه به‌مثابه ماده‌ای برای ارتقاء ذهنی بلکه به‌منزله نظامی همانگویانه از طریق رابطه‌ی ارزش با خودش تعیین می‌یابد. در این زمینه است که مارکس از «سوژه‌ی خودکار» سخن می‌گوید.^۵ [اینجاست که] نیازهای انسان بی‌اهمیت می‌شوند و نیروی کار خود به کالا تبدیل می‌گردد. این یعنی ظرفیت انسان برای تولید با ارجاع به امری بیرون از او و نه به معنای تسلط شخصی بلکه به معنای یک ماشین کور بی‌نام‌ونشان تعیین شده و تنها به این دلیل است که فعالیت‌های تولیدی در عصر مدرنیته به شکل کار مجرد تحمیل شده است. درنهایت توسعه‌ی سرمایه‌داری از زندگی به واسطه‌ی حرکت خودکار پول و کار مجرد حکایت دارد که فقط تحت نظام سرمایه‌داری دوام می‌آورد و به صورت غیر تاریخی به‌مثابه یک اصل هستی‌شناختی ظاهر می‌شود. مارکسیسم سنتی تنها بخشی از این نظام همبسته، مثلاً تصاحب قانونی ارزش اضافی به وسیله‌ی بورژوازی را به مسئله تبدیل می‌کند و به این ترتیب بر توزیع ناعادلانه، بیش از بت‌وارگی کالا تأکید دارد. بنابراین نقد مارکسیسم سنتی درباره‌ی کاپیتالیسم و تخیل جوامع پسا سرمایه‌داری به آرمان توزیع عادلانه در نظام تولید کالایی درون قالب‌هایی که تکلیف‌شان روشن بود، محدود شد. چنین نقدهایی نمی‌توانستند درک کنند که رنج ناشی از کاپیتالیسم از همین نسبت‌های رسمی آغاز می‌شود که مالکیت خصوصی صرفاً یکی از پیامدهای بی‌شمار آن است. به این ترتیب مارکسیسم جنبش‌های کارگری به یک ایدئولوژی مشروعیت‌بخش پیشرفت‌های اجتماعی و تحولات درون‌ماندگار سیستم تقلیل یافت. امروزه این چارچوب اندیشه برای نقد دوباره‌ی کاپیتالیسم مناسب نیست زیرا همه‌ی اصول اساسی جامعه‌ی سرمایه‌داری، به ویژه مقولات ارزش و کار مجرد را جذب (از آن خود) کرده است و آنها را با سوءبرداشت، همچون شرایط فراتاریخی انسان می‌فهمد. در این شرایط، موضع رادیکال نقد ارزش، نمونه‌های گذشته‌ی سوسیالیسم واقعا موجود را به‌مثابه نظام تولید ارزشی در نظر

می‌گیرد که فرایند مدرنیزاسیون جبرانی در شرق و جنوب جهان را از منظر بورکراتیک دولتی تعیین می‌بخشیدند. نظامی که واسطه‌ی فرایند اقتصاد جهانی و رقابت برای توسعه‌ی نیروهای تولید علیه غرب بود، باید هم در مرحله‌ی پساوردی توسعه‌ی کاپیتالیستی در پایان دهه‌ی هشتاد فرو می‌ریخت. از آن پس، غرب در شرایط بحران و جهانی‌سازی، درگیر عقب‌نشینی از فرایند اصلاحات اجتماعی شده است.

تفکیک ارزش به مثابه اصل اساسی اجتماعی

به باور من مفاهیم ارزش و کار مجرد نمی‌توانند توضیح کاملی برای چارچوب اساسی کاپیتالیسم به مثابه یک رابطه‌ی اساساً بت‌واره فراهم بیاورند. ما باید این واقعیت را هم که فعالیت‌های بازتولیدی در نظام سرمایه‌داری پدیدار می‌شوند و در درجه اول از سوی زنان به انجام می‌رسند، در نظر بگیریم. بر این اساس تفکیک ارزش به معنای این است که سرمایه‌داری شامل هسته‌ای از فعالیت‌های بازتولیدی تعیین یافته از سوی زنان و اثرات، ویژگی‌ها و نگرش‌هایی (حسی، عاطفی و مراقبت‌زانه یا مادرانه) است که از ارزش و کار مجرد جدا شده است. بنابراین روابط زنانه‌ی هستی، یعنی فعالیت‌های بازتولیدی زنانه تحت لوای سرمایه‌داری - سرشت متفاوتی از کار مجرد دارند و به همین دلیل ممکن نیست مستقیماً ذیل مفهوم کار بگنجد. چنین روابطی وجهی از جوامع سرمایه‌داری را شکل می‌دهند که نمی‌توانند در محدوده‌ی دستگاه مفهومی مارکس قرار بگیرند. این وجه یک جنبه‌ی ضروری ارزش و در عین حال بیرون آن و (به همین دلیل) پیش‌شرط آن نیز هست. در این زمینه من از مفهوم «منطق ذخیره‌ی زمان» فریگا هاوک استفاده می‌کنم که وجهی از مدرنیته را تعریف می‌کند که عموماً با حوزه‌ی تولید ارتباط دارد. آن چیزی که روبرت کورتس «منطق مصرف مدیریت کسب و کار» و نوعی «منطق هزینه‌ی زمان» می‌نامد. بنابراین تفکیک و ارزش با یکدیگر رابطه‌ای دیالیکتیکی دارند. یکی را نمی‌توان به راحتی از دیگری مشتق کرد. در عوض هر دو همزمان از یکدیگر نشأت می‌گیرند. در این معنا تفکیک ارزش را می‌توان به مثابه یک چارچوب کلان نظری تلقی کرد که مقولات شکل ارزش در آن از نظر تئوریک به صورت

خرد عمل می‌کنند و همین امر به ما اجازه می‌دهد که جامعه‌پذیری بت‌واره را در کلیتش و نه فقط از منظر ارزش صرف بررسی کنیم. با این حال در اینجا باید تأکید کرد حساسیتی که معمولاً از سر خطا به‌مثابه امری بلاواسطه و پیشینی در زمینه‌های تولید، مصرف و فعالیت‌های مرتبط با آن درک می‌شود و نیازهایی که در این شرایط باید برآورده شوند، از نظر تاریخی پیش از تفکیک ارزش به‌مثابه یک فرایند کلی پدیدار شده‌اند. با وجود این که خوردن و نوشیدن و عشق ورزیدن به‌تنهایی با نمادپردازی ارتباط ندارند (چنان که ساختارگرایی عامیانه ممکن است ادعا کند) این مقولات نباید به‌مثابه امری بلاواسطه و طبیعی در نظر گرفته شوند. با این حال مقولات سنتی نقد اقتصاد سیاسی در دسترس ما نیز از منظری دیگر نارسا هستند. تفکیک ارزش بر رابطه‌ی روانی اجتماعی ویژه‌ای دلالت دارد. کیفیت‌های معین کم‌ارزش (احساسات، عواطف، نقصان در اندیشه و شخصیت و موارد دیگر) با زنانگی مرتبط و از سوژه‌ی مدرن مردانه تفکیک شده‌اند. این نگرش‌های خاص جنسیتی سرشت‌نمای اساسی نظم نمادین پدرسالاری مبتنی بر تولید کالایی هستند. من معتقدم چنین روابط جنسیتی نامتقارنی باید تا آنجا که به نظریه مربوط می‌شود با تمرکز بر مدرنیته و پسامدرنیته مورد بررسی قرار بگیرند. این بدان معنی نیست که این روابط واجد یک تاریخ پیشامدرن نیستند اما باید تأکید کرد که عمومیت بخشیدن به این روابط به آنها کیفیتی جدید اعطا می‌کند. عمومیت بخشیدن به این روابط جنسیتی در ابتدای مدرنیته به این معنی بود که زنان در درجه‌ی اول مسئول محدوده‌ی کم‌ارزش تولید بودند (برخلاف تولید سرمایه دارانه مردانه) که نمی‌توانست به صورت پولی بازنمایی شود. ما نباید درک روابط جنسیتی تحت تأثیر کاپیتالیزم را به‌مثابه میراث دوران پیشاسرمایه‌داری تلقی کنیم. مثلاً خانواده‌ی کوچک هسته‌ای، چنان که می‌دانیم تنها در قرن هجدهم پدید آمد، همان‌طور که حوزه‌های عمومی و خصوصی، چنان که ما امروز می‌فهمیم، از مدرنیته آغاز شد. بنابراین آنچه من در اینجا ادعا می‌کنم این است که آغاز مدرنیته نه‌تنها آغاز تولید کالایی سرمایه‌داری، بلکه همچنین آغاز یک حرکت اجتماعی بود که بر مبنای روابط تفکیک ارزش استوار است.

پدرسالاری مبتنی بر تولید کالایی به‌منزله‌ی مدل تمدنی

من به تبعیت از فریگا هاوگ معتقدم که مفهوم پدرسالاری مبتنی بر تولید کالایی باید به‌مثابه یک مدل تمدنی در نظر گرفته شود، در عین حال مایلم گزاره‌های او را با در نظر گرفتن نظریه‌ی تفکیک ارزش اصلاح کنم.^۶ نظم نمادین پدرسالاری مبتنی بر تولید کالایی، چنان‌که روشن است، با این انگاره‌ها توصیف می‌شود: مثلاً سیاست و اقتصاد با مردانگی یا جنسیت مردانه مرتبطند و عموماً به‌مثابه امور فردیت یافته، تهاجمی یا خشن در نظر گرفته می‌شوند، درحالی که زنان اغلب به‌مثابه بدن خالص عمل می‌کنند. بنابراین مرد به‌مثابه انسان، انسان عاقل و بدن متعالی در نظر گرفته می‌شود، در حالی که زن به شأنی غیر انسانی، به جسم محض تقلیل می‌یابد. جنگ دلالتی مردانه دارد در حالی که زن فردیتی صلح جو و منفعل و عاری از اراده و روح قلمداد می‌شود. مرد باید در راه افتخار، شجاعت و کنش‌های جاودانه تلاش کند. مردان دلاورانی هستند که می‌توانند کارهای بزرگ بکنند و این امر مستلزم آن است که طبیعت را خلاقانه تسخیر کنند. آنان همیشه مهبیای رقابت‌اند. زنان مسئول مراقبت از فرد و انسانیت هستند. در عین حال کنش‌های ایشان از نظر اجتماعی در فرایند گسترش این نظریه کم‌ارزش و فراموش شده است. در حالی که تأکید بر جنسیت منشأ تبعیت زنان از مردان و تضمین به حاشیه رفتن‌شان است.

پدرسالاری همچنین ایده‌ی نظم زیربنایی جوامع مدرن را به‌عنوان یک کل تعیین می‌بخشد. به‌علاوه توانایی و اراده‌ی تولید و صرف منطقی، اقتصادی و موثر زمان نیز مدل تمدنی در ساختارهای عینی‌اش را به‌منزله‌ی کلیتی از روابط معین می‌کند (مکانیسم‌ها و تاریخچه‌ی آن و حتی اصول عاملیت فردی). با توجه به این نکته که چنین برداشت دوگانه‌گرایانه‌ای از جنسیت حتماً فهم رایج مفهوم جنسیت در مدرنیته است، یک صورت‌بندی تحریک‌آمیز می‌تواند نشان بدهد که جنس مذکر را باید به‌منزله‌ی جنسیت سرمایه‌داری در نظر گرفت. مدل تمدنی تولید کالایی است که بنیادش ستم به زنان، انزوا و نادیده گرفتن همزمان طبیعت ایشان را اقتضا می‌کند. به این ترتیب در [اسیطره] پدرسالاری مبتنی بر تولید کالایی سوژه و ابژه، تسلط و انقیاد و زن و مرد، دوگانه‌هایی نوعی و همتایانی در ستیز هستند.^۷

در عین حال پرهیز از سوءبرداشت‌ها در این زمینه اهمیت زیادی دارد. از آنجا که ما دچار تفسیر نظری، در سطح بسیار مجرد هستیم، تفکیک ارزش در این معنا نیز باید به مثابه نوعی فرامفهوم فهمیده شود. این برای سوژه‌ها به این معنا است که آنها نه قادر به فرار از الگوهای فرهنگی اجتماعی هستند و نه می‌توانند به بخشی از این الگوها تبدیل شوند. به‌علاوه چنان که خواهیم دید مدل‌های جنسیتی محکوم به تغییر تاریخی هستند. بنابراین مهم است که از تفسیرهای ساده‌انگارانه‌ی نظریه‌ی تفکیک ارزش مثلاً ایده‌ی «زنانگی جدید» مربوط به فمینیسم متمایز دهه‌ی ۱۹۸۰ یا حتی «اصل حوا» که در حال حاضر از سوی محافظه کاران آلمان تبلیغ می‌شود، پرهیز کرد.^۸ آنچه باید در تمام این موارد مینا قرار داد این است که کار مجرد و کار خانگی با الگوهای فرهنگی شناخته شده‌ی زنانه و مردانه همزمان یکدیگر را تعیین می‌بخشد. سؤال قدیمی اول مرغ بود یا تخم مرغ در این مورد بی‌معنی است. در عین حال چنین رویکرد غیر دیالکتیکی‌ای ویژه‌ی منتقدان و سازگرایان است که اصرار دارند زنانگی و مردانگی باید اول از نظر فرهنگی ایجاد شود، پیش از آن که تقسیم جنسیتی کنش‌ها اتفاق بیافتد.^۹ فریگا هاوک نیز از این فرض هستی‌شناختی آغاز می‌کند که معنای فرهنگی در طول تاریخ خود را به نوعی تقسیم کار از پیش جنسیتی شده می‌چسباند.^{۱۰}

درون پدرسالاری مدرن مبتنی بر تولید کالایی دوباره یک حوزه‌ی عمومی گسترش می‌یابد که خود شامل شماری از حوزه‌ها (اقتصادی، سیاسی، علمی و از این دست) و یک حوزه‌ی خصوصی است. زنان در درجه‌ی اول به حوزه‌ی خصوصی تعلق دارند. این حوزه‌های متفاوت از یک سو نسبتاً مستقل هستند و از سوی دیگر متقابلاً تعیین یافته‌اند، یعنی رابطه‌ی دیالکتیکی دارند. از این رو مهم است که حوزه‌ی خصوصی را نه همچون تجلی ارزش بلکه به‌مثابه یک حوزه‌ی تفکیک شده تلقی کنیم. آنچه لازم است محدوده‌ای است که کنش‌هایی چون مراقبت و عشق بتوانند به آن تبعید شوند که این با منطق ارزش و ذخیره‌ی زمان و اخلاق مربوط به آن (رقابت، سود، عملکرد) در تضاد است. رابطه‌ی بین حوزه‌ی خصوصی و حوزه‌ی عمومی وجود نهادهای مردانه و سازمان‌هایی که خود بنا کرده‌اند را نیز به‌واسطه‌ی جداسازی مؤثری که مخالف تمام چیزهای زنانه است، توجیه می‌کند. در نتیجه همان مبانی دولت و سیاست مدرن و

اصول آزادی، برابری و برادری از قرن هجدهم بنیاد نهادهای مردانه است. با این حال روشن است که پدرسالاری در حوزه‌هایی استقرار می‌یابد که به‌وسیله‌ی فرایند تفکیک ایجاد شده‌اند. مثلاً، زنان همیشه تا حدی در حوزه‌ی انباشت فعال بوده‌اند، با این حال تفکیک در اینجا هم ظاهر می‌شود. علی‌رغم موفقیت‌های آنجلا مرکل و دیگران، وجود زنان در حوزه‌ی عمومی عموماً کم‌ارزش است و زنان به‌طور گسترده‌ای از حرکت رو به جلو منع می‌شوند. تمام این‌ها نشان می‌دهد که تفکیک ارزش یک اصل رسمی اجتماعی و فراگیر است که بسیار مجرد است و نمی‌توان آن را به گونه‌ای انضمامی به حوزه‌های متفاوت تقسیم کرد. این بدان معنی است که اثرات تفکیک ارزش همه‌ی محدوده‌ها از جمله همه‌ی سطوح حوزه‌ی عمومی را در بر می‌گیرد.

تفکیک ارزش به‌مثابه اصل اجتماعی اساسی و نقد منطق همانندی

تفکیک ارزش به‌مثابه عمل انتقادی، رویکردهای انتقادی-همانندی را رد می‌کند. یعنی به رویکردهایی که تحلیل را به سطح ساختارها و مفاهیم تقلیل می‌دهند مجال نمی‌دهد که همه‌ی تناقض‌ها و عدم همانندی‌ها را در بر بگیرند. یعنی هم با توجه به ویژگی مکانیسم‌ها، ساختارها و خصوصیات پدرسالاری مبتنی بر تولید کالایی در جوامعی که کالا تولید نمی‌کنند و هم بدون توجه به تفاوت‌های کیفی، با نظر به همگن‌سازی حوزه‌ها و بخش‌های متفاوت درون خود پدرسالاری مبتنی بر تولید کالایی. نقطه‌ی ضروری عزیمت لزوماً ارزش نیست بلکه رابطه‌ی تفکیک ارزش به‌مثابه یک ساختار اجتماعی بنیادین است که با اندیشه‌ی فراگیر و متمرکز انطباق دارد. از این گذشته آنچه اهمیت دارد این نیست که صرفاً متوسط زمان کار یا کار مجرد است که پول را به‌مثابه فرم معادل تعیین می‌کند. ملاحظه‌ی مهم‌تر این است که خود ارزش باید به‌منزله‌ی امری کم‌بها تعیین شود و کار خانگی، امر غیر مفهومی، و هر چیزی مربوط به ناهمسانی، امر حسی، عاطفی و مؤثر را تفکیک کند.

با این حال تفکیک با امر ناهمسان آدورنو مطابقت ندارد. به‌طور دقیق‌تر، امر تفکیک شده لایه‌ی تاریک خود ارزش را بازنمایی می‌کند. در اینجا تفکیک ناگزیر به‌مثابه

پیش‌شرطی است که تضمین می‌کند امر مشروط، بی‌قاعده و تحلیل‌ناپذیر که از سوی دانش فراچنگ نمی‌آید، پنهان و مبهم می‌ماند، و اندیشه‌ی طبقاتی را که قادر به ثبت و حفاظت از کیفیت‌های ویژه، تمایزات ذاتی، گسیختگی‌ها، تشویش‌ها و ناهماهنگی‌ها نیست دوام می‌بخشد. برعکس، این برای «جامعه‌ی سوسیالیزه شده» سرمایه‌داری، که عبارت مختص آدرنو است، به این معنی است که این سطوح و بخش‌ها را نمی‌توان در رابطه‌ی با یکدیگر به‌مثابه عناصر تقلیل‌ناپذیر امر واقعی درک کرد، بلکه آنها باید در روابط عینی و درونی که با مفهوم تفکیک ارزش به‌مثابه یک اصل صوری مربوط به کلیت اجتماعی مطابقت دارد نیز در نظر گرفته شوند. اصلی که یک جامعه‌ی معین را در وهله‌ی نخست در سطح نمودار و هستی‌شناختی ایجاد می‌کند. در عین حال، تفکیک ارزش به‌مثابه یک تئوری همیشه از محدودیت‌های خود نیز آگاه است. اینجا خودبازبینی نظریه‌ی تفکیک ارزش باید تا جایی پیش برود که از قرار گرفتن در جایگاه یک اصل اجتماعی مطلق ممانعت کند. گذشته از همه‌ی این‌ها آنچه با مفهومش مطابقت دارد را نمی‌توان تا سطح تناقض اصلی ارتقاء داد و تئوری تفکیک ارزش را نمی‌توان مانند نظریه‌ی ارزش به‌مثابه نظریه‌ی منطق آن در نظر گرفت. بنابراین نظریه‌ی تفکیک ارزش در نقد منطق همسانی به خود وفادار می‌ماند و تا جایی مقاومت می‌ورزد که نسبی شود و در این صورت حتی خودش را نیز انکار خواهد کرد. این همچنین بدان معنی است که نظریه‌ی تفکیک ارزش باید فضای یکسانی برای سایر اشکال ناسازگاری اجتماعی (از جمله تفاوت اقتصادی، نژادپرستی و سامیستیزی) باقی بگذارد.^{۱۱}

تفکیک ارزش به‌مثابه فرایند تاریخی

ما نمی‌توانیم، با توجه به مقدمات معرفت‌شناختی شکل‌گیری نظریه‌ی تفکیک ارزش، هنگام بررسی تحولات در مناطق مختلف جهان به مدل‌های تحلیلی خطی متوسل شویم. تحولاتی که عموماً به وسیله شکل کالایی و فرم پدرسالارانه تعیین می‌شوند، در همه‌ی جوامع به یک صورت و تحت شرایط یکسان اتفاق نیفتاده‌اند. (خصوصاً در جوامعی که قبلاً دارای روابط متقارن جنسیتی بودند و تا به امروز روابط جنسیتی مدرنیته را کاملاً قبول نکرده‌اند). به‌علاوه باید ساختارها و روابط پدرسالارانه

بدیل را مورد توجه قرار داد. ساختارهایی که هرچند عمدتاً از سوی پدرسالاری مدرن غربی در متن اقتصاد جهانی بازنویسی می‌شوند اما خصوصیات خود را کاملاً از دست نداده است. به علاوه ما باید این واقعیت را در نظر بگیریم که ایده‌های مردانه و زنانه سراسر تاریخ مدرنیته‌ی غرب دگرگون شده‌اند. هم مفهوم کار مدرن و هم برداشت‌های دوگانه از جنسیت محصول تحولات ویژه‌ای هستند که به تسلط سرمایه‌داری راهبر می‌شوند. فقط در قرن هجدهم بود که آنچه کارول هاگمن-وایت نظام مدرن جنسیتی دوگانه می‌نامید ظهور کرد و به آنچه کارن هاوزن نوعی «قطب‌بندی خصوصیات جنسیتی»^{۱۲} مدرن می‌نامد، منجر شد. پیش از آن زنان فقط به مثابه وارثیون دیگری از مرد بودن در نظر گرفته می‌شدند و این یکی از دلایلی است که علوم اجتماعی و تاریخی سراسر سال‌های آخر قرن پانزدهم بر فراگیری مدل تک‌جنسیتی تأکید کرده‌اند و علوم پیشابورژوازی مبتنی بر آن شکل گرفتند. حتی واژن در بافت این مدل مکرراً به مثابه آلت مردانه فهمیده می‌شد که وارونه و به بدن فرودست‌تر رانده شده بود.^{۱۳} علی‌رغم این واقعیت که زنان پیش از توسعه‌ی جامعه‌ی مدرن، به مثابه جنس ضعیف در نظر گرفته می‌شدند، اما امکان‌های مختلفی برای ایشان وجود داشت که بتوانند نفوذ اجتماعی به‌دست بیاورند. مرد در جوامع پیشامدرن و جوامع مدرن ابتدایی جایگاه نمادین سلطه را اشغال کرده بود. تا قرن هجدهم زنان هنوز منحصرأ محدود به زندگی خانوادگی و وظایف مادرانه محدود نشده بودند. سهم زنان در تولید مادی در جوامع کشاورزی به اندازه‌ی نقش و سهم مردان اهمیت داشت.^{۱۴} روابط جنسیتی مدرن و قطب‌بندی سرشت‌نمای نقش‌های جنسیتی ابتدا به بورژوازی و به سرعت به همه‌ی طبقات اجتماعی سرایت کرد. این روند با فراگیر شدن خانواده‌ی هسته‌ای در شرایطی که دامنه‌ی نفوذ فوردیسم در دهه‌ی ۱۹۵۰ افزایش می‌یافت، همراه بود.

بنابراین تفکیک ارزش چنان که برخی از مدل‌های ساختارگرایانه‌ی جامعه‌شناختی ادعا می‌کنند، یک ساختار ایستا نیست بلکه باید همچون یک فرایند در نظر گرفته شود. مثلاً در پسامدرنیته تفکیک ارزش ظرفیت جدیدی اقتضا می‌کند. زنان اکنون به مثابه آنچه رجینا بکر اسمیت جامعه‌پذیری مضاعف می‌خواند هم در خانواده مسئولیت دارند و هم در کار و حرفه. با این حال آنچه در این باره جدید است خود این واقعیت

نیست. زنان همیشه در گستره‌ی کار و تجارت فعال بوده‌اند. مشخصه‌ی خاص پسامدرنیته در این‌جا این است که جامعه‌پذیری مضاعف زنان در سراسر سال‌های اخیر تناقض‌های ساختاری‌ای را که ضمن این تحولات وجود دارد برجسته کرده است. چنان‌که اشاره شد تحلیل این تحولات باید با یک برداشت دیالکتیکی از روابط فرد و جامعه آغاز شود. این یعنی فرد در هیچ مرحله‌ای تحت یک الگوی ساختاری عینی و فرهنگی قرار نمی‌گیرد و همچنین نمی‌توان تصور کرد که این ساختارها در یک رابطه‌ی بیرونی صرف با فرد قرار دارند. از این طریق، می‌توان تناقض‌های جامعه‌پذیری مضاعف را دید که به تمایز فزاینده‌ی نقش زنان در پسامدرنیته مرتبط است و در کنار گرایش‌های ذاتی پسامدرنیته به فردیت‌بخشی پدیدار می‌شود. امروز تحلیل‌های فیلم، تبلیغات و ادبیات نیز نشان می‌دهند که زنان دیگر اصولاً به مثابه مادر و خانه‌دار دیده نمی‌شوند.

در نتیجه، این‌که ما باید ساختار دوگانه‌گرایی مدرن جنسیت را واسازی کنیم، چنان‌که نظریه کوپیر^{۱۵} و صدای اصلی آن، جودیت باتلر، ادعا می‌کند، نه تنها غیر ضروری، بلکه در واقع بسیار محل تردید است. این جریان نظری، برانداختن دوگانه‌گرایی جنسیتی بورژوازی از طریق نقض مکرر آن را، که در خرده‌فرهنگ‌های مردان و زنان هم‌جنس‌گرا دیده می‌شود، تلاشی برای فاش ساختن «ناباوری رادیکال» هویت جنسی مدرن می‌داند.^{۱۶} اما مشکل چنین رویکردی این است که آن دسته از عناصری که قرار است نقض و واژگون شوند از نظر سرمایه‌داری از پیش منسوخ شده‌اند. در واقع اکنون مدتی است که شاهد هستیم واسازی واقعاً موجود نه تنها در جامعه‌پذیری مضاعف زنان، بلکه هنگام بررسی مد و تغییر رویه‌های زنان و مردان نیز قابل مشاهده است. با این حال، این اتفاق افتاده است، بدون آن‌که سلسله‌مراتب جنسیت‌ها را اساساً ریشه‌کن کند. باتلر به جای آنکه هم تصور جنسیتی مدرن و هم تصور تعدیل شده و انعطاف‌پذیر جنسیتی پسامدرن را نقد کند، در نهایت صرفاً واقعیت (جنسیت) پسامدرن را تأیید می‌کند. رویکرد صرفاً فرهنگ‌گرای باتلر نمی‌تواند به مسائل جاری پاسخ مناسبی بدهد و در واقع همان مسئله‌ی روابط جنسیتی سلسله‌مراتبی پسامدرنیته را در لوای ترقی‌خواهی به ما عرضه می‌کند.

دیالکتیک ذات و نمود، طبیعت پدرسالاری تولیدکالایی در عصر جهانی‌شدن

در تلاش برای تحلیل روابط جنسیتی پسامدرن تأکید بر دیالکتیک ذات و نمود اهمیت زیادی دارد. این یعنی دگرگونی‌های روابط جنسیتی باید در رابطه با مکانیسم‌ها و ساختارهای تفکیک ارزش فهمیده شود که اصل اساسی همه‌ی برنامه‌های اجتماعی است. اینجا روشن می‌شود که به ویژه پویایی بازار و گسترش نیروهای تولید که هر کدام بر تفکیک ارزش تکیه دارند، پیش‌شرط‌های خودشان را آنقدر تضعیف می‌کنند که پیشرفت زنان را فارغ از نقش سنتی‌شان تشویق هم می‌کنند. از دهه‌ی ۱۹۵۰ شمار فزاینده‌ای از زنان جذب کار مجرد و فرایند انباشت شدند که با فرایندهای منطقی کردن زندگی خانگی همراه بود که گزینه‌های کنترل بارداری و دسترسی برابر به آموزش را افزایش داد.^{۱۷} در نتیجه، جامعه‌پذیری مضاعف زنان نیز دستخوش تغییر شد و اکنون در سطح بالاتری در سلسله‌مراتب اجتماعی قرار دارد و به همین ترتیب سطوح بالاتری از خودارزش‌افزایی برای زنان ایجاد می‌کند. اگرچه درصد زیادی از زنان جذب جامعه‌ی رسمی شده‌اند اما هنوز مسئولیت بچه‌ها و زندگی خانه را به عهده دارند. آنها باید سخت‌تر از مردان بکوشند تا در سلسله‌مراتب حرفه‌ای رشد کنند و دستمزدشان نیز از متوسط دستمزد مردان پایین‌تر است. بنابراین ساختار تفکیک ارزش تغییر کرده است اما هنوز در اصل همان ساختار است. در این زمینه، شاید تعجب آور نباشد که پیشنهاد شود بازگشت به یک مدل تک‌جنسیتی را البته با همان محتوای آشنا امتحان کنیم: زنان مرد هستند، فقط تفاوت دارند. با این حال از آنجا که این مدل تحت تأثیر فرایند مدرن و در عین حال کلاسیک تفکیک ارزش قرار گرفته است، خود را به گونه‌ای متفاوت‌تر از دوران پیشامدرن پدیدار می‌کند.^{۱۸}

روابط جنسیتی بورژوازی سنتی دیگر برای کاپیتالیسم پر قدرت امروز مناسب نیست و تصلب آن به انعطاف‌پذیری نیاز دارد. البته طیفی از همسانی‌های اجباری انعطاف‌پذیر ظهور می‌کنند، اما همچنان به مثابه تمایز جنسیتی بازنمایی می‌شوند.^{۱۹} تصویر دیرین زن منسوخ شده است و تصویر غالب مربوط به زنی است که به گونه‌ای مضاعف جامعه‌پذیر شده است. علاوه بر این، تحلیل‌های اخیر در مورد جهانی‌سازی و روابط

جنسیتی نشان می‌دهد که پس از دوره‌ای که به نظر می‌رسید سرانجام زنان می‌توانند از آزادی‌های درون‌ماندگار سیستم برخوردار شوند، همچنان شاهد وحشی‌گری روزافزون پدرسالاری هستیم. البته در این مورد هم ما باید گستره‌ی تمایزهای اجتماعی و فرهنگی را مطابق با گستره مناطق جهان در نظر بگیریم. به همین ترتیب حتی زمانی که فاتحان به محو شدن در مفاکی تهدید می‌کنند که با از بین رفتن طبقه‌ی متوسط ایجاد می‌شود باید به موقعیت و جایگاه متفاوت زنان در شرایطی که هنوز منطق فاتحان و پیروزمندان غلبه دارد، توجه کرد.^{۲۰} مثلاً از آنجا که زنان متمول می‌توانند از عهده پرداخت دستمزد ناچیز خدمات کارگران مهاجر زن بر بیایند ما شاهد بازتوزیع مراقبت شخصی و پرستاری در سطح زندگی زنان هستیم.

برای بسیاری از مردم خشونت پدرسالاری یعنی می‌توان شرایطی شبیه گتوی سیاه در آمریکا یا محله‌های فقیرنشین کشورهای جهان سوم انتظار داشت: زنان مانند مردان مسئولیت پول و زنده ماندن را به عهده دارند و به‌طور فزاینده‌ای جذب بازار کار خواهند شد بدون این‌که فرصتی برای امنیت برقرار کردن در زندگی‌شان داشته باشند. بچه را با کمک خویشان و نزدیکان بزرگ می‌کنند (مثال دیگری از بازتوزیع مراقبت و بخش‌های مربوط به کار) در حالی که مردان می‌آیند و می‌روند، از شغلی به شغل دیگر، از زنی به زن دیگر که ممکن است در دوره‌ای مجبور به حمایت از آنها باشند. مرد به خاطر افزایش عدم اطمینان روابط کاری و از بین رفتن ساختارهای سنتی خانواده، دیگر موقعیت تأمین‌کننده ندارد.^{۲۱} افزایش فردیت‌بخشی و تمیزه شدن روابط اجتماعی در عرصه‌ی شکل زندگی ناایمن به پیش می‌رود و حتی در دوران بحران‌های بزرگ اقتصادی بدون اینکه اساساً سلسله‌مراتب جنسیتی را از بین ببرد با فقدان گسترده‌ی دولت رفاه اجتماعی و به تبع آن با گسترش میزان مدیریت بحران ادامه خواهد یافت. در نتیجه تفکیک ارزش به‌مثابه اصل صوری اجتماعی صرفاً خودش را از محدوده‌های ثابت و نهادی مدرنیته (به‌ویژه کار و خانواده) حذف می‌کند. بنابراین پدرسالاری مبتنی بر تولید کالایی سببیت فزاینده را تجربه می‌کند بدون آن که روابط بین ارزش (یا کار مجرد) و عناصر منفک از بازتولید را پشت سر بگذارد. اینجا باید توجه کرد که در حال حاضر با افزایش خشونت‌های مردانه مواجه هستیم، از خشونت خانگی

گرفته تا بمب‌گذاری انتحاری. در مورد اخیر، باید بیشتر توجه داشته باشیم که فقط اسلام بنیادگرا نیست که تلاش می‌کند روابط جنسیتی پدرسالار مذهبی «درست» را بازسازی کند. در واقع، این الگوی تمدن پدرسالار غربی است که باید کانون انتقاد ما باشد. ما همزمان با نوعی گذار در سطح روان‌شناختی نیز روبرو هستیم. در پسامدرنیته، یک «دستورالعمل تأثیر جنسیتی» پدیدار می‌شود که با دستورالعمل تأثیر سنتی مردانه مطابقت دارد.^{۲۲} ضمن اینکه ساختارهای عاطفی قدیمی نیز همچنان نقش مهمی ایفا می‌کنند، زیرا اطمینان می‌دهند، حتی در روابط تک‌جنسیتی پسامدرن، زنان همچنان مسئولیت‌های تفکیک شده را بر عهده می‌گیرند. این مسئله افزایش مادرانی را در پی دارد که با داشتن چندین فرزند هنوز هم پزشک بودن، دانشمندبودن، سیاستمدار بودنشان و... را مدیریت می‌کنند. این وضعیت ممکن است در چارچوب بازگشت به نقش‌ها و آرمان‌های سنتی‌زن، به ویژه در مواقع بحران‌های بزرگ و بی‌ثباتی رخ دهد. در حالی که سرمایه‌داری هویت‌های انعطاف‌پذیر خاص جنسیتی را اقتضا می‌کند، نمی‌توان فرض کرد که مدل‌های جنسیتی پسامدرن متناظر، مانند مدل زنی که به طور مضاعف جامعه‌پذیر شده است، برای همیشه قادر به تثبیت بازتولید در متن سرمایه‌داری بحران‌زده امروز هستند. گذشته از همه‌ی این‌ها مرحله‌ی فعلی سرمایه‌داری با فروپاشی مدرنیزاسیون و وارونگی عقل‌گرایی متمایز می‌شود.^{۲۳} جامعه‌پذیری مضاعف زنان باید با این ملاحظه (به‌ظاهر متناقض) در خدمت نقش مهم و کاربردی پدرسالاری مبتنی بر تولید کالایی در نظر گرفته شود حتی اگر به تدریج در حال متلاشی شدن باشد. سازمان‌ها نشان می‌دهند که مدیریت بحران مثلاً در کشورهای جهان سوم به‌وسیله‌ی زنان رهبری می‌شود (در حالی که می‌توان در مورد بازتولید هم نقش فزاینده‌ای برای آنها در نظر گرفت). نمونه‌ی توسعه‌ی این مسئله در غرب فرانک شیرماخر (روزنامه نگار محافظه کار و سردبیر روزنامه فرانکفورتر) است. او در کتابش با نام *اقلیت*، «سقوط و تولد دوباره ما» را توصیف می‌کند و آنجا که می‌خواهد بر نقش زنان در مدیریت بحران تأکید کند، معتقد است زنان مانند زنانی که پس از جنگ جهانی دوم آثار مخرب جنگ را از شهرها پاک کردند، به مثابه پاک‌کنندگان جامعه می‌توانند کار کرد مهمی داشته باشند.^{۲۴} او برای توجیه این ادعاها سلسله مباحث بیولوژیکی و انسان‌شناسانه را مطرح

می‌کند تا فروپاشی گسترده‌ی روابط اجتماعی و جنسیتی را توجیه کند و راه‌حلهایی ارائه بدهد که مسئولیت آنها نیز بر دوش زنان سنگینی می‌کند. برای پرهیز از چنین شبه‌راه‌حلهایی، چنان‌که نظریه‌ی تفکیک ارزش تأکید می‌کند، لازم است بحران‌های اجتماعی فعلی را در رابطه با زمینه‌های اجتماعی و تاریخی آنها تحلیل کنیم. بر این اساس همچنین می‌توان پرسید که کدام معیارهای نظری و عملی مهم را باید از پیچیدگی‌های اجتماعی‌شدن تفکیک ارزشی جدا کرد که امروزه بطور فزاینده‌ای انسان و طبیعت را به ابتدایی‌ترین سطوح هستی تقلیل می‌دهند و دیگر نمی‌توانند با برنامه‌های اصلاحات چپ یا کینزی حل و فصل شوند.^{۲۵} بنابراین آنچه در اینجا لازم است، چرخشی جدید به سمت نقد اقتصاد سیاسی است. با این حال، چنین نقدی دیگر نمی‌تواند به شکل سنتی آن که متمرکز بر روش‌شناسی فراگیر پدرسالارانه و هستی‌شناختی کار است، انجام شود، بلکه باید شامل چرخشی به سوی یک نظریه‌ی تفکیک ارزش بنیادی و پیامدهای معرفتی آن باشد.

نتیجه‌گیری

آنچه تلاش کرده‌ام در این مقاله به صورت کلی نشان بدهم لزوم اندیشیدن به اقتصاد و فرهنگ در هویت متناقض و ناهمگون آنها از منظر تفکیک ارزش به منزله یک اصل بنیادین اجتماعی است. به این ترتیب تفکیک ارزش نیز نه به‌مثابه یک ساختار ثابت بلکه باید به مثابه یک فرایند تاریخی پویا درک شود. این رویکرد وسوسه‌ی همسان‌سازی انتقادی را که امر خاص را در امر عام می‌گنجاند، نمی‌پذیرد. در عوض تنش بین مفهوم و تمایز را مطرح می‌کند (بدون آن که مفهوم را در امر غیر متمایز و بی‌نهایت منحل سازد) و به این ترتیب می‌تواند با فرایندهای جاری همگن‌سازی و تمایزبخشی به روش‌هایی مواجه شود که قادر به مطرح ساختن منازعات مرتبط، از جمله خشونت مردان، نیز باشد. یادآوری این نکته مهم است که نظریه‌ی تفکیک ارزش، تا جایی که یک اصل اساسی اجتماعی را برمی‌سازد (و بنابراین صرفاً مربوط به روابط جنسیتی به معنای محدود نیست)، باید گاهی خود را رد کند، تا آنجا که در کنار تبعیض جنسیتی، فضای برابری به تحلیل‌های مربوط به نژادپرستی، یهودستیزی، و

نابرابری‌های اقتصادی اختصاص دهد و از هرگونه ادعای جهان‌شمولی پرهیز کند. نظریه‌ی تفکیک ارزش در وهله‌ی نخست فقط با نسبی کردن جایگاه و کارکرد خود به این روش، می‌تواند وجود داشته باشد.

پیوند با متن انگلیسی:

<https://mediationsjournal.org/articles/patriarchy-and-commodity-society>

¹ . منظور تئوری‌هایی است که بر تمایزها و تفاوت‌های هویتی در میان انسان‌ها و در روابط اجتماعی تأکید دارند.

² . Deconstruction

³ . نگاه کنید به Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorie und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats* (Unkel: Horlemann, 2000) 61 and following, 107 and following, 184 and following, and Scholz, "Die Theorie der geschlechtlichen Abspaltung und die Kritische Theorie Adornos," *Der Alptraum der Freiheit. Perspektiven radikaler Gesellschaftskritik*, edited by Robert Kurz, Roswitha Scholz, and Jörg Ulrich (Blaubeuren: Verlag Ulmer Manuskripte, 2005)

⁴ . Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung* (Leipzig: Reclam, 1994); Kurz, *Schwarzbuch Kapitalismus: ein Abgesang auf die Marktwirtschaft* (Frankfurt am Main: Eichborn Verlag, 1999); Moishe Postone, "Anti-Semitism and National Socialism," *Germans and Jews Since the Holocaust*, edited by Anson Rabinbach and John David Zipes (New York: Holmes and Meier, 1986); Postone, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

⁵ . نگاه کنید به Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume I, trans. Ben Fowkes (New York: Penguin, 1976), Chapter 4: "The General Formula for Capital," especially 255

⁶ . Frigga Haug, *Frauen-Politiken* (Berlin: Argument, 1996) 229 and following

7. *ibid.*

8. Eva Herman, *Das Eva-Prinzip* (München: Pendo, 2006)

9. Regine Gildmeister and Angelika Wetterer, "Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zwei-Geschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung," *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie* (Freiburg: Kore, 1992) 214 and following

10. Haug, *Frauen-Politiken* 127 and following.

۱۱. از آن‌جا که تمرکز این پژوهش بر روابط جنسیتی مدرن است، قادر نیستم در اینجا درباره اشکال تفاوت‌های اجتماعی با جزئیات صحبت کنم. برای تحلیل اساسی‌تر نگاه کنید به:

Scholz, *Differenzen der Krise — Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von "Rasse", Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung* (Unkel: Horlemann 2005)

12. polarization of gendered characteristics

13. Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press, 1990) 25 and following

14. Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press, 1990) 25 and following

۱۵. نظریه‌ی کوئیر مجموعه‌ای از عقاید بر پایه این امر است که هویت‌های جنسیتی ثابت نیستند و نمی‌توانند مشخص‌کننده خصوصیات انسان باشند. طبق این نظریه، به‌طور کلی گروهی تحت عنوان «زنان»، «همجنسگرایان» و غیره، وجود ندارد، چرا که هر هویتی متشکل از عناصر مختلف است و پیشفرض این که بتوان انسان‌ها را بر پایه‌ی یک هویت مشترک طبقه‌بندی کرد درست نیست. این رویکرد پیشنهاد می‌کند که انسان‌ها مفاهیم مربوط به هویت‌های ثابت را به گونه‌های مختلف و مبتکرانه زیر سؤال ببرند. این نظریه تا حدودی زیادی بر پایه اثر جودیت باتلر با عنوان «آشفتنی جنسیتی» و آثار میشل فوکو است.

16. Judith Butler, *Gender Trouble* (London: Routledge, 1991) 208

17. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Wages einem andere Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986) 174 and following.

18. Kornelia Hauser, "Die Kulturisierung der Politik. 'Anti-Political-Correctness' als Deutungskämpfe gegen den Feminismus," *Bundeszentrale für politische Bildung: Aus Politik und Zeitgeschichte* (Bonn: Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, 1996) 21

19. Compare Irmgard Schultz, *Der erregende Mythos vom Geld. Die neue Verbindung von Zeit, Geld und Geschlecht im Ökologiezeitalter* (Frankfurt

am Main: Campus Verlag, 1994) 198 and following, and Christa Wichterich, *Die globalisierte Frau. Berichte aus der Zukunft der Ungleichheit* (Reinbek: Rowohlt, 1998)

²⁰ . Compare Kurz, “Der letzte Stadium der Mittelklasse. Vom klassischen Kleinburgertum zum universellen Humankapital,” *Der Alptraum der Freiheit, Perspektiven radikaler Gesellschaftskritik*, see 133n1

²¹ . Compare Schultz, *Mythos* 198 and following

²² . Compare Hauser, “Kulturisierung” 21

²³ . برای جزئیات بیشتر درباره مراحل کنونی کاپیتالیسم و فاصله گرفتنش از فرم‌های کلاسیک مدرنیته و خاستگاه‌های اصطلاح فروپاشی مدرنیزاسیون نگاه کنید به

see Kurz, *Kollaps*

²⁴ . زنانی که به آواربرداری بعد از جنگ جهانی دوم کمک کردند که به شکل تحت‌اللفظی

به rubble-women مصطلح است. نگاه کنید به

Christina Thürmer-Rohr, “Feminisierung der Gesellschaft. Weiblichkeit als Putz- und Entseuchungsmittel,” *Vagabundinnen. Feministische Essays*, edited by Christina Thürmer-Rohr (Berlin: Orlanda Frauenverlag, 1987

²⁵ . see Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), and Scholz, *Differenzen* 247 and following

از پژوهش کارگری تا پژوهش فمینیستی: پیدایش کار بازتولیدی

آلیزا دلره



ترجمه‌ی ساسان صدقی نیا



اعتصاب بزرگ فمینیستی، ۸ مارس ۲۰۱۸، اسپانیا

در سال‌های اخیر جنبش فمینیستی در سطح جهان به شدت گسترش یافته و مبارزاتی را به راه انداخته که همچنان بی‌وقفه ادامه دارد. این مبارزات به شکل‌های گوناگون در مناطق مختلف، علیه قوانین مردسالارانه، برای آزادی‌های بیشتر، پایان دادن به استثمار بدن زنان و با شرکت گسترده در تظاهرات جهانی در جریان است. شعارهای جنبش «حتی یک نفر هم زیاد است» [NUDM] مانند «من هم» [Metoo] و «ما باهم» [Wetogether]، به زنان سراسر جهان این فرصت را داد که روابط نابرابر قدرت بین زن و مرد و خشونت و بی‌رحمی حاکم بر این روابط را برملا سازند و نوری بر زوایای تاریک روابط فردی و اجتماعی بتابانند که پیش از این در سکوت و تسلیم در برابر باج‌خواهی‌های فرهنگی پنهان مانده بود.

عبور از دیدگاه غیرانتقادی و اساساً «ذات‌گرایانه»ی «خواهری جهان‌شمول» زنان صرفاً به دلیل زن‌بودن‌شان و ظهور دیدگاه‌های مخالف در موضوعاتی چون تراجنسیتی، کوئیر، تن‌فروشی، پورنوگرافی و رحم اجاره‌ای (که این‌جا تنها به چند مورد اشاره می‌شود)، موجب ایجاد تکتی‌سازی سازنده و غنی‌کننده در جنبش [زنان] شده است. اما مهم‌ترین نمونه، اعلام دو روز اعتصاب سراسری و جهانی کار تولیدی و کار بازتولیدی توسط جنبش «حتی یک نفر هم زیاد است» در ۸ مارس ۲۰۱۷ و ۲۰۱۸، در اعتراض به انقیاد خشونت‌آمیز زنان در نظام نولیبرال امروزی است. ادغام دو بخش از «شکل کار» که در تحلیل‌های رایج از هم جدا در نظر گرفته می‌شدند، اقدامی مهم بود که نشان داد ظهور سوژه‌های جدید، ساختار متفاوتی از مبارزات و عرصه‌ی پیچیده‌تری را نسبت به مبارزات کارخانه‌ای ایجاد می‌کند؛ عرصه‌ای که شامل قراردادهای ناپایدار، کار نامرئی، کار پاره‌وقت، کار غیررسمی، کار بدون دستمزد، کارگران مهاجر و خروج کار بازتولیدی از انزوا برای تبدیل جنبش «من هم» به «ما باهم» می‌شود.^۱

اعتصاب جهانی فمینیستی

زنان با اراده‌ای مصمم توانستند خود را بازتعریف و اعتصابی جهانی را سازمان‌دهی کنند. حضور پرشور و یکپارچه در خیابان‌های سراسر جهان، با شعارهایی واحد، در دنیایی که هر روز بیش از پیش بستن مرزها را به شکلی سخت‌گیرانه تحمیل می‌کند،

نشان داد که عزم راسخ زنان فراتر از مرزهاست. در برابر این ایراد که اعتصاب ابزاری کارآمد نیست یا صرفاً جنبه‌ی نمادین دارد و با رویکردهای فمینیستی همخوانی ندارد، با یادآوری اعتصاب سال ۱۹۷۵ در ایسلند پاسخ داده شد.^۲ اما به راحتی می‌توان گفت چه در حال حاضر و چه در گذشته، به‌ویژه در زمان بحران‌ها و عدم اطمینان اقتصادی، کاهش نرخ زادوولد استفاده از «اعتصاب مادرانگی» است که زنان برای رد شرایط نامساعد داشتن چشم‌انداز یک زندگی شایسته، از آن استفاده می‌کنند.

هدف اعتصاب فمینیستی، دگرگونی ریشه‌ای جامعه بود: مبارزه با خشونت اقتصادی، علیه بی‌ثباتی و تبعیض‌ها، برای براندازی سلسله‌مراتب جنسی، هنجارهای جنسیتی، نقش‌های اجتماعی تحمیل‌شده و روابط قدرتی که آزار و خشونت ایجاد می‌کنند. مهم‌ترین مطالبات عبارت بودند از: حق داشتن درآمد پایه، تعیین حداقل دستمزد سراسری در اروپا، برقراری نظام رفاه اجتماعی تضمین‌شده و قابل دسترس برای همگان، خودمختاری و آزادی انتخاب در مورد بدن و زندگی و مقابله با خشونت ناشی از نژادپرستی ساختاری و سیاست مرزها. اما اعتصاب، به‌ویژه در شرایط کنونی، همواره چالشی بسیار بزرگ بوده است، زیرا افراد با تهدیدهایی مانند از دست دادن شغل موقت، مجوز اقامت و یا قرار گرفتن در موقعیت کارهای غیررسمی و پنهان مواجه هستند. مشکلاتی که وقتی کنش سیاسی با مسائل جنسی و تأثیر قدرت و ثروت بر زندگی افراد درهم می‌آمیزد، نمایان می‌شوند، به‌علاوه عدم توازن نیروهای موجود نیز مزید بر علت است. همچنین، خشونت نمادین و خشونت روزمره و واقعی، سوژه‌های مختلفی را تحت تأثیر قرار می‌دهند که باید به آنها توجه کرد.

بنابراین اعلام اعتصاب مشکلات مختلفی را آشکار کرد اما به‌طور خاص، انعطاف‌ناپذیری نیازهای مربوط به بازتولید و ضرورت تبیین روشن ارتباط متقابل زندگی و کار، زندگی و استثمار را آشکار ساخت و کار بازتولیدی و ویژگی‌های پیچیده‌ی آن را در مرکز تحلیل‌ها قرار داد. جنبش فمینیستی با مبارزات خود، لایه‌ی پنهان استثمار و استخراج ارزش اضافی از زندگی را برملا کرده است. اما این لایه‌ی تاریک، به‌خصوص در شرایط کنونی، نه تنها نیازمند روشنگری است بلکه باید به تمام ابعاد از جمله تناقضات درونی‌اش، پرداخته شود و مورد شناخت و تحلیل دقیق قرار گیرد.

سؤال اصلی این است: چگونه می‌توان از کاری که از سرِ عشق (و عاطفه) انجام می‌شود، دست کشید؟ چگونه می‌توان اعتصاب کرد وقتی کسانی که این کار برایشان انجام می‌شود، عزیزان ما هستند و نیازهایشان اساسی و حیاتی است؟ مهم است که عناصر تشکیل‌دهنده‌ی کار بازتولیدی را بشناسیم و رابطه‌ی آن‌را با بازار و استثمار بررسی کنیم؛ آن‌هم در بسترهای فرهنگی‌ای که این عناصر در گرداب مسئولیت‌های فردی و در جستجوی خوشبختی براساس پذیرش نقش‌های از پیش تعریف‌شده، محو می‌شوند. پژوهش^۱ یک روش سیاسی برای شناخت است که پیش‌تر نیز برای سازمان‌دهی مبارزات کارگری استفاده شده است.

پژوهش و کار بازتولیدی

زمانی که مارکس در سال ۱۸۶۶ به نمایندگان شورای مرکزی موقت انجمن بین‌المللی کارگران «پژوهش آماری پیرامون وضعیت طبقات کارگر»^۳ را پیشنهاد کرد، هدفش ایجاد دانشی ژرف درباره‌ی سازوکار استثمار طبقاتی، هم‌سطح شدن با دانش کارفرمایان و کشف عناصر بنیادی مناسبات تولید سرمایه‌داری بود که غالباً اموری بدیهی و مسلم تلقی می‌شدند. هدف سیاسی، ارتقای هرچه سریع‌تر آگاهی کارگران - و همچنین کادرهای حزبی - در این خصوص بود که نه صرفاً از طریق خود تحقیق، بلکه به لطف ساختار از پیش موجود «انترناسیونال اول» در سال ۱۸۶۶ و متعاقباً «حزب کارگر فرانسه» به دست می‌آمد. در این پژوهش تقریباً هیچ اشاره‌ای به هزینه‌ی (یا زمان) تولید خانگی^۴ کالاها وجود نداشت و فقط قیمت آن‌ها در بازار درخواست شده بود. با این حال، کاملاً واضح بود که برای سرمایه، هزینه‌ی امرار معاش باید به حداقل ممکن برسد؛ از این‌رو کاهش هزینه‌ی کار بازتولیدی (یعنی استفاده و تبدیل این کالاها) به صفر با سپردنش به «کار از سرِ عشق» - کاری که بر عهده‌ی زنان، اعم از همسر، مادر یا دختر بود - شیوه‌ای مؤثر برای سرکوب دستمزدها و تسهیل فرایند انباشت به شمار می‌رفت.

احیای سنت پژوهش کارگری که در ایتالیا و توسط نشریه‌ی «دفترهای سرخ» در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰، نظریه‌پردازی و عملیاتی شد، تلفیقی از تحلیل ویژگی‌های بنیادی

«نئوکاپیتالیسم» - یا همان سرمایه‌داری فوردیستی - و ارائه‌ی یک رویکرد سیاسی با محوریت آنتاگونیسم آشتی‌ناپذیر کارگران صنایع بزرگ بود. اما در طول دهه‌ی ۱۹۷۰، پژوهش مبارزاتی خارج از مکان‌های تولید انجام می‌شد (به ویژه عمل «هم‌پژوهشی» که توسط رومانو آلکواتی نظریه‌پردازی شده بود)⁴ و تمایل داشت وحدت دانش و تقابلی عملی را که روش تحلیلی و سیاسی جنبش کارگرگرای ایتالیا بر آن بنا شده بود، از بین ببرد. از سوی دیگر، کنش سیاسی گروه‌ها و جنبش‌ها (به ویژه جنبش فمینیستی)، با سیاسی‌سازی زندگی روزمره و تمرکز بر بدن در عرصه‌ی مبارزه، کانون منازعه را به سپهر گردش سوق می‌دهد که نظریه‌اش دقیقاً توسط ماریو ترونٹی و آنتونیو نگری با تفکیک میان نیروی کار (موضوع مارکسیسم به مثابه علم) و طبقه‌ی کارگر (سوژه‌ی مارکسیسم به مثابه انقلاب) ارائه شده است.

در دهه‌ی ۱۹۷۰ با گذر از جنبش کارگرگرای مبارز (اوپرایسم) به گروه‌های فمینیستی در ایتالیا، در میان فمینیست‌های رادیکال با گرایش مارکسیستی، تحلیلی در رابطه با ساختار روز کاری و بُعد خودمختاری در زندگی کلی زنان پدیدار می‌شود. فمینیسم مارکسیستی با تکیه بر تعریف مارکسی از نیروی کار: «کالای ویژه‌ای که صرفاً در جسم و خون انسان جای دارد»⁵ فعالیت رایگان بازتولید افراد و گونه‌ی بشر را که از لحاظ تاریخی به زنان نسبت داده شده (نقش‌های زنانه)⁶ «کار» تعریف می‌کند. نقطه‌ی آغاز، نه ایدئولوژیک، بلکه برگرفته از تجربه‌ی عملی کارگری، در مبارزات مرتبط با نیازهای ملموس و فوری رهایی، شکل می‌گیرد. این انتقال از مبارزات کارخانه در مطالبه‌ی بهداشت، افزایش دستمزدهای برابر برای همگان، حمل‌ونقل رایگان، مطالبه‌ی خدمات اجتماعی و بازتعریفی از رفاه مبتنی بر شناسایی مسائل مادی، عینی و بی‌واسطه‌ی تشکیل‌دهنده‌ی کار بازتولید نیروی کار تبلور می‌یابد.⁷ نظریه‌پردازان فمینیست با معرفی خانواده به عنوان بخشی پنهان از اقتصاد، نشان دادند که حوزه‌های کار و خانواده، نه مستقل از یکدیگر، بلکه به شکل یک پیوستار عمل می‌کنند.⁸ بنابراین، کار خانگی خصوصی بدون مزد، فعالیت ضروری برای جامعه، مولد و قادر به ایجاد ارزش اضافی غیرمستقیم برای سرمایه تعریف می‌شود، حتی اگر ظاهراً فقط ارزش مصرفی تولید کند.

مطالبه‌ی «دستمزد برای کار خانگی» از این خاستگاه نشأت می‌گیرد که کار خانگی به‌عنوان یک فعالیت تولیدی دیده شود و در عین حال، تأکید شود که این کار، چیزی مرتبط با «طبیعت زنانه» یا نقش‌های از پیش تعیین‌شده نیست بلکه صرفاً به «کار» مربوط است. بدین‌سان، تصریح می‌شود که تولید کالاها و بازتولید انسان‌ها به دو قلمروی درهم‌تنیده تعلق دارند و به‌ویژه در دوران کنونی که تولید سرمایه‌داری، عرصه‌ی زندگی و ازاین‌رو، بازتولید را هم به تصرف خود درآورده است، تعیین مرزی مشخص میان این دو بخش ناممکن است. در این سازوکار، سرمایه، فعالیت‌های انسانی را به‌منظور بازتولید خود، سلسله‌مراتبی کرده و سازمان می‌دهد و این پیوند را در دو جهت گسترش می‌دهد: جهت اول که واضح‌تر است، همان تولید مستقیم ارزش است؛ جهت دوم، ورود ویژگی‌های مراقبتی به‌عنوان مولد ارزش، به حوزه‌ی کار مزدی در تولید کالاها و خدمات است.

اما ابعاد واقعی کار بازتولیدی به دلیل اجتماعی شدن بخشی از آن و افزایش انتظارات در مورد کیفیت بازتولید افراد، به‌طور فزاینده‌ای پیچیده شده و چندان روشن نیست. از این‌رو روش نظری و مارکسی پژوهش، ضروری می‌شود تا دریا بیم چگونه و در چه بستری، سوژه‌ها می‌توانند از طریق مبارزات، میل به دگرگونی را بروز دهند.

روش پژوهش فمینیستی در مورد کار بازتولیدی: از خود آغاز کردن، کار ابتدایی، کار بازتولید، کار مراقبتی

روش پژوهش فمینیستی در مورد این نوع «کار» از همان ابتدا بر «از خود آغاز کردن» استوار بوده است؛ بدون این‌که میراث دانش زنان در مورد بازتولید و مراقبت به دیگران تفویض شود و نیز بدون آن‌که این دانش در پس ابهاماتی مانند «نقش‌های طبیعی»، خانواده، «حریم خصوصی»، عشق و خوشبختی خانگی پنهان گردد.

از خود آغاز کردن در رابطه با کار بازتولید افراد، به ما امکان می‌دهد تا شیوه‌ی تعریف نیازها و بر این اساس، موقعیت کسانی که کمک ارائه می‌دهند و کسانی که آن‌را دریافت می‌کنند، روشن شود. مسئولیت افرادی که وظیفه‌ی بازتولید به آن‌ها محول شده در رابطه با حفظ یا برون‌سپاری این وظیفه از خانواده به بخش خصوصی و انتقال

(با دستمزد یا بدون دستمزد) به بازار آشکار می‌شود. پژوهش فمینیستی برخلاف پژوهش کارگری مارکس، در درون ساختارهای سازمانی (سندیکایی یا سیاسی) قرار نمی‌گیرد بلکه بیشتر نتیجه‌ی تولید سوژگی مبارزات فمینیستی در جهان و به رسمیت شناختن بین‌المللی وزن کار بازتولیدی و خشونت‌ی است که با آن تحمیل می‌شود. یک بررسی اولیه به ما امکان می‌دهد تا کار بازتولیدی را بر اساس توصیف ویژگی‌های کار، افرادی که آن را انجام می‌دهند، ذی‌نفعان و امکان توسل به بازار و خارج کردنش از حیطه‌ی مسئولیتی رایگان، به مراحل مختلف تقسیم کنیم. ساده‌ترین مرحله‌ی کار بازتولید،⁹ که اغلب به‌عنوان یک تعریف کلی مورد استفاده قرار می‌گیرد، کار خانگی است، چیزی که اقتصاددانان آن را «کار ابتدایی»¹⁰ می‌نامند یعنی اعمالی که برای زنده ماندن ضروری هستند: نظافت، شستشو، آشپزی، خرید کردن و غیره. کار ابتدایی، ساده‌ترین، اجتماعی‌ترین و قابل انتقال‌ترین کار است که به طور سنتی به زنان نسبت داده می‌شود و هرگز منحصرأ رایگان نبوده یا به‌عنوان نشانه‌ای از عشق مبادله نشده است: در تاریخ متأخر، طبقات مرفه و بورژوازی همواره کار ابتدایی را به خدمتکاران خانگی محول کرده‌اند.

کار بازتولید، کاری است که برای بازتولید گونه (انسان) انجام می‌شود و فقط شامل بچه‌دار شدن نیست، بلکه بزرگ کردن آن‌ها و ایجاد شرایط ضروری برای تداوم زندگی است. این کار (کار بازتولید) با افراد وابسته سروکار دارد. حتی در جنبه‌ی اساسی و تولیدکننده‌ی نسل بشر با فروش تخمک، اجاره‌ی رحم و خرید و فروش قطعات بدن، به‌شدت وارد بازار شده است. کار بازتولید به‌وضوح کار ابتدایی را دربر می‌گیرد اما چیزی فراتر از آن هم است. این کار به یک جهان نامشخص از افراد نمی‌پردازد بلکه به کسانی می‌پردازد که به‌تنهایی از پس آن بر نمی‌آیند، نه فقط به دلیل ناتوانی‌های جسمی یا ذهنی مربوط به سن (کودکان و سالمندان) یا بیماری موقت یا دائمی؛ بلکه همچنین به افرادی که کاملاً قادر به بازتولید هستند اما وقت یا تمایلی به انجام آن ندارند، هم به دلیل سازمان‌دهی کار مزدی و هم به دلیل قراردادهای اجتماعی که نقش‌های خاصی را برای بازتولید افراد به وجود می‌آورند. برای بخشی از این کار می‌توان به بازار، با قراردادهای فردی (مانند پرستاران خانگی) یا به خدمات رفاهی، زمانی که وجود دارند

و ضمانتی ارائه می‌دهند و تا حدی اندک نیز به خدمات داوطلبانه‌ی اجتماعی، متوسل شد.

در سال‌های اخیر، با گسترش بحران منابع مالی دولت‌ها و افزایش گردش جریان‌های مهاجرتی، شاهد جابه‌جایی بخش مزدی کارِ مراقبتی از نظام رفاه دولتی به بازار و نیز به اشکال جامعه‌پذیری جزئی به‌وسیله‌ی ابتکارات فردی و همکاری اجتماعی غیررسمی هستیم.¹¹ این به این دلیل است که بازتولید افراد وابسته به کار بازتولیدی، به دلیل افزایش امید به زندگی، توجه بیشتر به کیفیت زندگی نسل‌های جوان و افزایش حضور زنان در بازار کار مزدی، دارای محدودیت‌های ذاتی اجتناب‌ناپذیر است. امروزه حتی در دوره‌های بحران نیز، بازگرداندن زنان به خانه‌های بسته برای انجام کار رایگان پس از تجربه‌ی استقلال نسبی ناشی از دستمزد، دشوار است.

در عوض کار مراقبتی یا «عاطفی» با رابطه، با تداوم روابط، با محبت و با جنسیت سروکار دارد. در مورد جنسیت، واضح است که بخشی از آن به بازار واگذار می‌شود مانند کارگران جنسی و دستیاران جنسی. به‌طور کلی، کار مراقبتی آن بخش از کار بازتولیدی است که کم‌تر «کار» به نظر می‌رسد، بخشی که نباید «قراردادی» شود. ویژگی‌های خاص این کار امروزه از خلوتِ حریم خصوصی به بازار نیز منتقل شده‌اند و بدون این‌که به کار مزدی تبدیل شوند به بخش جدایی‌ناپذیر آن تبدیل شده و ذیل شکلی از کار، مورد تقاضای بازار است. در واقع در سازمان‌دهی کار مزدی به‌ویژه در خدمات فردی، بیش از پیش این نوع آمادگی‌ها درخواست می‌شود. ویژگی‌هایی که در بخش‌هایی دیده می‌شود که در آن‌ها اشتغالِ زنان غالب است اما در حال گسترش به تمام اشکال کاری نیازمند رابطه است تا جایی که مستلزم پابندی، مشارکت عاطفی، احساسی و همذات‌پنداری با «کالا»، «شرکت»، «محصول» و «نام تجاری/برند» می‌شوند.

نولیبرالیسم: تابعیت مراقبت

ورود شخصی‌ترین حوزه‌ی روابط به بازار، یعنی حوزه‌ی عاطفی، در وهله‌ی نخست با برون‌سپاری طیفی از کارهایی رخ می‌دهد که زمانی از روی عشق انجام می‌شدند و در رأس آن‌ها کار مراقبت از کودکان، سالمندان ناتوان و بیماران قرار دارد. بدین ترتیب، بازتولید به‌عنوان کار شناخته می‌شود، حتی اگر هنوز کاری باشد که از نظر جنسیتی به‌شدت طبقه‌بندی شده است چرا که در بیشتر موارد مربوط به زنانی است که برای انجام «کار» زنان دیگر فراخوانده می‌شوند.

ویژگی‌هایی که به‌طور خاص به کار مراقبتی نسبت داده می‌شوند جابه‌جا شده و محدود به این نوع خاص از کار نیستند، بلکه در اشکال مختلف کار در بازار دیده می‌شوند. در مراقبت از اعضای خانواده یا در بخش‌های دیگر کار مراقبتی، فرض بر این است که افراد مجموعه‌ای از رفتارها، انگیزه‌ها و شایستگی‌های ویژه را از خود نشان دهند. نگرشی که انتظار می‌رود حمایت‌گری، همکاری، توانایی ابراز و درک احساسات و نوع‌دوستی داشته باشد. این فرض وجود دارد که فرد باید محبت و همدلی از خود بروز دهد. اغلب، این صرفاً پاسخی به یک انتظار اجتماعی است.

این ویژگی‌های «زنانه» یا ویژگی‌های مربوط به کار بازتولید، امروزه به‌طور گسترده در بازار مورد تقاضا هستند چرا که جامعه به یک جامعه‌ی خدماتی تبدیل شده است، تولید کالاها کاهش یافته و به‌طور فزاینده‌ای نیازمند مهارت‌هایی است که فراتر از نیروی فیزیکی و صلب اعمال تکراری هستند. درخواست برای تزریق کیفی ویژگی‌های خاص، عوامل عاطفی و اجتماعی‌کننده، انگیزشی و احساسی، پاسخی است به نیاز برای کنترل بر کار و بهره‌وری که در غیر این صورت به‌سختی قابل تحقق است. این‌ها ویژگی‌هایی هستند که نمی‌توان در قرارداد کاری قید کرد (چگونه می‌توان توجه، حساسیت، علاقه را در یک قرارداد گنجانده؟) و مستلزم فردی‌سازی رابطه‌ی کاری هستند.¹² به هر حال فرایند «زنانه‌شدن کار» از همه‌ی کارگران (زن و مرد) این ویژگی‌ها را می‌طلبد و به «اجزای سازنده»ی کار در جامعه‌ای که بر دانش و «ارتباط» استوار است، تبدیل می‌کند.

پژوهش در مورد کار بازتولید ما را به این برداشت اولیه می‌رساند: «همان‌طور که توسط فمینیست‌ها برجسته شده، شرایطی که کار زنان را احاطه کرده، امروزه به شرایط عمومی کار تبدیل شده است.»¹³ از یک سو، بخشی از کار بی‌مزد از حوزه‌ی خصوصی خارج شده و وارد حوزه‌ی کار مزدی می‌شود، از سوی دیگر در شرکت‌ها ویژگی‌های خاص کار بازتولید، مانند ازخودگذشتگی و ظرفیت‌های ارتباطی، مورد تقاضا قرار می‌گیرند. در نولیبرالیسم ویژگی‌های جدید مورد نیاز در مشاغل، از الگوی انعطاف‌پذیری، مراقبتی و مشارکتی کارهای مربوط به بازتولید (اجتماعی) پیروی می‌کنند: گذاری از «کار از سرِ عشق» به عشق به کار، با عبور از مرزهای زمانی، مکانی و رویه‌هایی که کار رایگان را از کار مزدی جدا می‌کردند.¹⁴

اگر روایت رمانتیک ازدواج دگرجنس‌گرایانه برای مدت طولانی به توجیه هم‌کار خانگی رایگان و هم‌روابط نابرابر در نظام مردسالار خدمت کرده است، در شرکت‌های پساפורدیستی، بازآفرینی کورکورانه‌ی همان الگو در جریان است: کارگری که به شیوه‌ی هابزی بدون هیچ پیشینه‌ای مانند قارچی با کلاه روی سرش ظاهر شده¹⁵ و بدون هیچ رابطه‌ی حمایتی، باید با عشق ورزیدن به کارش به شرکت تکیه کند، این شرطی برای حفظ قابلیت استخدام خودش است. عشق، پاداشی نمی‌خواهد بلکه به منطقی بسیار ساده و مستقیم پاسخ می‌دهد: دستور در دسترس بودن برای کار بیشتر و تحت هر شرایطی، با حذف جنبه‌ی سیاسی و فردی کردن تجربه‌ی کاری.

امروز نگرستن از دریچه‌ی تحلیل‌ها و پژوهش‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ درباره‌ی کار بازتولیدی، به فهم دگرگونی‌های کار مزدی و ویژگی‌های مورد نیاز برای انجام آن کمک می‌کند: برای پاسخ به انتظارات عاطفی از کار خود، باید عاشق شرکت بود.¹⁶

چه دستمزدی می‌تواند این شرایط جدید کار را به رسمیت

بشناسد؟ درآمد پایه‌ی بی‌قیدوشرط و اجتماعی‌سازی بازتولید

ویژگی‌های کار بازتولیدی، دقیقاً به این دلیل که با زندگی و بازتولید آن و با تمامیت بدن مرتبط هستند، خصوصیتی دارند که غیرقابل سنجش هستند و بنابراین به‌سختی می‌توانند در بازار به دستمزد تبدیل شوند (ارزش یک لبخند چقدر است؟). دو نکته

قابل توجه است، اول این که روز کاری بدون محدودیت، روز کاری معمول کسانی است که کار بازتولید افراد را انجام می دهند؛ دوم این که این وضعیت ناشی از یک جابه جایی دیگر است، یعنی فرد مورد نیاز باید زندگی خود را با کار یا کار خود را با زندگی یکی بداند، این عملی بنیادی برای وجود داشتن به مثابه یک سوژه است و دقیقاً همان چیزی است که برای زنان در کار بازتولید و مراقبت اتفاق می افتد.

اگر این ها درست باشد، چانه زنی بر سر دستمزد برای عناصری که نمی توان درون قرارداد قید کرد، غیر قابل تصور می شود. این عناصر اغلب نامرئی هستند اما کیفیت های نیروی کار مورد نیاز بازار را تشکیل می دهند: درآمد پایه ی بی قید و شرط به روشی برای به رسمیت شناختن این شکل جدید انجام کار با بازتوزیع ثروت تولید شده برای برآورده کردن نیازهای زندگی، تبدیل می شود. سرمایه داری لیبرالی (پسافوردیسم)، با از بین بردن مرزهای عرصه عمومی و خصوصی و سودآوری از زندگی با اشکال بی سابقه ی سرمایه گذاری بر بدن و زندگی عاطفی و احساسی، جامعه را به این نوع راه حل، با در نظر گرفتن روابط قدرت، مجبور می کند. اما راهکارها نمی تواند صرفاً اقتصادی باشند زیرا این مشکلات ریشه های عمیق تری در روابط سلطه، استثمار و نحوه ی شکل گیری هویت افراد (سوژگی) دارند.

اگر این تأملات روشی برای اندیشیدن به سیاست را در بر بگیرد، آن گاه پژوهش درباره ی بازتولید جنبه ی دیگری را نشان می دهد که آن، اهمیت نیازهای افراد و در نتیجه اهمیت کار بازتولیدی است. این سیاست از نیازها، بدن مندی، رابطه، وابستگی همگان به محیط طبیعی، اجتماعی و شرایط مادی که بازتولید اجتماعی را ممکن می سازد و با شناخت آسیب پذیری مشترک، آغاز می شود. در قطعه ی مربوط به ماشین ها در «گروندریسه¹⁷»، «مارکس جایگزینی کار تولیدی با ماشین ها را در آینده پیش بینی می کند اما با توجه به تمام آنچه در مورد ویژگی های این کار گفتیم، واضح است که ماشین ها نمی توانند جایگزین کامل کار بازتولیدی شوند. در واقع کار بازتولیدی نوعی کارِ منحصر به فرد است که به عنوان شرط اساسی ارتباط و پیچیدگی روابط، مستلزم نفی انگاره ی نولیبرالی فردِ خودکار آفرین (و همچنین ایده ی هابزی انسان-قارچ) است. کار بازتولیدی با عطف توجه به صورت بندی اخیر همچنین این واقعیت را

در بر می‌گیرد که اغلب افراد در موقعیتی قرار نمی‌گیرند که خود را به‌عنوان سوژه‌های وابسته شناسایی کنند.

در دیدگاه نائومی کلاین، مراقبت از افراد و چیزها، مفهومی کاملاً رادیکال است.¹⁸ پژوهش در مورد کار بازتولیدی نه‌تنها باعث می‌شود درک بهتری از چگونگی عملکرد سازوکار استثمار سرمایه‌داری داشته باشیم بلکه امکان شناخت دلایل سوژگی‌های جدید را در عرصه‌های مقاومت و دگرگونی فراهم می‌کند و نیز افق تغییر وضعیت موجود را گسترش می‌دهد.

پژوهش کارگری مارکسی مستلزم تماس و شناخت با سوژه‌های تولید برای ساخت یک پروژه‌ی سیاسی و سازمانی بود. گسترش تمرکز از تولید به بازتولید، علاوه بر آشکار کردن تراکم سوژه‌های مختلف در فرایند انباشت، موجب می‌شود تا دانش خود را در مورد چگونگی عملکرد سرمایه‌داری در شرایط کنونی به‌روز کنیم. این پژوهش یک چشم‌انداز جدید جامع‌تر و یک برنامه‌ریزی بدیع ارائه می‌دهد تا راه‌های جدیدی برای زندگی در کنار یکدیگر را تصور کنیم که مبتنی بر ارزش‌های دیگری خارج و علیه زمان‌ها و فضاها کار مزدی است و به ایجاد اشکال جدیدی از همکاری اجتماعی، روابط انسانی و جامعه‌پذیری منجر می‌شود اما در عین حال از خطرات احتمالی مفهوم ایثارگری در مراقبت و همکاری رایگان، آگاه است.

پیوند با متن اصلی:

<https://www.euronmade.info/dallinchiesta-operaia-allinchiesta-femminista-lemergere-del-lavoro-riproduttivo/>

پی‌نوشت‌ها

¹ در واقع، هدف اعلام شده برای ۸ مارس ۲۰۱۸ چنین اعلام شده بود: «روز ۸ مارس، اعتصاب فمینیستی خواهد بود، دست کشیدن از کار تولیدی و بازتولیدی، از نقش‌های جنسیتی و تأمل و بحث درباره‌ی جنسیت‌ها، "ما با هم" فقط یک شعار نخواهد بود».

² اشاره به اعتصاب ۱۹۷۵ ایسلند که به «روز تعطیل زنان» (Women's Day Off) یا «روز مرخصی زنان» نیز شناخته می‌شود. در ۲۴ اکتبر ۱۹۷۵، حدود ۹۰ درصد زنان ایسلندی از کار کردن (چه در بیرون از خانه و چه در کارهای خانگی) دست کشیدند تا اهمیت نقش خود در جامعه و اقتصاد را نشان دهند و به نابرابری جنسیتی و دستمزد نابرابر اعتراض کنند. در مورد مفهوم اعتصاب مادرانگی می‌توان به «اعتصاب شکم‌ها» اثر فرانسوا رونسین به سال ۱۹۸۰ اشاره کرد.

³ پیشنهاد پژوهش آماری در سال ۱۸۶۷ منتشر شد، سپس در سال ۱۸۸۰ برای POF احتمالاً اشاره به Parti Ouvrier Français، حزب کارگر فرانسه] دوباره مورد استفاده قرار گرفت و به ۱۰۰ پرسش تقسیم شد. رجوع کنید به کارل مارکس، «پژوهش کارگری» در بایگانی مارکس-انگلس،

www.marxists.org

⁴ در مورد «هم‌پژوهشی»، «پژوهش مبارزاتی» یا تحقیق به‌وسیله‌ی تماس مستقیم با تجربه‌های عملی و مبارزاتی کارگران به این منابع می‌توان رجوع کرد:

Romano Alquati, *Sulla Fiat e altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1975;

Guido Bianchini, *Sul sindacato e altri scritti*, Edizioni Quaderni del Progetto, Padova 1990;

Antonio Negri, "Logica, teoria dell'inchiesta. La prassi militante come soggetto e come episteme", in *Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003;

Antonio Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operismo* (a cura di Paolo Pozzi e Roberta Tomassini), ombre corte, Verona 2007 (prima edizione 1979)

⁵ K. Marx, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1956, 1, I, pp. 186-189

⁶ گرایشی از فمینیسم مارکسیستی ایتالیایی شامل ماریا روزا دلا کاستا، آنتونلا پیکو، آلیزا دل‌ره و غیره از دهه‌ی ۱۹۷۰، بازتولید انسان‌ها را کار تعریف کرده بود. در اوایل سال ۲۰۱۲، حکمی از قاضی دادگاه کار ونیز، مارگریتا بورتولازو، یک زن خانه‌دار را «کارگر غیروابسته» تعریف کرد و به شوهرش مرخصی والدین برای مراقبت از فرزندان را اعطا کرد چرا که «هر دو زوج کار می‌کنند». شوهر، که پلیس بود، این مجوز را از کارفرمای خود، وزارت کشور، دریافت نکرده بود، از این رو دعوی حقوقی مطرح شد. بنابراین، تعریف کار خانگی به‌عنوان کار و زن خانه‌دار به‌عنوان کارگر، امروزه دارای یک تأییدیه‌ی حقوقی نیز است. ایده‌ای که راه خود را باز کرده است.

⁷ Cfr. Lucia Chisté, Alisa Del Re, Edvige Forti (1978- 1979), *Oltre il lavoro domestico*, Milano, Feltrinelli.

⁸ خانواده مکان اصلی کار بازتولیدی ضروری برای کار تولیدی و به‌عنوان سازوکاری تعریف می‌شود که از طریق آن دستمزدها بین برخی از جایگاه‌های حاشیه‌ای یا حذف‌شده از بازار کار توزیع می‌شوند.

⁹ برای یک تحلیل مقدماتی از آلیزا دلره، با عنوان «پژوهش کارگری و کار بازتولیدی» بنگرید به <https://viewpointmag.com/2013/09/25/workers-inquiry-and-reproductive-labor/>

¹⁰ بنگرید به

Boeri, T., Burda, M.C. and Kramarz, F. (eds.), *Working Hours and Job Sharing in the EU and USA*, Oxford University Press, 2007

¹¹ Cfr. Brunella Casalini, *Il femminismo e le sfide del neoliberalismo. Postfemminismo, sessismo, politiche della cura*, IfPress, 2018. Inoltre possiamo pensare ad esperienze di socializzazione della cura assai diffuse come le “badanti di condominio”, o le “portinerie di quartiere”.

¹² اتحادیه‌های کارفرمایی به‌طور فزاینده‌ای خواستار تغییر از نظام مذاکره‌ی ملی به نظام مذاکره‌ی شرکتی و حتی مذاکره‌ی فردی هستند. این تغییر به کارفرمایان اجازه می‌دهد تا شرایط کار و دستمزدها را متناسب با شرایط خاص هر شرکت و حتی هر کارگر تعیین کنند تا تعیین شرایط کار و دستمزد انعطاف‌پذیری بیشتری داشته باشند.

¹³ Lisa Adkins, Eeva Jokinen “Introduction: Gender, Living and Labour in the Fourth Shift.” *NORA-Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 16 (3), 2008, p. 142.

¹⁴ بنگرید به

Kathi Weeks “Down With Love: Feminist Critique and New Ideologies of Work” in *WQS: Precarious Work*», 45, 3-4, Fall/Winter 2017

¹⁵ توماس هابز در کتاب خود به نام «درباره‌ی شهروند» به سال ۱۶۴۲ برای اولین بار از عبارت معروف «جنگ همه علیه همه» در وضعیت طبیعی استفاده می‌کند. هابز وضعیت طبیعی را وضعیتی متشکل از مردانی (و نه زنان) می‌داند که به شکلی غیرتاریخی و به ناگهان از زمین مانند قارچ روییده و کاملاً خودکفا به بلوغ کامل رسیده‌اند بدون اینکه از پیش ارتباط و تعاملی با یکدیگر داشته باشند.

¹⁶ <https://journals.uniurb.it/index.php/argomenti/article/view/1287>

¹⁷ Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit. pp. 389-411.

¹⁸ جستاری از لوری پنی، نویسنده و روزنامه‌نگار بریتانیایی در مورد دیدگاه نائومی کلاین در مورد مراقبت به‌مثابه عمل انقلابی. بنگرید به

<https://www.internazionale.it/opinione/laurie-penny/2017/07/16/prendersi-cura-naomi-klein>

سوژه‌ی انزوا و تجربه‌ی تنانه‌ی

خشونت جهان در هنر

بازخوانی برخی آثار بدن‌محور هنرمندان تجسمی ایران
در دهه‌های هشتاد و نود خورشیدی

نوید سلاجقه



نوسان - پرفورمانس، ندا رضوی پور (۱۳۹۲)، عکس از اصلا ن ارفع

به نظر می‌رسد در هنرهای تجسمی ایران طی برهه‌ای کم‌وبیش کوتاه، از اوایل دهه‌ی هشتاد تا اواسط دهه‌ی نود، جریانی نه چندان منسجم پدید آمد که با به‌کار بستن بدن به عنوان رسانه‌ی هنری و وارد کردنش به فضای گالری، به سطح جدیدی از بیان خشم در کنش هنرمند رسید و توانست حرکتی را در دو سو طی کند: یک سوی این حرکت فرا رفتن از بازنمایی در تصویر به میانجی هنر پرفورمانس و تولید فضازمانی متفاوت بود که با کنش خشونت‌ورزانه مشاهده‌گران را به نوعی تعامل جدید با اثر فرامی‌خواند؛ سوی دیگر این حرکت تسری خشم به تن هنرمند بود که این بار می‌خواست خشونتی را که پیش‌تر تنها بازنمایانه بود بر جسمانیت خود بار کند، و در آن رنگ‌وبوم یا هر کارماده‌ی تجسمی جای خود را به بدن هنرمند داده بودند و مشاهده‌گران اثر به شاهدان تجربه‌ای تبدیل می‌شدند که رفتار بدن محرک آن بود. البته در هر دوی این سویه‌ها یعنی **کنش به مثابه اثر** و دیگری **بدن به جای تصویر** همواره با حد و مرزی سروکار داشتیم که خشونت را در سطحی از انفعال نگه می‌داشت و با خشونت بیرون از هنر که منشأ سیاسی اجتماعی آن بود الزاماً رابطه‌ی علی برقرار نمی‌کرد. با وجود این، می‌خواهم در این نوشته نشان دهم چگونه این سویه‌های جدید امکان دادند تا فعالیت هنری نسبتی متفاوت از قبل با امر سیاسی بیابد و بدن محور شدن آثار برخی هنرمندان تجسمی سطح دیگری از حس‌پذیری امر سیاسی را پدیدار کند.

در این نوشته سعی می‌کنم نشان دهم «خشونت جهان» که در عنوان آمده است به چه اشکالی در ذهنیت هنرمندان این جریان و تجربه‌ی هنری آنها راه پیدا کرده، و چگونه همچون نگاهی خیره از دل امر واقع توانسته است آنها را متأثر سازد و راهبردها و ژست‌های هنری خاصی را برایشان ممکن کند. «خشونت جهان» با وجود ابهامی که در خود دارد با عدم تعادلی در پیوند است که از تنش‌های مدرنیته برآمده و در مقیاس‌های گوناگون سیاره به حالت‌های گوناگون متجلی می‌شود. فضای اجتماعی سیاسی ایران طی ۱۲۰ سال گذشته خود خوسه‌ای از این شبکه‌ی عدم تعادل است که تحولات بسیاری از سر گذرانده است. در این‌جا نه مجال آن هست و نه هدف این نوشته که به ابعاد گسترده‌ی این عدم تعادل و خشونت و تاریخش بپردازم. لیکن تنها لازم است

عنوان کنم که مدرنیته و تولیدات هنری فرهنگی‌اش را در رابطه‌ی درون‌ماندگار با این عدم تعادل و خشونت می‌بینم تا جایی که می‌توان این دو را مترادف با مدرنیته گرفت: مدرنیته‌ی سرمایه‌داری به‌منابه بستری آمیخته به تناقض که بیان‌های گوناگونی در فرهنگ و هنر متجلی می‌کند و توسعه‌ی ناموزون و مرکب^۱ آن از جمله مولد خشم مداوم است. البته روش‌های تولید بازنمایی‌های خشم در هنر و سازوکار توزیع و اشاعه‌ی آنها، خود درون منظره‌ی ناهموار مدرنیته مرکب و ناموزون است. به این معنی که در ترجمه‌ی مداوم خشم از جغرافیا به جغرافیای دیگر، به نسبت دوری و نزدیکی به مرکز، هرگز با مشروعیت یک‌سان و رؤیت‌پذیری یکسانی از بازنمایی‌ها روبرو نیستیم. به همین جهت با وجود اینکه گفتمان‌های ظاهراً متکثر هنر در عصر جهانی شدن کم‌وبیش مسائل و روش‌های تولید آن را از جایی به جای دیگر بسط داده است، در فرایند ترجمه‌ی هنرها به یکدیگر همواره با پرش‌ها و ناهم‌زمانی‌هایی مواجهیم که در برابر روند تاریخی هنر که غالباً از بالا به پایین و اروپامحورانه تعریف شده مقاومت می‌کند. بنابراین در این فرایند ترجمه هر چقدر هم رسانه‌ها و فرم‌های بلاغی هنر جهانی شده باشند، هم‌تبار نیستند.

روشن است که جریان هنری مورد بحث من در فضازمانی پیرامونی شکل گرفته است^۲ و تجربه‌ها و امکاناتی که به واسطه‌ی برجسته‌شدن نقش بدن و خشونت در آثار هنرمندان این جریان به کار رفته، با همه‌ی قوت‌ها و ضعف‌ها، پتانسیل ویژه‌ای برای توصیف ما از سوژگی پیرامون و درک جدیدی از آن به دست می‌دهد. «وضعیت انزوا» که حاصل شرایط تاریخی و مادی دهه‌های متوالی در ایران است، به‌طور عمده در دو سطح ساخته شده است: یکی در سطح نظم جهانی در مقیاس کل، و دیگری در سطح تنش دولت‌ملت در مقیاس جزء، که البته این دو سطح با هم در رابطه‌ی تنگاتنگ قرار می‌گیرند. از این‌رو هنرمند پیرامون در مقام «سوژه‌ی انزوا»،^۳ طی تاریخ خود و همواره به اشکالی خاص، در معرض «خشونت جهان» در این دو سطح و بیان‌بخشیدن به تبعات آن است. بنابراین و با وجودی که وضعیت «انزوا» خود در فضازمان پیرامون همواره در حال تغییر است و پتانسیل‌های ثابتی به دست نمی‌دهد، معتقدم در اواخر دهه‌ی هفتاد و اوایل دهه‌ی هشتاد، تخیل سیاسی ویژه‌ای ساخته شد که با ظهور تحولاتی در سطح

نهادهای فرهنگی، و با گشایش موقت معطوف به شناخت و تجربه‌ی هنرهای معاصر به ویژه هنر بدن‌محور، زمینی را بارور کرد تا پس از انسداد سیاسی‌ای که در نیمه‌ی دهه‌ی هشتاد فرا می‌رسید، امکان تجربه‌ی جدیدی از مواجهه با «خشونت جهان» در هنر برای «سوژه‌ی انزوا» مهیا شود. این فرازوفرود یا فرودوفراز، فرصت خاصی در تاریخ هنر ما ایجاد کرد و مسیری گشود که البته با ناپدیدشدن آن تخیل و تعیین‌نیافتن تخیل‌های جایگزین از امر سیاسی به دلایل متعدد مسدود گشت.

همچنین «بدن» در کارهای هنری این جریان پیرامونی دلالت‌هایی پیدا می‌کند که با دلالت‌هایی که تا پیش از آن در تاریخ هنر مرکز شناخته شده بود تمایزاتی برجسته دارد. مقاومت سوژه‌ی انزوا به واسطه‌ی این دلالت‌ها به سطحی دیگر از بیان‌مندی دست پیدا می‌کند که بیش از آن‌که ناشی از هیجان‌زدگی او در آشنایی با تجربه‌های تنانه در تاریخ هنر مرکز باشد، با خاص‌بودگی فضای سیاسی اجتماعی دوره‌ی مورد بحث درهم تنیده می‌شود و به از آن خودسازی و ترجمه‌ی راهبردها و ژست‌هایی منجر می‌شود که به ولایش رنج او در تقابل با «خشونت جهان» در این دوره‌ی خاص معنی می‌دهد. مثلاً فرم‌ها و بیان‌های خشونت‌بار «بادی‌آرت» که در برهه‌ای از تاریخ هنر مرکز به زعم برخی منتقدان، دال بر نهیلیسم، پسااومانیسم، خردگریزی و جز آن تلقی می‌شد، می‌تواند طی زمانی کوتاه در جغرافیای پیرامونی مثل ایران ترجمه و بازیافت شود، به شکلی که در آنها مفاهیمی چون سوژه، خرد و آزادی کاملاً پرننگ باشد. به زعم من سوژه‌ی این جابه‌جایی اتفاقاً «هنرمند پیرامون» است که مقتضیات تاریخی اجتماعی خود را بر فرم غالب زمانه‌ی خود سوار می‌کند و با این عمل، روایت هنجارین تاریخ هنر را متزلزل می‌سازد. نیرویی که این تزلزل را پدید می‌آورد در این‌جا «نیروی انزوا» می‌نامم که درون وضعیتی ساختاری به حرکت در می‌آید؛ هم مازادی است که خود از دل تاریخ جهانی هنر برآمده و با آن در گفت‌وگوست، و هم مقاومتی را در برابر آن به عرصه‌ی ظهور می‌رساند.

خیانتِ فراگیر و زوالِ دوستی

شهاب فتوحی و محمود بخشی در تابستان ۱۳۸۹ در روز دوم از مجموعه‌ی پرفورمانس‌هایی تحت عنوان *استخدام* که در گالری طراحان آزاد اجرا کردند، به زدوخورد با یکدیگر پرداختند. مخاطبین به اجرایی دعوت شده بودند که از محتوای آن خبر نداشتند. در حین گپ و گفت میان مخاطبان حاضر، فتوحی به سمت بخشی خیز برمی‌دارد و او را به زمین می‌زند. با وجودی که بخشی از ابتدا از این نزاع طفره رفته بود، ناگزیر می‌شود به کنش تن دهد و متقابلاً فتوحی را به زمین می‌زند. آنها دقایقی با هم گلاویز می‌شوند تا فتوحی فضا را ترک می‌کند و چندی بعد بخشی هم از گالری خارج می‌شود و اجرا پایان می‌یابد. قاعده‌ی *استخدام* این بوده که هر یک از آنها در روز پرفورمانسِ خود دیگری را به استخدام در آورد. در روز اجرای کتک‌کاری هم قرار بوده بخشی مستخدم شود که طفره می‌رفته است تا اینکه بالاخره مجبور شده بپذیرد.^۴

ژینوس تقی‌زاده در ماه هفتم *اجراهای کافه‌کنج*، در تابستان ۱۳۹۵ به بهانه‌ی جشن تولدش، به رسم قاجاریان که مخالفان خود را مسموم می‌کردند، دوستانش را مطلع می‌کند که نوشیدنی آنها را به سم آلوده کرده: «...مهمان‌نوازانه و دوستانه‌ترین شکل مرگ. در آگهی و در همان روز جماعت را از صرف قهوه بر حذر می‌دارم، از صرف قهوه‌ی زهرآلودی در روز تولدم. می‌گویم که آخر و عاقبت صرف قهوه پای خودشان... آنها که خوش‌بینانه می‌نوشند دست کم ده روزی از بیماری خانه‌نشین می‌شوند... قهوه‌ها واقعاً مسموم بود اما نه چنان که بکشد. می‌توانستند اخطار را جدی بگیرند و ننوشند. شش ماه کنار هم بودیم و اعتمادشان جلب شد. با این اعتماد هرکاری می‌شود کرد. حتی دعوت به مرگ...»^۵.

در ویدئویی از صادق تیرافکن به نام *میراث* دو کشتی‌گیر با هم کشتی می‌گیرند. ویدئو از سه لت تشکیل شده است که در دو لت چپ و راست، این دو پهلوان با نیم‌تنه‌ی برهنه با فنون کشتی ایرانی به نبرد مشغولند و در پس‌زمینه عکسی از دوران قاجار بر دیوار است. در لت میانی اما همان دو هستند با لباس‌های سفید بر تن و یقه‌های باز

که با هم گلاویز شده‌اند. لیکن در تصویر میانی گویا خصومتی ورای رقابت پهلوانی در میان است و صورت و لباس‌شان به خون آغشته. ناگهان دور تصویر کند می‌شود؛ یکی از آنها با سینه‌ای آغشته به خون رو به دوربین ایستاده و دیگری نیم‌رخ دست او را گرفته است؛ به آرامی به پشتش حرکت می‌کند، سر او را بالا می‌گیرد و با چاقویی بلند سر او را می‌برد. درست در لحظه‌ی بریده شدن سر، تصویر هر سه لته یک تصویر می‌شوند و از دید بالا می‌بینیم که یکی از این کشتی‌گیران به دور خود رقص سماع می‌کند... همان‌طور که از عنوان فارسی کار **میراث**، برمی‌آید در نگاه اول می‌توان دریافت که کردار مردانه‌ی پهلوانی که در دل راه و رسم سنت‌های اجتماعی ریشه داشت چرخیده است به سمت نزاعی بی‌رحمانه که از دل آن مرگ سنت پیشین سر برمی‌آورد. لیکن فارغ از جدال سنت و مدرنیته که در خوانش کارهای تیرافکن پدیدار می‌شود، آلوده شدن فضای نبرد پهلوانی به نوعی از خصومت خیانت‌آمیز بسیار برجسته است: از دوستی خیانت به میراث مانده است.

در پرفورمانسی به نام **طبیعت بی‌جان**^۶ که توسط گروهی چهارنفره متشکل از علیرضا بشیرراد، نوید تهرانی، بهار طاهری و محسن میرقاسمی، در سال ۱۳۹۱ و در گالری طراحان آزاد به اجرا در آمد، وجوه دیگری از تخاصم به تجربه در آمده است. این گروه تصمیم گرفتند یک آکواریوم شیشه‌ای با دو خروس جنگی درون آن را به نمایش بگذارند و خودشان هر یک در گوشه‌ای به مدت چهار ساعت و در حضور مخاطبین به تماشای جنگ آنها بنشینند. قاعده این بوده است که با ژست‌ها و چهره‌های منفعل، مجسمه‌وار، و «بی‌جان» به نزاع خروس‌ها نگاه کنند و از آن چشم برندارند. در کنش آنها (یا بی‌کنشی‌شان) با دو حد روبرویم: یکی رسیدن به آستانه‌ی تحمل در مشاهده‌ی توحش و دیگری رسیدن به آستانه‌ی بی‌جان شدن خود مشاهده‌گر. اگر جنگ خروس‌ها جان طبیعت را به نمایش می‌گذارد، بی‌کنشی انسانی اجراگران، طبیعتی بی‌جان می‌سازد: هر چه بیشتر به توحش بنگرم، کم‌تر جان دارم. منتها اگر اجراگران به طبیعت بی‌جان بدل شده‌اند به این قیمت است که خود صحنه‌ی توحش را فراهم کرده و به تماشایش نشسته‌اند. بنابراین در فضای بیرون از آکواریوم نوعی توحش صامت حاکم می‌شود که کاملاً انسانی‌ست و اتمسفری از خیانت به طبیعت ایجاد می‌شود که

بی‌کنشی را به مخاطبان نیز سرایت می‌دهد چرا که در طی پرفورمانس هیچ‌کس دخالت و اعتراضی نمی‌کند.

در این کارها یا با یک «فضای دوستی» روبرویم که ناگهان ازهم گسسته می‌شود و به خیانت و دشمنی می‌آمیزد و یا توحش از همان ابتدا جای فضای دوستی را گرفته است. این «فضای دوستی» مانند فضای امن بازنمایی است و کنش خیانت هم در مکان آشنای گالری و کافه اتفاق می‌افتد که مکان ارائه‌ی بازنمایی‌ها، گفت‌وگوها و تصاویر آشناست. از خود می‌پرسم نسبت این فضای دوستی آغشته به خیانت با فضای عمومی یا خیابان آغشته به سرکوب چیست؟ نخستین تمایز این است که خشونت که در اولی اعمال می‌شود بازنمایانه است یا تجربه‌ای محدود که میان بدن‌های آشنا ردوبدل می‌شود حال آن‌که خشونت دوم بسیار واقعی است، سرکوب ناب است که توسط دولت بر جمعیت اعمال می‌شود. خیابان ناامن است و گالری امن. از این‌رو خشونت از خیابان به پستوی گالری و از نزاع واقعاً خصمانه‌ی میان دولت و مردم به نزاعی نمادین میان آشنایان و دوستان انتقال یافته است. خشونتی فعال جای خود را به «خشونت منفعل»^۶ داده و در کردارهای هنرمندانه‌ی بروز می‌یابد که از مقابله با خشونت بزرگ‌تر درمانده باشد، از خیانتی بزرگ‌تر در صحنی وسیع‌تر. این کردارها به شکلی غیر مستقیم خصومتی پنهان را به بیان در می‌آورد که مبهم می‌ماند: دردمون‌ها (سمپتوم‌ها) کی‌نه، خستگی و سنگ‌دلی سر برمی‌آورند.

باوجودی که این کردارها منفعل، بازنمایانه و دال بر ناتوانی هستند حاوی مقاومت‌اند. به این دلیل که فضای آلوده‌ی دوستی را با فضای آلوده‌ی سیاسی در نسبت قرار می‌دهند. در آن‌جا نیز نوعی از دوستی متصور بوده است، چیزی مبتنی بر اعتماد، امکان ساخت سرنوشت مردم-دولت در افقی مشترک. اتفاقاً در همان سال‌ها و در صحنه‌ی سیاست امکان آشتی دوباره با حکومت خودکامه از راه اصلاحات در حال محو شدن بود. شاید جنبش سبز زاده‌ی آخرین موج حضور در خیابان طی آن دوره بود که از طریق مسالمت‌آمیز خواهان بازپس‌گیری نهاد انتخابات شده بود: رأی من کو؟ هنوز متصور بود که با بازشماری آرا امکان برقراری دوباره‌ی آشتی ممکن است، خیانت جبران‌شدنی‌ست و معنی سیاست این است که در سطح مطالبه‌گری بمانیم: راهپیمایی

سکوت. اتفاقاً «خشونت منفعل» از ابتدا در همان سکوت درج شده بود. باور به امکان حل و فصل خصومت در سطح سیاسی، حداقل در این معنی، همراه بود با کردارهای نمادینی که خشونت را به فضای گالری راه می‌داد. تن‌های آشنایی که با هم گلاویز می‌شدند، یکدیگر را تهدید و مسموم می‌کردند، از پشت سر یکدیگر را می‌پریدند یا به تماشای جنگ خروس‌ها می‌نشستند، کاریکاتورهایی بودند در محاکات پدر و پسر، دولت و مردم، یا رهبر و امت.

«فشار از پایین و چانه‌زنی از بالا» مفهوم‌پردازی ویژه‌ای از عمل سیاسی در دوره‌ی اصلاحات بود که در آن، هر دو واژه‌ی «فشار» و «چانه‌زنی» در «تخیلی از تغییر» کارکرد خود را یافته بودند. اتفاقاً رابطه‌ای بود بین کنش سیاسی معطوف به تغییر در سطح واقعیت و استعاری کردن و منفعل نگه داشتن خشونت در سطح امر خیالی. در این معنی همان‌طور که در فضای سیاست هنوز امکان تغییر ناپدید نشده بود، بروز خشونت نیز محدود می‌ماند به فضای منفعل بازنمایی. هنگامی که کنش سیاسی از این جنس ناممکن شد و همه چیز بعد از دهه‌ی نود یک‌سویه و یکدست شد این نوع از هنر تنانه‌ی خشونت‌آمیز نیز کم‌کم از گالری و کافه رخت بر بست و این جریان هنری فرو نشست. هنرمندان متولد دهه‌ی شصت که با اولین موج‌های فضای پسانقلابی، جنگ و سپس اصلاحات در کودکی و نوجوانی برخورد کرده بودند، رابطه‌ای مبهم با بدن خود داشتند که در نسبت بود با خشونت منفعل در ژست‌های مبهمی که در هنر آن سال‌ها بروز می‌یافت. بعد از شکست اصلاحات و جنبش سبز، با گذر کمی بیش از یک دهه، جنبش ژینا سر برآورد که اکنون با نفی هرگونه تحمیل فشار بیرونی بر آزادی فرد، تن را به مرتبه‌ای دیگری رسانده بود و بیان تنانه را مستقیماً به خیابان کشانده بود. در جنبش ژینا نسل‌های بعدی جوانان که به زعم من رابطه‌ای روشن‌تر با بدن و جنسیت خود پیدا کرده بودند مستقیماً خیابان را به فضای پرفورمانس خود تبدیل کردند و اکنون این خود جنب و جوش خیابان بود که موضوع استتیک قرار می‌گرفت: «آنچه نتواند به بیان در آید هرگز نمی‌میرد، بلکه زنده دفن می‌شود و روزی شروارانه‌تر بازمی‌گردد!»

خشونت منفعل و سیاست خودآزاری

در سیر تغییر دولت‌ها در نظام جمهوری اسلامی، از پایان جنگ هشت‌ساله با عراق تا سرکوب جنبش سبز، با چرخشی در نوع خشونت روبرویم. اگر سال‌های نخستین پس از انقلاب را فضای تصفیه حساب خشونت‌باری ببینیم که میان نظام حاکم و اپوزیسیون‌های گوناگون برقرار بود و در نهایت با پایان جنگ به حذف نیروهای مخالف از عرصه‌ی سیاست انجامید، فضای پس از جنگ به مدت یک دهه آستن نوع دیگری از خشونت بود. اگر خشونت نظام در سال‌های جنگ از مشروعیتی برخوردار بود که با تکیه بر ارزش نمادین حفاظت از مرزهای وطن و تمامیت انقلاب، و با وعده‌ی بازتوزیع ثروت امکان بسیج توده‌ها را یافته بود فضای بعد از جنگ تحت لوای «دوران سازندگی» نوید گذار به نظامی دیگر می‌داد. لیکن در این دوران جدید مازادی از خشونت پیشین پدید آمده بود که اکنون در نهادسازی گسترده از بنگاه‌های نظامی، امنیتی و ایدئولوژیک سرمایه‌گذاری می‌شد و در زیر پوست جامعه مثلاً با سرکوب، سانسور، محدود کردن آزادی بیان روشنفکران و حذف آنها بقای خود را تضمین می‌کرد. با ظهور عصر اصلاحات تعارضات جدیدی در نظام پدید آمد که دولت (در معنای قوه‌ی مجریه) را که اکنون تا حدودی مردم‌نهاد شده بود در مقابل این مازاد خشونتی قرار می‌داد که از فضای جنگ باقی مانده بود. در این عصر جدید «دشمن» هنوز در شکل‌های گوناگونی چون «تهاجم فرهنگی» به حیات خود ادامه می‌داد و اکنون سوژه‌های تحول‌خواه جامعه را که متعلق به نسل بعدی پس از انقلاب بودند تحت عنوان «اغتشاش‌گر»، «فتنه‌گر» و «اغفال‌شده» شامل می‌شد و با نوعی دیگر از زور مشروع به انقیاد می‌کشید.

تا آنجا که بر اعمال خشونت از سوی نظام مربوط می‌شود، در جایگزینی این دشمن خارجی با دشمن داخلی یا در ادغام این دو در یکدیگر، در طی فراز و فرودها و اعتراضات گوناگونی که سر برآوردند، نظام فرصت کافی و امکانات مادی لازم برای تعیین سطح خشونت مورد نظر در دست داشت و آن را مرحله به مرحله و از طرق گوناگون آزمایش می‌کرد و به اجرا در می‌آورد (از نیروهای فشار گرفته تا اطلاعات و نیروی انتظامی و نظام قضایی). از سوی دیگر گفتمان اصلاحات تدریجی که بخشی از نیروی مردمی و تحول‌خواه را در پشت خود نگه می‌داشت مسأله‌ی مقاومت خیابانی را هیچ‌گاه گزینیه‌ی

برای خود در نظر نمی‌گرفت و این امر مثلاً این‌گونه توضیح داده می‌شد که هزینه‌ی هنگفت نزاع‌های پساانقلابی و سپس جنگ نسل جدید را متقاعد کرده است که تغییرات را از راه همواره مسالمت‌آمیز پیش ببرد. نتیجه این بود که در نقطه‌ی بی‌بازگشت جنبش سبز که با وجود مسالمت‌آمیز بودن به خون کشیده شد، تحول‌خواهان دست‌های خود را خالی دیدند و تا یک دهه بعد و تا رسیدن به دی ۹۶ و آبان ۹۸ که اعتراضات مسیر دیگری گرفتند «تحول‌خواهی» نتوانست امکان طرح هر شکل از سیاست خیابانی را در دستور کار قرار دهد. بنابراین در برهه‌ای قرار گرفتیم که در تبادل خشم میان دستگاه و «مردم» هیچ توافقی برقرار نشد و جامعه امکان تعریف هدفمند و تعیین سطح مقاومت در لحظات بحرانی را از دست داد و به ورطه‌ی «خشونت منفعل» درغلتید.

ادعای من این است که در این برهه‌ی خاص و مملو از «خشونت منفعل»، متعاقباً در عرصه‌ی هنرهای تجسمی نیز با شدتی روبرویم که به واسطه‌ی آن نظام‌های تصویرسازانه و نقاشانه ظرفیت خود را در «بازنمایی» این اقتصاد نامتعادل خشم تا حدود زیادی از دست می‌دهد و «تجربه»های جدیدی از هنر که مستقیماً با سوژه‌ی هنرمند و متعاقباً با تن او سروکار دارد ظهور پیدا می‌کند و رنج ناشی از خشونت فضای سیاسی اکنون بیشتر در هنرهای تنانه امکان‌والایش می‌یابد. البته نمی‌توان ظهور این تجربه‌ها را یکسره با افزایش فشار سرکوب سیاسی در آن برهه توضیح داد بلکه آنچه «تا حدودی مردم‌نهاد شدن» دولت نامیدیم خود طی مدتی کوتاه زیرساخت فرهنگی برای شناخت هنر مفهومی و دیگر هنرهای نیمه‌ی دوم قرن بیستم در «جهان مرکز» را امکان‌پذیر ساخته بود. بحث ما این است که دریابیم «هنرمندان پیرامون» با چه ترفندهایی توانسته‌اند راهبردهای هنرهای مذکور را از آن خود کنند؛ این که در نسبت با مسائل انضمامی در فضای سیاست و اجتماع که آنها را دربر می‌گرفت ترجمه‌ی نااین‌همان این هنرها چگونه آن فضا را معنی‌دار کرده است؛ همچنین سعی می‌کنم نشان دهم در فرایند این از آن‌خودسازی و ترجمه، بافتار گفتمانی که در «جهان مرکز» با این هنرها عجین شده بود و آنها را در سیر تاریخ هنر غرب توضیح می‌داد، به چه دلیل در «جهان پیرامونی» ایران آن سال‌ها تا حدود زیادی از این هنرها زدوده شده

است. در این معنی «هنرمند انزوا» با ترجمه و کاربست راهبردهای «هنر معاصر» به چیزی زبان می‌بخشد که تجربه‌ی تکین خود از جهان پیرامونش است و اتفاقاً به سختی می‌تواند در سیر تاریخ جهان ادغام شود زیرا در سلسله مراتب رؤیت‌پذیری جایگاه فرودست دارد. و البته در این تجربه‌ها بعضاً به صورت تلویحی مسأله‌ی اخلاق خشونت طرح می‌شود؛ امکان بروز دیگرگون خشم در سطح ناخودآگاه اثر هنری پدید می‌آید که ما را با تناقضاتی جدید مواجه می‌کند.

در **بیا نواز ششم کن**^۱ که در تابستان ۸۹ در گالری طراحان آزاد به اجرا در آمد، امیر معبد با اقتباس از کنش هنری کریس بردن **شلیک کن**، یک تفنگ ساچمه‌ای را در اختیار مشارکت‌کنندگان قرار داد تا با ایستادن در فواصل متفاوت از هنرمند که توسط خطوطی که با نوشته‌های از تو متنفرم، دوستت دارم و ... علامت‌گذاری شده بود به او شلیک کنند. در متن نمایشگاه این‌گونه عنوان می‌شود که «تیری که بر بدن می‌نشیند ماهیت خشونت را عریان به چشم ما می‌کشد، اما زخمی که آگاهانه و پیوسته بر یکدیگر می‌زنیم عمیق‌تر، وسیع‌تر، و نادیدنی‌تر است. همواره برای تحقیر، ارباب، تحریک یا واداشتن دیگری به آنچه می‌خواهیم، دست به خشونت زده‌ایم، پس آیا قادریم با این حقیقت روبه‌رو شده و خود را در موضع جنایتکار بنشانیم؟ خشونت تنها آن نیست که جنگ و بی‌عدالتی هر لحظه بر مردمانی روا می‌دارد که در زندگی روزمره‌ی ما «دیگری» به شمار می‌روند، بلکه در نگاه ما، افکار ما، و منش ما با نزدیک‌ترین کسانمان نهادینه است.» بنابراین این تجربه تلاش می‌کند با قرار دادن هر یک از اعضای جامعه در موقعیت ابراز خشونت، او را با این پرسش مواجه کند که آیا خود او نیز تحت شرایط از پیش تعیین‌شده و مشروعیت‌یافته در یک نظام اجتماعی (در اینجا فضای گالری و این امر که خود هنرمند به او اجازه‌ی شلیک داده است) بالقوگی گذر از مرز اخلاقی خشونت را ندارد؟ و ممکن نیست دست به آزار دیگری بزند؟ آیا همه‌ی ما به شکلی انواع خشونت‌های پنهان و دیگرآزاری را در خود حمل نمی‌کنیم؟ در نشست‌هایی که با حضور مشارکت‌کنندگان و بعد از اجرا برگزار شد، بحث‌های گوناگونی حول این مسائل درگرفت. مشارکت‌کنندگان درباره‌ی تجربه‌ی پست‌تروماتیک خود بعد از شلیک به

هنرمند سخن گفتند و اینکه بعضاً تازه بعد از مشارکت دریافته‌اند که انگار گناهی مرتکب شده‌اند. در مجموع متن نمایشگاه و گفت‌وگوهای این نشست تفسیر خاصی از کار معبد تثبیت می‌کند یا به زبان دیگر برای آن گفتمانی می‌سازد که خشونت را به‌مثابه نیرویی همواره حاضر در نهاد هر یک از افراد جامعه توضیح می‌دهد؛ خشونتی که در غیاب عقل سلیم و سنجش درست اخلاقی همه را در بر می‌گیرد و متوجه فرد فرد اعضای جامعه است.

میلگرام روان‌شناس اجتماعی، در یک آزمایش تجربی که در سال ۱۹۶۱ و در دانشگاه ییل انجام داد، مشارکت‌کنندگانی را در گروه‌های دونفره، متشکل از آموزگار و آموزنده به کار می‌گرفت. در این آزمایش هر بار که آموزنده سؤالات آموزگار را به‌درستی جواب نمی‌داد، قرار بود توسط او که در سوی دیگر دیوار قرار داشت تنبیه شود و میزان قابل توجهی ولتاژ برق دریافت کند (البته آموزنده در عمل ولتاژی دریافت نمی‌کرد ولی صحنه به شکلی چیده شده بود که آموزگار از اعمال تنبیه خود اطمینان داشته باشد). در دو سوم موارد این ولتاژ در طی آزمایش تا ۴۵۰ ولت که می‌تواند کشنده باشد بالا رفته بود. اگر آموزگار صدای فریاد آموزنده را می‌شنید و تلاش می‌کرد از ادامه‌ی آزمایش سرباز زند یکی از این پاسخ‌ها را دریافت می‌کرد: ۱. لطفاً ادامه بده، ۲. آزمایش بایست ادامه یابد، ۳. بی‌نهایت اهمیت دارد که شما کار خود را ادامه دهید، ۴. انتخابی ندارید و باید ادامه دهید. در این آزمایش با یک ساختار مشروعیت‌بخش به خشونت سروکار داریم که تمثیلی است از دیگر نهادهای مشروعیت‌بخش در زندگی اجتماعی چون علم پزشکی، دستگاه قضایی و مهم‌تر از همه نهاد جنگ که مثلاً اگر تحت سیطره‌ی مشروعیت‌بخش دولتی فاشیست قرار گیرد آئشمن می‌آفریند. بر اساس این آزمایش درمی‌یابیم که ساختار مشروعیت‌بخش همواره دست بالا را دارد و واجد این توانایی‌ست که از اعضای جامعه به‌عنوان پیچ‌ومهره‌های خود استفاده کند و با طرح قواعد به ظاهر منطقی و موجه، آنها را به اعمال کنش غیراخلاقی ترغیب کند. در اجرای امیر معبد اما ساختار مشروعیت‌بخش نهاد بازنمایی هنر است: گالری. و یک تفاوت بنیادین هست میان آزمایش میلگرام و **بیا نوازشم کن** و آن اینکه در دومی دایره‌ی اعمال خشونت بسیار بسته‌تر است: از سویی فضای بازنمایی اساساً فضایی‌ست نمایشی،

ساختگی و نمادین که حتی مخاطرات واقعی را چون بازی سیرک می‌نمایاند و از دیگر سو دستور اعمال خشونت از طرف کسی اعمال می‌شود که خود می‌خواهد قربانی باشد: به من شلیک کن نه به دیگری! و این میزان مسئولیت اعمال خشونت را بسیار کاهش می‌دهد.

مسأله دقیقاً بر سر این است که این شکل از مفصل‌بندی خشونت که در متن نمایشگاه و در نشست بعد از اجرا صورت گرفت، ساختاری که خشونت در آن جاری می‌شود و این را که تعیین سطح این خشونت و نتایج آن به کار چه نیروهایی می‌آید توضیح نمی‌دهد. شاید بتوان گفت اتفاقاً «ابتذال» خشونت در این است که با اشاعه‌ی نامتوازن خود به همه‌ی طرفین یک منازعه، «شر» خود را می‌پوشاند. بی‌درنگ خشونت دستگاه سیاسی را به یاد می‌آوریم که برای مقابله با سوژه‌های تحول‌خواه، کم‌تر از یک سال پیش از این اجراء اعمال بی‌چون‌وچرای آن را در دستور کار قرار داده بود. در واقع اعمال یک‌طرفه‌ی این خشونت، پیش از هر چیز این را می‌طلبد که به «نابرابری خشم» میان طرفین منازعه (حکومت و معترضان) بیندیشیم که از ابزار یک‌سان برای بروز آن برخوردار نیستند. همچنین خشونت فیزیکی سرکوب تنها درجه‌ای حادث‌تر از یک خشونت ساختاری‌ست که با بستن فضای سیاسی، اعتراض و مقاومت را به شکل تدریجی انباشت می‌کند و اتفاقاً در زمانی که همه‌چیز به نقطه‌ی جوش می‌رسد، همان دستگاه با تفسیر خاص خود از شرایط، مشروعیت اعمال خشونت فیزیکی را صادر کرده و دست به کار سرکوب می‌شود. در چنین بافتار سیاسی، آیا هنوز مسأله بر سر خشونت «نهادینه» در ذات افراد است که در زندگی روزمره‌ی خود با «تحریک»، «ارباب» و «واداشتن دیگری» آن را بر یکدیگر اعمال می‌کنند؟

همچنین نباید از یاد برد که خشونت هنگامی که در فضای باز‌نمایی، حتی با هدف پرسش اخلاقی از موضوع، به تجربه درمی‌آید در واقع هرگز از محدوده‌ی امن خارج نمی‌شود. سازوکاری که در آن هنرمند خشونت را به میانجی مخاطب بر خود روا می‌دارد مسئولیتی را بر دوش مشارکت‌کننده نمی‌نهد. اتفاقاً حتی اگر ممکن باشد با ابراز خشونت در این فضای باز‌نمایی به واقعیت خشونت وسیع‌تر در جامعه دسترسی پیدا کنیم، شرط اول همین مشارکت خشونت‌ورزانه‌ی مخاطب است. از طرفی آنچه امن

بودن فضای بازنمایی افشا می‌کند چیزی نیست مگر بازنمایی ناپذیر بودن خشونت‌ی که در آن روابط واقعی قدرت برقرارند. خشونت بازنمایی ناپذیر و همچنین انگار تجربه ناپذیر است؛ واقعیت آن حداقل برای عاملانش به تمامی لمس نمی‌شود؛ همواره مشروعیتی برقرار می‌شود که اعمال آن را روا بدارد. بنابراین با چیزی سروکار نداریم که در میان افراد به صورت منفرد و با ذاتی مشترک جاری باشد. خشونت بیرون تن است و همواره درون ساختار.

در **بیا نواز ششم کن** همان‌طور که در عنوان طعنه آمیز آن نیز نمودار است نسبتی با مشارکت‌کننده برقرار می‌شود که او را مدیون می‌سازد و مسئولیت نمایش رنجی را که هنرمند خود کارگردانی می‌کند بر دوش او می‌نهد. شخصیت زاخر-مازوخ در رمان **نوس خزپوش** با فانی فون پیستور قرارداد بندگی خود را می‌بندد؛ او رابطه‌ای مبتنی بر ظلم و مجازات تعریف می‌کند که مناسبات قدرت جاری در آن را خود شکل می‌دهد. از طریق این نمایش سوژه‌ی رنج در زنی که مجازاتش می‌کند چیزی می‌یابد که او را به یاد پدر می‌اندازد (عنصری بازدارنده و سرکوب‌گر). میل پرخاشگری به پدر که برآورده نشده با ایجاد یک سوپرایگو و شکل‌گیری «احساس گناه» یا «علاقه به مجازات شدن»، به سمت خود «من» تغییر جهت داده و به شکلی سادیستی به ظلم به «من» منجر می‌شود (فروید). هم‌زمان مازوخیسم ناگزیر است از دوباره جنسی‌سازی وجدان تا بتواند سادیسمی را که به خود روانه کرده با لذت همراه کند (دلوز). بنابراین مازوخیست در واقع خود عامل خشونت است و به دنبال چیزیست که رفتار آزاردهنده‌ی خود را مشروط کند تا دیگری در بازی‌ای که مسیر آن را خود او تعیین می‌کند شریک شود: از تو متنفرم، دوستت دارم و ... خود از قواعد این بازی دردناک‌اند. مازوخیست به دیگری توهم قدرت می‌دهد در حالی که خود اوست که اختیار را در دست دارد. در این‌جا سوژه‌ی رنج و سوژه‌ی قدرت یکی می‌شوند.

در پرفورمانسی دیگر از امیر مُعبِد (**نزویر**-۱۳۹۲)^۹ اما مشارکت‌کننده به تماشاگر تنزل می‌یابد منتهی این عدم مشارکت از دین او نمی‌کاهد. از هنرمند خون می‌گیرند و او خون را به بومی سفید می‌پاشد و سپس با کندن پوسته‌ای از این بوم، این نوشته پدیدار می‌شود: «به قیمت است». خون او در حد کالایی مبادله‌شونده در آمده که چون

بوم نقاشی برای فروش گذاشته شده است. تماشاگر خریدار تماشای خون و جان اوست. خونش قیمتی نه ارزان و نه گران دارد: تماشاگر خون او را به قیمت تماشا می‌کند. در پرفورمانس **ویروس**^{۱۰} که آن هم در ۱۳۹۲ در شهرک هنرهای پاریس اجرا شد، چند تن از دوستانش موهای سر و صورت و بدن او را به دیوار میخ‌کوب کردند تا تنش ساعت‌ها بی‌حرکت در فضا بماند و ره‌گذران او را تماشا کنند. در پرفورمانس **برماست** **که در ماست**^{۱۱} که در سال ۱۳۹۶ در تهران و در گالری ایرانشهر به اجرا در آمد، زالوهایی بر تن او می‌گذاشتند تا بعد از سیراب شدن از خون او به تدریج از تنش جدا شده و فرو بیفتند. در این دو پرفورمانس نیز هنرمند تماشاگر را از مشارکت معاف می‌کند ولی هم‌زمان او را به خود نزدیک می‌کند و با موهای بدن خود یا زالوهای خون‌خوار هم‌تراز می‌کند.

شاهدیم که در این اجراها عامل رنج به تدریج با افت شأنی بی‌بدیل مواجه شده است. این افت شأن از انسان به زالوها و سپس موهای بدن همراه است با هرچه نزدیک‌تر شدن رنج به سطح تن هنرمند: اصابت ساچمه‌ها بر پوست؛ چسبیدن زالوها به پوست، و حالا موهایی که خود از پوست رشد کرده‌اند عامل دردند. اگر در **بیا نواز ششم کن** تن هنرمند رنج را در نقاطی حس می‌کرد که ساچمه‌های مشارکت‌کننده تنش را لمس می‌کردند، موها و زالوها سطحی وسیع‌تر از تن او را اشغال کرده‌اند و قادرند به تکثیر دردی فراگیرتر. لمس کردن جهان و رابطه‌ی با آن هرچه بیشتر مختل می‌شود؛ سوژه‌ی ما زوخیست رنج بیشتری را بر تن خود روا می‌دارد تا نقش پدر را هرچه بیشتر به یاد آورد. ما، زالوها و موها چیزی نیستیم جز پوست او که دیگر جهان را لمس نمی‌کند و سپس خود او هستیم که خشونت را بر خود (پوستش) حک می‌کند. همچنین در فراگیر شدن رنج و یادآوری پدر ما نیز دیگر تنها مدیون نیستیم بلکه بیش از پیش مقهور می‌شویم: در **بیا نواز ششم کن** هنوز اندک عاملیتی بود که به عذاب وجدان آلوده می‌گشت لیکن در نمایش زالوها رنگ خون مغلوب‌مان می‌کند و ناتوانمان می‌گذارد. از ورای این نمایش تحقیر و رنج تنانه، سؤالاتی که باقی می‌ماند این است: آیا می‌توان در هنر رنج را مسأله کرد ولی به گردن نگرفت و باز تولید نکرد؟ اگر رنج به تن الصاق شود و به مالکیت آن درآید آیا امکان این را از دست نمی‌دهیم که خشونت را چون عاملی

ساختاری و بیرون از تن درک کنیم؟ آیا با حلول رنج در تن و با ابژه شدن درد در معنی صرفاً تنانه‌ی آن، لذتی منحرف و فتیش‌وار از تحمل رنج بازتولید نمی‌شود؟ و نهایتاً این که آیا یادآوری نقش پدر در هیأت جبار اعظم تصویری یک‌پارچه و نفوذناپذیر از او نمی‌سازد و امکان مقاومت در برابرش را مسدود نمی‌کند؟

دیگری بیرون از تاریخ در آستان تاریخ جهانی هنر

تجربه‌ی مدرنیته در هنرهای تجسمی ما گفتمان‌های متعددی می‌پذیرد. در غالب‌ترین این گفتمان‌ها، این تجربه تمثیل فردی را می‌سازد که در لحظه‌ی شتاب‌ناک حرکت یک قطار، بلیت‌نخریده به آن سوار شده باشد. سپس طی فرصتی کوتاه می‌باید دیگر مسافران را که هر یک صندلی‌های گوناگونی را از پیش اشغال کرده‌اند بشناسد و از واگنی به واگن دیگر سرگردان شود و پیش از آن که جایی برای خود بیابد، در ایستگاهی پیاده و به حال خود رها شود. در این گفتمان، هنر ما از سنت‌های پیشین خود کنده شده و نتوانسته است تجربه‌ی تحولات مرحله‌به‌مرحله‌ی مدرنیته را از سر بگذراند و با زمان خود همراه شود. سفر شخصیتی چون کمال‌الملک به غرب، فرصت اندکش در شناخت نقاشی غربی که به نسخه‌برداری از آثار نقاشان قرن نوزدهم محدود می‌شود مثالی ست کلیشه‌ای برای این گفتمان چراکه فرصت نیافت با هنر زمانه‌ی خود که روش کار نقاشی امپرسیونیستی بود آشنا شود. این گفتمان تا این‌جا پیش می‌رود که مدرنیته را برای ما همواره بیرونی نگه می‌دارد و خسران این تأخیر همیشگی را جبران‌ناپذیر می‌انگارد. گفتمانی دیگر که گویی با شکل‌گیری ملت-دولت مدرن در ایران و تثبیت دولت مرکزی همراه است، تمثیلی دیگر می‌طلبد: مسافری که با چمدان پرباری از تاریخ و ادبیات فارسی، و غنای بصری و فرهنگی به‌جای‌مانده از تمدن قرن‌های گذشته، بلیت خود را خریده و به قطار مدرنیته سوار می‌شود. او با دیگر مسافران دست می‌دهد، با آنها آشنا می‌شود و رنگ‌وبوی زمان آنها را درمی‌یابد. از این پس همواره در تلاش است تا هر آنچه را که از توشه‌اش درمی‌آورد با آنها هم‌زمان کند. در هر دوی این گفتمان‌ها یک «ناهم‌زمانی» پیش‌فرض گرفته می‌شود و امکان یک «ملاقات» به تصور در می‌آید: ملاقاتی ناهم‌زمان. در هر دوی این گفتمان‌ها بیرون بودن از مدرنیته

به‌مثابه فکت تاریخی همواره حاضر است و فراگیر بودن مدرنیته از پیش محقق نیست چرا که باید آن را به چنگ آورد. بیرونی هست که ملاقات با آن ضروری ولی همواره مناقشه‌برانگیز است زیرا در گفتمان نخست، عقب ماندن بنیادین راه دسترسی به «ذات مدرنیته» را مخدوش می‌کند و در گفتمان دیگر تازه‌به‌دوران‌رسیدگی عمق تجربه را مسدود می‌کند. آنچه قطعی وانمود می‌شود ضرورت «ملاقات» از طرفی، و رفع شکاف «ناهم‌زمانی» از طرف دیگر است.

البته این طرحی بسیار تقلیل‌گرا از تجربه‌ی مدرنیته برای «هنرمند پیرامون» است که «ملاقات»‌های بسته‌گریخته‌ای را که بیرون از این نقشه ممکن شده است نمی‌بیند. لیکن اتفاقاً تلاش می‌کنم با برجسته کردن این دوحده نهایی مسیری را پیش گیرم تا نشان دهم این «ملاقات» و این «ناهم‌زمانی» تا چه حد پیش شرط‌های پرسش‌برانگیز و درونی خود مدرنیته هستند و درک تنش و مرز میان بیرون بودن از آن و قرار گرفتن درون آن تا کجا برای هنرمند پیرامون حیاتی است. به همین دلیل بیشتر بر تعریفی از مدرنیته گرایش دارم که آن را چون کلیتی «ناموزن و مرکب» و معطوف به «توسعه» می‌بیند. در این توسعه‌ی ناموزون فضایی مغناطیسی پدید می‌آید که می‌بایست همه چیز را در آن پیشاپیش هم‌زمان دید. نقاط حاضر در نقشه‌ی مدرنیته هیچ‌یک نسبت به دیگری پیشینی نیستند لیکن نه به یک اندازه رؤیت‌پذیرند و نه به یک اندازه واجد تاریخ و نزدیک به مرکز: قطاری وجود ندارد که همه چیز روبه‌جلوست و هم‌ترازی وجود ندارد زیرا خود حرکت به جلو اجبار می‌کند که مسافرانی همواره پشت سر باشند. هنرهای معاصر ما هر یک به شکلی این تنش مدرنیته را در فضا حاضر می‌کنند ولی در میان آنها هنرهای تجسمی از ویژگی خاصی برخوردار است. برعکس شعر و رمان در زبان فارسی که با گسست از رتوریک نظم و نثر کهن، انقلاب در مضمون‌ها، خلق فرم‌های جدید با فرارفتن از عروض، و اتفاقاً در گفت‌وگویی پیوسته با تاریخ ادبیات، از زمان مشروطه تجارب مدرن را تجسم می‌بخشید، می‌توان ادعا کرد که هنرهای تصویری ما تجاربی با غنای کم‌تر از سر گذرانده‌اند. بعضاً این‌گونه توصیف می‌شود که تاریخ ما تصویر را کم‌شأن‌تر از کلمه نگه داشته است. و جز درخششی کوتاه در نگارگری ایرانی دوره‌ی صفوی که بر روش تولید کتابخانه‌ای استوار بود تا پیش از ظهور عکاسی

فضای مناسبی برای تحول نقاشی برای ما پدیدار نشده است. در فاصله‌ی پایان مشروطیت تا اوایل دهه‌ی پنجاه، همراه با فرایند مدرنیزاسیون از بالا که تسریع شده بود، تجارب بسیاری صورت گرفت که با انقلاب ۵۷ دچار گسستی عمیق شد. فارغ از این بحث‌ها که آسیب‌شناسی تاریخی می‌طلبند، تا جایی که به دوره‌ی بعد از انقلاب ۵۷ مربوط می‌شود، با حذف نهادهای فرهنگی یا با تغییر نقش دادن آنها، دسترسی به جریان‌های هنر در سراسر جهان تا اواخر دهه‌ی هفتاد و اوایل دهه‌ی هشتاد بسیار محدود شد. لیکن نسل هنرمندانی که کار هنری خود را در دوره‌ی اصلاحات آغاز کردند به‌ناگاه با سیلابی از هنرهای جدید در غرب مواجه شدند که با ترجمه‌ی کتاب‌های هنر معاصر و فعالیت موزه‌ی هنرهای معاصر و گالری‌های جدید ممکن شد. از این پس اگر دو دهه لازم بود تا دریابیم که «جهانی‌شدن» برای ما مقتضیات خود را می‌طلبد، حداقل تصور هم‌زمان شدن با جهان برای «هنرمند پیرامون» ممکن شد. این تصور هم‌زمانی ناگهان نقشه‌ی سنت‌های تجسمی ما را کاملاً به‌هم ریخت و ارزیابی من این است که در این فضای جدید، تجارب جدیدی خلق شد که گفتمان‌های مبتنی بر مفاهیم «ملاقات» و «ناهم‌زمانی» را که در بالا توضیح دادم تا حدودی دگرگون کرد و این امکان به‌خصوص زمانی پدید آمد که هنرمند تجسمی پا از تصویر بیرون گذاشت؛ فضای نمایش را با فضای اجرا در آمیخت و شیء را با کنش تاخت زد.

بارید گلشیری در مجموعه‌ای از کارهای خود، این انگاره‌های «ملاقات» و «ناهم‌زمانی» را در دیالوگ با آثار هنرمندی چون ماله‌ویچ دگرگون کرد. او در یکی از این کارها که آن را **کورا: افت و خیز اپلستیزیسم**^{۱۲} نام نهاد و در سال ۱۳۹۰، طی سه روز و در چهارمین دوسالانه‌ی مسکو در گالری ملی سلیانکا اجرا کرد، دو ضلع از فضای نمایش کارهای ماله‌ویچ در آخرین نمایشگاه فوتوریست‌ها، **صفر-ده** را بازسازی می‌کند. در عکس تاریخی که از دو ضلع این فضا موجود است کارهای ماله‌ویچ را بر دیوار می‌بینیم با **مربع سیاه** در کنج. فضا مملو از سوپژکتیویسم و جهان ذهنی ماله‌ویچ است و تنها عنصری که در عکس چون پونکتومی نمایان می‌شود یک صندلی خالی است که عینیت را به فضا وارد می‌کند. می‌دانیم که مادیت تصویری در آثار ماله‌ویچ با فاصله‌گذاری حداکثری از واقعیت عینی ساخته می‌شد. ماله‌ویچ کار هنر را نه بازنمایی

واقعیت عینی که خلاقیت سوپژکتیو و مغزی قلمداد می‌کرد. واقعیت و تاریخ برای او چیزی دسترس‌ناپذیر بود و تلاش هنر برای پیوند با آن عبث. لیکن حضور این صندلی در نمایش **صفر-ده** به شکل طنزآمیزی هدف او را نقض می‌کند. اتفاقاً همین ابژه‌ی عینی و واقعی‌ست که نقطه‌ی عزیمت «ملاقات» گلشیری با او خواهد شد.

گلشیری در روز نخست از پرفورمانس خود اتاق ماله‌ویچ را بازسازی می‌کند؛ صندلی را در جای خود قرار می‌دهد و بر آن می‌نشیند. کارهای ماله‌ویچ دیگر در اتاق حاضر نیستند بلکه رد هر یک از آنها توسط دوده‌ای که به اطرافشان پاشیده بر دیوار نقش بسته است. تن و چهره‌ی گلشیری نیز پوشیده است و در حالی که لباس سیاهش در نقطه‌ای از پهلوی پاره است بر صندلی نشسته. چیزی با خط بریل که فقط برای کورها خواناست بر پهلویش داغ شده. او هر بار دست دراز می‌کند تا دستان مشارکت‌کننده‌ی او را بگیرد و بر پهلوی خود بگذارد؛ هرگاه که دست کسی پوست پهلوی او را لمس کند چراغ‌ها خاموش می‌شوند؛ فضا کور می‌شود و عینیت از آن رخت برمی‌بندد. مشارکت‌کننده که از لمس او بازایستد و دستش را پس بکشد، چراغ‌ها روشن می‌شوند و برمی‌گردیم به فضای عینی که از قضا فضای سوپژکتیو اتاق ماله‌ویچ است: واقعیت باز هم دسترس‌ناپذیر می‌شود. در «فراز و فرود» روشنی و تاریکی، و بینایی و لامسه است که «ملاقات» او با تاریخ جهانی هنر صورت می‌پذیرد.

فعالیت هنری ماله‌ویچ و سوپرماتیست‌ها نقطه‌ی عطفی در تاریخ هنر ابتدای قرن بیستم محسوب می‌شود. با این‌همه «انتزاع از واقعیت» در تصویر نقاشانه که حرکتی پیشرو بود خود ورق‌ی‌ست از تاریخ جهانی هنر غرب که با استتیک‌ی شدن و تاریخی شدن جریان سوپرماتیست‌ها و تفسیرهای دوباره از آنها طی سالیان بعد در اروپا و آمریکا، جای خود را چون یک لحظه‌ی تاریخی سرشار از گفتمان باز کرد. برای همین در «ملاقات» گلشیری کُشش مغناطیسی لحظه‌ی تاریخی نمایش **صفر-ده** را نباید دست‌کم گرفت. صندلی اتاق به شکلی تناقض‌آمیز هم عنصری‌ست ناخواسته و ناهنجار که مکان عکس تاریخ‌هنری را به لحظه‌ی حال می‌آورد و هم آستانه‌یست در تاریخ هنر که هر کسی نمی‌تواند در آن قرار بگیرد مگر سوژه‌ی انزوا که متعرض است به چیزی؛ خواهان ملاقاتی: یک دیگری ناب که با چهره و تن پوشیده و داغ تاریخ به پهلوی، نشسته

و ترور می‌آفرینند؛ بی‌مهابا دست دراز می‌کند که مشارکت‌کننده تن او را، چیزی ابژکتیو را لمس کند و بفهمد؛ و همواره شکست می‌خورد زیرا مخاطبین موزه هیچ‌وقت کور نیستند و بریل نمی‌دانند که نوشته‌ی پهلویش را بفهمند. یا این صندلی همان صندلی نگهبان آثار هنری موزه‌هاست، همان فردی که تا پیش از این نامرئی بود، در حین تماشای اثر انگار وجود نداشت ولی حافظ آثار بود: حافظ تاریخ. اکنون تروریست بر آن نشسته، محافظتی در کار نیست؛ کاری هم بر دیوار نیست. به تو دوبار تعرض می‌کند یا تو او را دوبار لمس می‌کنی: یک‌بار دستش را وقتی که دستت را می‌گیرد و به سوی خود می‌کشد، و یک‌بار پهلویش را که گزاره‌ی نامرئی‌اش را بر آن نوشته و چون بینایی نمی‌توانی بخوانی. ماله‌ویچ را لمس نمی‌کردی. سوژه‌ی انزوا (تنِ گلشیری) ناخودآگاه سوژه‌ی جهان (فضای ذهنی ماله‌ویچ) است که ناگهان احضار شده. سوژه‌ی جهان دارد کابوس او را می‌بیند که از ایماژهای خود خالی شده و چون عینیتی مزاحم به درون فضایش رسوخ کرده؛ بیگانه‌ای که به لحظه‌ی بزرگی از تاریخ هنر پا گذاشته است. البته گلشیری هم تلاش کرده ماله‌ویچ را در جهان خود احضار کند ولی کارهای او غایب‌اند و شبی از آنها بر دیوار مانده است. «ملاقات» اشباح آسان نیست. این یک «مواجهه در غیاب» است.

در این اثر با پیشی گرفتن وجه لمسی (پرفورمانس گلشیری) از وجه بصری (آثار ماله‌ویچ)، هنرمند انزوا امکان می‌یابد با تاریخ هنر جهان به مصاف برود. اگر در تاریخ تصویر انگاره‌ی «ملاقات» او را همواره در خسران و عقب‌ماندگی نگه می‌داشت، انگاره‌ی «مواجهه» به یمن گذر از تصویر و پیوستن به کنش تنانه او را در آستانه‌ی روایت‌گری تاریخی دیگر قرار داده است. همچنین «ناهم‌زمانی» هم طرد شده است. زیرا او صحنه‌ی تاریخ را باری دیگر به میل خود چیده؛ تن او فضا و صندلی را اشغال کرده؛ آثار را از دیوار برداشته و چراغ‌های گالری را در مسکو، درست در زمان حال (همان زمان اجرای پرفورمانس) خاموش و روشن می‌کند. تنِ اکنون او هم‌زمان شده است با یکی از دالان‌های تاریخ هنر. همین اتصالی سوژه‌ی انزوا با تاریخ جهان و تعرضش به مکان تاریخی موزه (از طریق دست‌کاری در عکس نخستین اتاق صفر-ده) او را به‌واقع با چیزی هم‌زمان کرده که جلوتر از او پنداشته می‌شد.

همان‌طور که از عنوان کار، **کورا: فراز و فرود اپلستیسیم** بر می‌آید، با تنشی در جسمانیت هنر تجسمی سروکار داریم. ماله‌ویچ خود از هنرمندانی بود که با **مربع سیاه** و **مربع سفید** بر ادراک مبتنی بر بینایی حدی گذاشت و زبانی خلق کرد تا به حدود نهایی تصویر برسد. برای گلشیری اما چیزی جسمانی و تنانه و از جنس درد هست که در «فراز و فرود» بین جسم داشتن و قابل‌لمس بودن معنا پیدا می‌کند. تن او بر چیزی ناخوانا شهادت می‌دهد که می‌خواهد در آستانه‌ی تاریخ جهانی هنر ادراک‌پذیر شود. اما در ادامه‌ی راه، در روز دوم و سوم اجرا، این تلاش به ادراک‌پذیر شدن متوقف می‌شود و مشارکت‌کننده به کنار می‌رود. در روز دوم و در همان اتاق که اکنون به اتاق عمل تبدیل شده است، یک تیم پزشکی پوست پهلوی گلشیری را از تنش جدا می‌کنند و در روز سوم، پوست در قابی مربع‌شکل در ابعاد همان **مربع سیاه**، نمک‌سود شده و در گوشه‌ی اتاق به جای کار ماله‌ویچ می‌نشیند. در این فرایند دو کار انجام شده: یکی خروج درد از تن سوژه‌ی انزوا و دیگری ابژه شدن و مادیت یافتن این درد در هیأت بخشی جدا شده از تن که در یک صندوق، جعبه یا قاب قرار گرفته و اکنون چون تمثالی گوشه‌ی اتاق موزه را اشغال کرده است. در این فرایند سوژه‌ی انزوا با به‌جا گذاشتن بخشی از تن خود شأن این را پیدا می‌کند تا به **مربع سیاه** ماله‌ویچ برسد و در فضای تاریخ ماندگار شود. اگر از روز اول پرفورمانس چیزی باقی نمی‌ماند جز لحظات تقلای گذرا برای لمس شدن، در روز دوم تن هنرمند بر تخت، با استخراج درد از بدن خود، ماده‌ای از این خاطره‌ی تقلا به‌جا خواهد گذاشت؛ در روز سوم نیز بناست در پایان این «کورا» علاج شود و در ماله‌ویچ حلول کند. در اینجا بالاخره قرار است «مواجهه‌ی غیاب» به «ملاقات حضور» در دل تاریخ منجر شود. افسوس که تنها راه ملاقات و نقطه‌ی تماس ممکن غرق کردن «رنج عینی سوژه‌ی انزوا» در «فضای ذهنی سوژه‌ی جهان» است: پوست تن در مربع سیاه. یا آن‌طور که دوستی گوش‌زد کرد: تنِ آن‌تروپوس در روح هیومن!

از خاطره‌ی پوشانِ طبیعت تا پرده‌ی عریان سیاست

امیرعلی قاسمی در تابستان ۱۳۸۸ در پرونده پزشکی امیرعلی^{۱۳} با ارائه‌ی اسناد، اشیاء، داروها، و شرح‌خاطرات و گزارش‌های مربوط به بیماری‌ها و سوانحی که تا بیست‌ون‌ه سالگی‌اش از سر گذرانده بود، در گالری طراحان آزاد یک چیدمان ارائه کرد. اولین پاراگراف متنی که برای نمایش نوشته است او را چون هر نوزاد طبیعی دیگر تصویر می‌کند با «تصویر جوهرین کف هر دو پا و کارتی آبی‌رنگ» که «نشان از آن دارد که هنگام تولد دو کیلو و هشتصد و پنجاه گرم وزن و چهل‌وهفت سانتی‌متر قد داشته و وضع جسمانی‌اش خوب بوده است.» لیکن از همان روز اول زندگی جوش‌هایی شروع به پدیدار شدن می‌کنند که برای علاج‌شان مصرف آنتی‌بیوتیک را آغاز می‌کند. در دو سالگی آسم سر می‌رسد که اسپری سالبوتامول را به همراه می‌آورد. مصرف کورتون نیز به تدریج محرک حساسیت پوستی می‌شود، لکه‌هایی که در «مفاصل آرنج و زیر زانوها» پدیدار می‌شد و در سنین بالاتر «به صورت و گردن هم سرایت کرد». هنرمند برای تک‌تک مواردی که اشاره می‌کند سند و مدرک‌های شماره‌گذاری شده دارد که پرونده‌ی پزشکی او را بسیار به یک تحقیق علوم طبیعی شبیه کرده است. باوجودی که لحن نوشته‌ی او در مجموع گزارشی است ولی در برخی موارد به اشاراتی برمی‌خوریم که عواقب روانی درد جسمانی را به چشم می‌آورد. در جایی به «عکس‌های کودکی با چشمان پف‌کرده و تپل‌مپل یا کاملاً لاغر و استخوانی» که از مصرف کورتون ناشی می‌شده اشاره می‌کند یا به «کاهش اعتمادبه‌نفس» هرگاه اسپری تنفسی به همراه نداشته است. علاوه بر بیماری‌هایی که طبیعت ژنتیکی‌اش بر او تحمیل کرده، سانه‌ی اتومبیل هم اضافه می‌شود. اکنون تصادف طبیعی سر نخ را به دست می‌گیرد تا بعد از عمل جراحی «بسیار سنگین، دقیق و طولانی»، مدت‌ها در ران پایش پلاتین حمل کند و «ساق پایش را با داربست‌گونه‌ای عجیب کنار هم قرار دهند». و دوباره اشارات به عواقب روانی که به دنبال می‌آید و لحنی کنایه‌آمیز به خود می‌گیرد: «سفر تابستانی آن سال با پای گچ گرفته همراه با دو چوب زیر بغل در کنار دریا چه لطفی داشت!!!»، «حمام کردن‌ها و... و با آن وضعیت...»

همه‌ی این خاطرات مربوط به زندگی او هستند از همان لحظه‌ی اول. ولی یک لحظه را در بر نمی‌گیرند: خود لحظه‌ی تولد و «هنگام تولد» را که «تصویر جوهرین کف پا و کارت آبی نشان از اوضاع جسمانی خوب داشت». به نظر می‌رسد این خاطرات، گزارش‌ها و شرح بیماری‌های جسمانی پوشاننده‌ی خود رخداد تولد هستند که چون یک لحظه‌ی بنیادین از روایت جا مانده و چون جرأت آن نیست که از آن پرسش شود با انبوهی از رخداد‌های طبیعی پس از تولد پوشیده شده است. این که شاید این رخداد اصلاً قرار نبوده است خوب پیش برود یا این که اصلاً پیش از تولد هم بنا نبوده چیزی درست باشد؛ این که همه‌چیز پیش از آغاز زندگی از دست رفته بوده و «نشان» غلط نشان داده بوده است. «مگر زندگی بد را اصلاً می‌شود خوب زیست؟». شاید مسأله بر سر این است که طبیعت دیگر نمی‌تواند رخداد زندگی را به شکلی رقم بزند که با سعادت همراه شود. رخداد طبیعی زندگی که قاعداً منزّه از خطای انسانی ست گناه‌کار میدان از آب درآمد و جز خود زندگی کسی مقصر نیست. ذات رخداد طبیعی است که مورد بازخواست است و اکنون باید پرسید بدذاتی رخداد طبیعی خود پوشاننده‌ی چیست؟

مهدی میرمحمدی در پرفورمانسی تحت عنوان **یک نقطه در پیش است**^{۱۴} که در سال ۱۳۹۰ در گالری ایست انجام داد، تلویزیونی را در میان گذاشته بود، رادیویی را به دست گرفته بود و هر زمان که خبر یک رخداد ناگوار از آن بخش می‌شد، تیتراژ آن را پرینت می‌گرفت و تعدادی پونز را در محدوده‌ای که روی زمین مشخص کرده بود پخش می‌کرد و بر آن‌ها راه می‌رفت. در اینجا با ترجمه‌ای سر و کار داریم که در آن، ابتدا دردهایی که در سطح جهان تجربه می‌شوند به این‌جا و اکنون پرفورمانس مخابره می‌شوند، سپس با پرینت شدن تیتراژ خبرها، واقعیت آنها اذعان و نام‌گذاری می‌شود و در مرحله‌ی پایانی ترجمه، هنرمند دردها را با راه رفتن بر پونزها بر تن خود اعمال می‌کند. دانستن این‌که اتفاقات ناگوار در جایی دیگر رخ می‌دهد او را به این ملزم کرده است که به هر ترتیب خود را در درد آنها سهیم کند. دانش درباره‌ی رخدادی او را به کنش و خلق رخدادی دیگر رهنمون می‌کند. و البته این دانش و کنش باهم نسبتی عمیق دارند: همانطور که رسانه به شکلی فراگیر و دل‌به‌خواهی رخدادها را بر سر ما

هوار می‌کند، هنرمند نیز با پاشیدن اتفاقی پونزها بر زمین، سطحی فراهم می‌آورد که با قدم گذاشتن بر آن معلوم نیست کدام پا و چه زمان بیشتر زخم شود. فقط می‌دانیم که با انباشت هرچه بیشتر اخبار ناگوار (دانستن بیشتر)، پونزهای بیشتری بر زمین خواهد ریخت و قدم برداشتن (کنش بیشتر) پای او زخمی‌تر خواهد کرد. ناتوانی او در درک بی‌واسطه‌ی خشونت جهان او را ملزم کرده است به نوعی کنش اتفاقی و شانس‌محور که نقش طبیعت را بازتولید کند: پاشیدن پونزها چون بذرهایی که هر جا برویند زخم می‌سازند. «فراقکنی اخبار» و «پاشیدن پونزها» هر دو چون رخداد‌های طبیعی و تصادفی به هم ترجمه می‌شوند که کار هر دو حول دانستن درباره‌ی درد و تولید آن می‌چرخد.

هومن داودی در سال ۱۳۹۸ و در پشت‌بام گالری محسن پرفورمانسی داشت تحت عنوان نمی‌توان در آفتاب ایستاد و نسوخت^{۱۵} که در آن از طلوع تا غروب آفتاب، برهنه و پشت به خورشید نشست تا پوستش بسوزد. نور خورشید زندگی‌بخش و در عین حال آسیب‌زننده است. آن‌که رو به خورشید بایستد و در آن چشم بدوزد طی مدتی کوتاه کور می‌شود ولی آن‌که به آن پشت کند می‌تواند طی مدتی طولانی‌تر به کار خود ادامه دهد تا آسیب پوستی فرا رسد. گویی زمان طولانی یک روز کامل، «از طلوع تا غروب» که استعاره‌ایست از زمان در تمامیت آن، باید سپری شود تا به نتیجه‌ی قطعی برسیم که خورشید آسیب‌زاست و نه زندگی‌بخش. قاعدتاً یک روز برای بذر نهفته در خاک کافی‌ست تا زیر نور خورشید جوانه بزند ولی نوبت به سوژه که می‌رسد یک روز زمانی است لازم تا معنی آسیب نور آفتاب را بفهمد. در اینجا نیز نقش حیات‌بخش طبیعت جای خود را به رخداد دردناک طبیعت می‌دهد.

در این سه اثر طبیعت به اشکال مختلف متهم می‌شود به خلق رخداد‌های دردناک: از بیماری و سانحه گرفته، تا زخم کردن پا و سوزاندن پوست. در پرونده‌ی پزشکی، هنرمند تلاش می‌کند، با بیانی گزارش‌گونه و به میانجی اسناد و اشیاء، بیماری‌های خود را فهرست کند و خونسرده پرونده‌ی پزشکی‌اش را با ما در میان بگذارد ولی ناخودآگاه ما را به قضاوت طبیعت وامی‌دارد؛ در اجرای پونزها، هنرمند با استفاده از وجه دل‌به‌خواهی اتفاق، خود طبیعتی تولید می‌کند که جسمش را آسیب می‌زند؛ و در

اجرای ایستادن پشت به آفتاب، هنرمند ثابت می‌کند که طبیعت آسیب‌زاست. به‌راستی چه چیزی باعث می‌شود که طبیعت تا این حد پلید انگاشته شود؟ آیا برجسته کردن شکست رخداد طبیعی در خلق یک زندگی سعادت‌مند، خود پوشاننده‌ی این نیست که چیزی دیگر از ابتدا برای سوژه دسترس‌ناپذیر شده است: سعادت از طریق رخداد سیاسی؟ و اتفاقاً رخداد سیاسی چیزی‌ست که از سوژه و جامعه برمی‌آید و وقتی که مسیر آن مسدود به‌نظر برسد فراموشی در کار می‌شود تا با پرده‌ی بدذاتی طبیعت انسداد را ببوشاند¹⁶. با نگاهی وسیع‌تر می‌توان دید که اتفاقاً فضای سیاسی بین سال‌های دهه‌ی نود چه برزخی را برای امر سیاسی ساخته بود و تا چه حد انتظار هر رخدادی نامتصور می‌نمود. اگر نسبت سوژه‌ها با بخت و طبیعت تا این حد مختل شده است، در لایه‌ای زیرتر آنچه پنهان گشته ناتوانی تغییر است و انتظار رخدادی در عرصه‌ی سیاست.

سیمین کرامتی در سال ۱۳۸۶، به‌یاد قتل‌های زنجیره‌ای نویسندگان در دهه‌ی هفتاد که توسط دستگاه امنیتی اجرا شده بود یک ویدئو اینستالیشن شامل چهار ویدئو تولید کرد به نام **چهار عنصر**^{۱۷}. در هر یک از این ویدئوها، چهار عنصر طبیعی آب، آتش، باد و خاک با زندگی نسبتی معکوس یافته‌اند و به تخریب مشغولند. در ویدئوی آب نمای نزدیک لیوانی را می‌بینیم حاوی کاغذهایی که نوشته‌هایش در آب حل می‌شود و از یاد می‌رود؛ در ویدئوی آتش نمای نزدیک اسلحه‌ای که شلیک می‌کند را می‌بینیم با صدای جنگ؛ در ویدئوی باد پری چسبیده به سطحی را می‌بینیم که توان از جا بلند شدن ندارد و در ویدئوی خاک، انسانی را، تن خود هنرمند را که در محفظه‌ای شفاف نشسته، به دیواره‌ی آن پهلو داده و دوربین را نگاه می‌کند؛ از بالا بر سرش خاک ریخته می‌شود تا به‌تدریج و به تمامی در آن دفن شود. عناصر طبیعی همگی به خدمت یادآوری حوادثی درآمده‌اند که جامعه را تا مدت‌ها به‌تازده کرده بود و ریختن خاک بر سر، به‌وضوح هنرمند را در مرحله‌ی عزاداری نشان می‌دهد.

در روزهای بگیروبنند اتفاقات ۱۳۸۸، حمید پورآذری در یک اجرای عمومی تجربه‌ی ترس معترضین در خیابان را بازسازی کرد. در پارکینگ عمومی یکی از دانشگاه‌های تهران، مشارکت‌کنندگان سوار اتومبیل‌های ناشناسی می‌شدند که بعد از

دور زدن و ایست‌های مکرر در نقاط مختلف پارکینگ، آنها را با ترس روزهای تظاهرات از نو روبرو می‌ساخت. هنوز ترس خیابان پابرجا بود که هنرمند می‌خواست ترسی را که دستگاه امنیتی ایجاد کرده است در تن و روح سوژه‌ها حک کند: هر لحظه باید فرار کنی و ممکن است در اتومبیلی سوارت کنند و به ناکجایی ببرند. با تجربه‌ای چنان نزدیک به واقعیت، انگار قرار است گزاره‌ای را که همین لحظه ادا می‌کنی در همین لحظه هم از بر شوی و به یاد بسپاری.

در ویدئویی از سین سینی به نام **زبان سرخ فارسی**^{۱۸} که در سال ۱۳۹۰ تولید شده است صدای قلب او را می‌شنویم. او تیغی را از روی میز برمی‌دارد و در دهان می‌گذارد. سپس نمایی نزدیک از صفحات یک لغت‌نامه‌ی فارسی را می‌بینیم که به دست او ورق می‌خورد و انگشت سبابه‌اش روی کلمات می‌لغزد و دنبال کلمه‌ای می‌گردد. هربار که نمای نزدیک به دهان او برمی‌گردد کلمه‌ای را می‌گوید که ما نمی‌شنویم ولی به تدریج در می‌یابیم که تلفظ کلمات با تیغ در دهان، زبان او را زخم می‌کند و خون از آن جاری می‌شود. هجی کردن کلمات برای او تبعاتی دیگری هم دارد: زبانِ سرخِ سبز می‌دهد بر باد. هر واژه که به زبان آورده می‌شود، «زبان» گوینده در معرض زخمی دیگر قرار می‌گیرد، ولی همچنین هر گزاره‌ای که از دل تاریخ فراخوانده شود، در حافظه و «سر» او هم، ترومایی را زنده می‌کند.

ندا رضوی‌پور در یک پرفورمانس و چیدمان تحت عنوان **نوسان**^{۱۹} که در سال ۱۳۹۲ و در گالری اعتماد اجرا شد، ظروف چینی گل‌دار و کریستال‌های رنگی را به دقت و نظم در سینی‌های فلزی کف گالری می‌چید. او با دستمالی سفید در دست میان ظرف‌ها می‌چرخید و از میان‌شان یکی را برمی‌گزید و به دقت گردگیری می‌کرد تا در طبقه‌ای از یک کمد چوبی قرار دهد. پس از اینکه کمد از مجموعه‌ای از ظرف‌های منتخب او پر می‌شد، درهای آن را می‌بست و کمد را واژگون می‌کرد تا ظروف بشکنند و سپس قطعات درون کمد را خارج می‌کرد و دوباره درون سینی‌ها قرار می‌داد. در این فرایند که بارها تکرار می‌شد با حرکتی مداوم به سمت آنتروپی مواجه بودیم که ابژه‌ها و دال‌های اصلی یا همان ظروف ظریف که واجد زیبایی، شکل، و نظم‌وترتیب بودند نبود می‌شدند. آنچه ثابت می‌ماند سینی‌های فلزی و کمد چوبی بود که آن‌هم به تدریج

کج و کوله شده و در اجرای آخر حتی درهایش کنده شده بود. سینی‌ها اما سالم می‌مانند، آنها وسیله‌ی حمل ظرف‌ها هستند که زن در فضای کار بی‌مزد خانگی یعنی خانه، باید از کمد خارج کند و چیزی را که پخته و ساخته است در آنها بریزد و «سرو» کند. با این‌همه در *نوسان* اتفاقی وارونه افتاده است: زنی که در نوسان است میان ستایش زیبایی طرف‌ها (فرایند انتخاب، تمیز کردن و دوباره چیدن در کمد) و ویران کردن این زیبایی، در واقع از کار خود بیگانه شده، حافظه‌ی «سرویس» خانگی مختل شده؛ ظرف‌های خالی را بی‌آن‌که چیزی در آنها سرو شده باشد از سینی‌ها بر می‌دارد و به کمد که تمثیلی از خانه است برمی‌گرداند و ناگهان در کنشی انقلابی و بی‌هراس آن را سرنگون می‌کند. این تخطی از نظم حاضر و تباه کردن زیبایی مقید، سیاستی عربیان در پیش گرفته است و از تمایل سوژه‌ی زن به شورش و سرکشی پرده برمی‌دارد.

ویژگی مشترک این چهار اثر این است که هریک به میانجی تجربه‌های تنانه‌ی گوناگون، ترسی را که پیش از این بیرون از تن هنرمند و در جمعی وسیع‌تر حس شده بود دوباره حس‌پذیر می‌کنند. و اگر این آثار چیزی در رابطه با سیاست به ما می‌گویند از این روست که حافظه‌ای را عربیان می‌کنند که نه تنها به خود سوژه‌ی هنرمند که به «دیگری» نیز مربوط است. تروما در همه‌ی این کارها در حافظه‌ی جمعی بیدار می‌شود: قتل نویسندگان و روشنفکران به‌وضوح بر دوره‌ای را از بدبینی سیستم سیاسی به آزادی بیان در تاریخ ما علامت گذاشت (*چهار عنصر*)؛ همچنین که فضای امنیتی خیابان در سال ۸۸ برای بسیاری از معترضین تجربه‌ای آشنا بود (اجرای پوراآذری)؛ کلمات لغت‌نامه برای کسانی که به زبانی مشترک سخن می‌گویند زبان را به یک اندازه می‌تواند زخم کند (*زبان سرخ فارسی*)؛ و زیبایی ظروفی که باید بشکنند برای همه‌ی زنانی که در زندگی روزمره آن را چون ابزار اسارت خود زیست می‌کنند دیگر زیبایی نیست (*نوسان*).

در این مرور کوتاه تلاش کردم طیفی از رابطه‌های خاص، تاریخ‌مند و مکان‌مند در برخی آثار را نشان دهم که در دو سر آن طیف، به اشکال گوناگون با تنشی در حافظه و آگاهی سیاسی سروکار داریم. در سه اثر نخست، هنرمند رنجی که بر بدن او تحمیل شده را به طبیعت نسبت می‌دهد و از این طریق دغدغه‌اش با نظم طبیعی امور نمایان

می‌شود، لیکن با کنکاش می‌توان دریافت که این دغدغه در لایه‌ی زیرین خود تنشی اجتماعی‌سیاسی را پنهان می‌کند که ظاهراً به فراموشی سپرده شده ولی بر زندگی و اثر او سایه انداخته و در ناخودآگاه بازنمایی حاضر است. همچنین در چهار اثر بعدی دیدیم که اصرار در به یاد آوردن و زنده نگه‌داشتن ترومای جمعی، می‌تواند بیان شخصی پیدا کند و در زبانی نو دردی مشترک را با مخاطب شریک شود. بنابر این اگر در سه کار نخست، حافظه‌ی پویشنده‌ی طبیعت، سطحی از بحران در عرصه‌ی سیاست و زندگی را پنهان می‌کرد به این معنا نبود که از مسأله‌ی اجتماعی‌سیاسی تهی بودند و برعکس همین حافظه بود که در ناخودآگاه این آثار امکان تأویل و تفسیرهایی در نسبت با جهان پیرامون فراهم می‌کرد. همچنین در چهار اثر بعدی، تنها درگیری مستقیم با خاطره‌ی جمعی نیست که آنها را به امر سیاسی پیوند می‌دهد بلکه این آثار نیروی خود را از تجربه‌های نوآورانه‌ی تنانه در خلق احساسات مشترک می‌گیرند.

سوژه‌ی انزوا و آزادی در فضای تخلخل^{۲۰}

نسبت تن هنرمند و اثر هنری در «تاریخ هنر مرکز» مسیری پریپیچ‌وخم پیموده است. از یونان باستان تا رنسانس، بازنمایی فیگور انسانی در نقاشی و مجسمه، روح، ذات و ایده را در کلیتی منسجم (بدن اثر) نمایش می‌داد و تن هنرمند و مخاطب از صحنه‌ی این بازنمایی غایب بودند. در هنر رمانتیک هم که نبوغ هنرمند مسأله شد، از تن فرد هنرمند کم‌تر رد و نشانی بود و انگار خود طبیعت اثر را به جهان عرضه می‌کرد. در عصر مدرن با سیطره‌ی کار مزدی، تقسیم کار اجتماعی و کالایی شدن هرچه بیشتر، هنر مرزی روشن‌تر با دیگر کالاهای بازتولیدپذیر ترسیم کرد. اگر کالاهای دیگر برای یک هدف نهایی خلق می‌شدند، با خودآیینی هنر، فیگورها هرچه بیشتر در بی‌فرمی و بی‌تناسبی غرق یا اصلاً از بازنمایی بیرون گذاشته شدند. به همین نسبت نقش بدن خود هنرمند، محدودیت‌های فیزیکی و امکانات مداخله‌اش در کارماده پرنرگ شد. با تبدیل شدن هنر به «کنشی فکرشده مبتنی بر کار» از اثر هنری اثرزدایی شد و اکنون «رفتار هنرمند بود که فرم را می‌ساخت». به این ترتیب اثر هنری غایت‌مندی خود در ارائه‌ی کلیتی منسجم از جهان را از دست داد و تبدیل شد به عرصه‌ی هم‌نشینی هرچه

بیشتر بدن‌ها، ابژه‌ها و ماده‌هایی که در جهان پراکنده‌اند. به همین جهت تفسیر و رمزگشایی معانی آن نیز سخت‌تر شد زیرا دیگر نقطه‌ی پایان یک فرایند نبود بلکه به لحظه‌ای از کار استتیک‌ی تبدیل شده بود که در فضای تاریخی اجتماعی رخ می‌دهد؛ بدن را از نو سامان می‌بخشد و هنرمند و مخاطب را در پیوند با جهان قرار می‌دهد.^{۲۱} هم‌زمان با نقش یافتن رفتار تنانه‌ی هنرمند و ناپدید شدن بازنمایی منسجم در هنر، بدن سوژه هم هویت صلب خود را از دست داد و در معرض دیگری‌های بسیار قرار گرفت. وساطت هنری دیگر مسئولیت بازنمایی سوژه‌ی منفرد را کنار گذاشت. در جهان مدرن بدن که به شکل فوری و بلاواسطه، حامل ادراک و دریافت رخدادهاست در معرض هجوم تکنولوژی و رسانه قرار گرفت که رابطه‌ی سوژه و جهان را وساطت می‌کردند. هنر اما در رهایی‌بخشی خود، کارکردهایی دیگر از بدن انتظار داشت که اشکال گوناگونی از مقاومت را به تجربه می‌گذاشت، از «قساوت تئاتری» آرتو و «بدن بی‌اندام» او که پس از دادائیس‌ها و دهه‌های نخستین پس از جنگ جهانی دوم، با کاربست مفاهیم فلسفی چون «وحشی شدن»، «حیوان شدن»، «بدوی شدن»، «کوچ‌گردن» و «شمن شدن» در عرصه‌ی هنر امتداد پیدا کردند، تا کنش‌های هنری گوناگونی که بدن را در راستای اهداف سیاسی به فضای عمومی می‌کشاندند، بدن لابراتواری بود برای ظهور «خواست توان» و «انرژی‌های حیاتی». کنش‌های تنانه در هنر تمثیلی شدند از امکان تغییر در جامعه و سیاست.

البته روایت‌های دیگری نیز در تاریخ معاصر هست که این «چرخش به سوی بدن» را به شکل انتقادی می‌نگرد. از جمله والری آرو در مقاله‌ی *سرانجام تن انسان*،^{۲۲} معتقد است که مفهوم مرکزی و موتور محرک هنر طی قرن‌ها چیزی نبوده است جز «مرزشکنی پی‌درپی» که با اوج گرفتن روزافزون در دوران سرمایه‌داری جدید، عملاً با آزادی بی‌حدوحصر در معنای لیبرالیستی آن کاملاً هماهنگ است. به زعم او از رنسانس تا طی چهار قرن، این حرکت فراروی از مرزها از طریق تحولات سبکی هر دوره تحقق می‌یافت، «بدن» در بازنمایی هنوز از سلامت برخوردار بود و گواه شرافت انسان و شکوفایی روح او بود که با خرد عصر روشنگری سر ستیز نداشت. لیکن در اواخر قرن نوزدهم گرایش ضداومانیستی که خود از شرایط مادی فضای پس از انقلاب صنعتی

ناشی می‌شد سیطره یافت و سپس در اوایل قرن بیستم با سزان و پیکاسو، فیگورها در تصویر از هم پاشیدند و تکه‌تکه شدند. این روند به شکلی ملایم و در حدود مرز خود تصویر و عرصه‌ی نمادین باقی مانده بود تا زمانی که با فاجعه‌های قرن بیستم، بدبینی فراگیر به سوژه و خرد اومانیسیم را کاملاً از میدان خارج کرد. از جریان‌های هنر بدن‌محور اروپا و سپس فلوکسوس تا هنرهای بدن‌محوری که امروزه مستقیماً با تحولات تکنولوژیکی، ژنتیکی، دیجیتالی و هوش مصنوعی گره خورده‌اند، معنازدایی از مفهوم هنر که پیش از آن در محدوده و با امکانات مشخصی تولید می‌شد بسیار برجسته شد و این‌گونه شد که هنر باید مستقیماً بر خود بدن هنرمند، آن‌گونه که در معرض جهان است، اعمال شود. با هنرمندانی مثل ژینا پانه، هنر مستقیماً خود بدن را آماج حمله قرار داد و از آن مالکیت‌زدایی، سوژه‌زدایی و خردزدایی کرد. آخرین موج حرکت «مرزشکنی پی‌درپی» در تاریخ هنر با آثار هنرمندانی چون استلارک و اورلان به منصفی ظهور می‌رسد که با مداخلات بیوتکنولوژیک، پروتزاها، پیوندهای ژنتیکی، پیرسینگ، بدن را در ماشین‌ها ادغام کرده‌اند و با از میان برداشتن خودآگاه و ناخودآگاه و نهایتاً امر فرهنگی، کپی‌های بی‌پایانی از فرانکشتاین عرضه می‌کنند. تا جایی که یا خود ایده‌ی هنر بلاموضوع می‌شود و یا اتفاقاً به معنای دقیق کلمه به غایت نهایی خود و جهانی کاملاً آزاد از هر چیز و در این معنا هنرمندانه می‌رسد!

با وجودی که در تجربیات «جهان مرکز»، نقش بدن در هنر و نسبت آن با گذر از اومانیسیم را می‌توان با تکوین هم‌زمان لیبرالیسم و سپس نولیبرالیسم به روش والرئ آرو توضیح داد، نمی‌توان استنتاج کرد که در «جغرافیاهای پیرامونی» نیز، مفاهیم آزادی، خرد و سوژه از شگردهای بازنمایی به همان اندازه و به همان شکل رخت بر بسته‌اند. همان‌طور که شیوه‌های استثمار، شکل دولت‌ها و جایگاه‌شان در نظم جهانی در مرکز و پیرامون یک‌سان نیست، روش‌های مقاومت در وضعیت و نسبت سوژه با مفاهیم آزادی و خرد نیز بر اساس مقتضیات مقاومت ساخته می‌شود. اگر امروزه عمده استثمار در جهان مرکز از طریق کار مزدی و تحت سیاست‌های دولت لیبرال‌دموکرات صورت می‌گیرد که بدن سوژه و زندگی او را به انقیاد می‌کشد، در جغرافیاهای پیرامونی مثل ایران که توأمان در «وضعیت ادغام و انزوا» در نظام سرمایه‌داری به سر می‌برند، با

استثمارهای متنوع‌تری روبرو بوده‌ایم و هستیم. در ایران مدرنیزاسیون از بالا که طی کم‌تر از یک قرن به اجرا درآمده است، راه را بر فرایندهای دموکراتیک و آزادی‌خواه بسته نگه داشته است. نظام جهانی از یک طرف و حکومت‌های مرکزگرای پادشاهی و سپس ایدئولوژیک دینی از سوی دیگر، توان سوژه‌ی حاشیه در مواجهه‌ی خود با جایگاهش درون مدرنیته را از او سلب می‌کنند. از مشروطیت تا به امروز که در دوران پس از انقلاب ۵۷ به سر می‌بریم، مسأله‌ی سوژه‌ی خردورز و آزادی سیاسی هنوز محوریت خود را از دست نداده است. تجربه‌ی نابه‌نگام هنر پرفورمانس در ایران مصداقی است که نشان می‌دهد سوژه‌ی انزوا تا کجا می‌تواند به محض ایجاد شدن امکانی برای تسخیر فضا یا شکافی برای تجربه‌ی امر نو، زبان هنر مرکز را از آن خود کند و با کاربست ویژه‌ای از امکانات و الگوهایش، کارکردی متفاوت از آن در نسبت با فضای سیاسی خودش خلق کند. پرفورمانس در اضطرار هرچه تمام‌تر به سوژه‌ی انزوا یادآور شد که بدنی دارد و همین بدنی که از یک سو توسط ایدئولوژی اسلامی با انبوهی از مناسک و معانی بازدارنده پر شده و از سوی دیگر با گسترش ایدئولوژی سرمایه‌داری در مقیاس سیاره به کالایی تمام‌عیار تبدیل گشته، فضایی برای رؤیا کردن آزادی، بازیابی توان و امکان فرا رفتن از ترس فراهم خواهد کرد.

در تحلیل نه چندان منسجمی که از برخی تولیدات هنری دهه‌های هشتاد و نود خورشیدی ایران ارائه کردم بدن را در پیوند با سیاست قرار دادم و فارغ از توفیق یا عدم‌توفیق این تولیدات در سطح فرم، به زعم من تقلا برای چیره شدن بر ترس مضمون مشترک آنهاست؛ و فقدان توان‌مندی در تغییر وضعیت تم اصلی این آثار است که هنرمند به میانجی بدن خود به آن بیان می‌دهد. در این مسیر مجموعه‌ی متکثری از راهبردها و ژست‌های هنری به یاری بدن می‌آید تا با حافظه‌ی جمعی از رخدادهای تروماتیک را بیدار نگه دارد و یا آن را با انبوهی از دیگر تروماهای شخصی ببوشاند و به پس براند تا اتفاقاً به شکلی وارونه این حافظه‌ی جمعی را در تجربه‌ی شخصی هنرمند ادغام کند؛ خشونت منفعل نیز در اشکال مختلف از خودآزاری و دیگرآزاری برای هنرمند امکان‌بازسازی و محاکات رفتار نظام قدرت را فراهم می‌کند، چراکه از یک سو با خودکامگی در سطح دولت-ملت درگیر است و از سوی دیگر با انزوایی که در سطح

جهانی او را محاصره کرده و رؤیت‌ناپذیر ساخته است؛ هنرمند انزوا همچنین در پی این است که نسبت خود با امر کلی و جهان‌شمول بودن رنج را در گفت‌وگو با «تاریخ هنر جهان» روشن سازد، حجم متراکم آن را متخلخل کند تا مثل اسفنج او را نیز به درون بکشد. این مصائب منشأ اضطراب و محرک‌های بغرنجی می‌شوند که بدن هنرمند را از تمنای آزادی آکنده است و به کنش وامی‌دارد و از این حیث او را به سوژه‌ی آزادی بدل کرده است. با بازتولید نمادین و تمثیلی شرایط ناتوانی، بدن هنرمند به محل نزاع توان و ترس تبدیل می‌شود؛ مخاطبان را به تجربه‌ی مشترک این ناتوانی دعوت می‌کند و از طریق بیان دادن به شرم این ناتوانی و عینیت‌بخشی به آن، می‌خواهد میل به آزادی را در تخیل خود زنده کند.

روایت‌های کلود آمه و والری آرو که شرح مختصری از آن در بالا آمد، هر یک گفتمانی منسجم و خطی ارائه می‌کند که تحول جایگاه بدن در تاریخ هنر غرب را به شکلی پیوسته توضیح می‌دهد. فارغ از ارزیابی متفاوت هر یک از آنها از «چرخش هنر به سوی بدن»، می‌توان برداشت کرد که گویی هنرهای بدن‌محور در نگاه آنها غایت یک مسیر، و مدیوم پرفورمانس وضعیت‌ی نهایی (والا یا پست) از هنر غرب را نمایندگی می‌کند. لیکن تا جایی که به کنش‌های تنانه‌ی مورد بحث ما در هنر ایران دهه‌ی هشتاد و نود مربوط است، هنر بدن‌محور را نباید چون نتیجه‌ی تاریخی از سیر تحول هنرهای پیشین در نظر گرفت، بلکه اتفاقاً آنچه اهمیت دارد، حضور و نقش ناگهانی «بدن» در بازنمایی وضعیت‌ی کاملاً ویژه است که خاص بستر سیاسی اجتماعی دهه‌ی هشتاد و نود در ایران است. این جاست که کنش‌های هنری بدن‌محور به‌مثابه رفتارها و خودِ بدن به‌مثابه فاعلی که رفتار می‌کند یا مفعولی که متحمل رفتاری می‌شود حامل گسست است و در این جابه‌جایی که از مرکز به پیرامون، در خود «هنر معاصر» فضایی متخلخل ساخته می‌شود که چون اسفنجی سبک با منافذ بسیار، به محل عبور و ترجمه‌ی نیروهای گوناگون تبدیل شده و در فضای مغناطیسی مدرنیته، تجربه‌ها را به درون خود می‌کشد؛ و به هم نزدیک یا از هم دور می‌کند. کیفیت اسفنجی هنر هنگامی که به واسطه‌ی نقش بدن، جسمانیت و روان سوژه را به میدان کنش تبدیل می‌کند، رابطه‌های بیناسوبژکتیو را نیز بارور می‌کند. به این معنی آنچه در دوره‌ی تاریخی خاص توسط

سوژه‌ی مرکز و در نسبت با تن او تجربه می‌شود و سپس مسیر خود را مسدود می‌یابد (روایت آرو) به سوژه‌ی انزوا نشت می‌کند و تجربه‌ی متفاوتی را از سر می‌گذراند. همچنین درک سوژه‌ی انزوا از جایگاه خود و فاصله‌اش با دیگری درون فضای مغناطیسی مدرنیته می‌تواند بیان‌مند شود و سوژه‌ی مرکز را به انزوا آلوده کند. فضای تخلخل یک فضای گفت‌وگوی دموکراتیک و مفاهمه میان مرکز و پیرامون نیست بلکه نزاع بر سر گستره‌ی بازنمایی‌ست و این‌که چه کسی می‌تواند مشخص کند چه چیزهایی چگونه برای بدن‌ها حس‌پذیر می‌شوند. تا آن‌جا که به کنش هنری مربوط می‌شود، رقابت اصلی بر سر خلق روش‌های نو در حس‌پذیر کردن پدیده‌های حس‌ناپذیر است. از این‌رو کار هنرمند انزوا به شکلی مضاعف مشکل می‌شود: از یک‌سو کشف پدیده‌هایی که در فضای مغناطیسی به گوشه‌ها رانده شده و نامرئی گشته‌اند و از سوی دیگر خلق راهبردهای جدید در حس‌پذیر کردن آنها برای خود و دیگری. در این راه دغدغه‌ی آزادی و جست‌وجوی توان‌مندی در غلبه بر ترس او را با هر سوژه‌ی دیگر هم‌راه می‌کند و فضای متخلخل هنر امکان می‌دهد در ترجمه‌ی پیوسته و در حرکت سیال میان تاریخ‌ها و جغرافیاهایی که این دغدغه را پیش رو داشته‌اند و دارند، زبان‌ها به یکدیگر آلوده شوند؛ پل‌های جدیدی میان جزایر پراکنده در فضای خالی «پیرامون» ایجاد شود، یا دالان‌هایی در حجم صلب و انباشته‌ی «مرکز» که اکنون متخلخل شده است.

پانوشتها

^۱ نظریه‌ی توسعه‌ی مرکب و ناموزون که تروتسکی و در ادامه‌ی برخی آرای مارکس و انگلس طرح کرده است، به نقش جوامع پیرامونی در شکل‌گیری سرمایه‌داری می‌پردازد. بر این اساس بیش از آن‌که نقطه‌ی شروع سرمایه‌داری و مدرنیته در اروپای مرکزی و انگلستان در نظر گرفته شود، نظام جهانی ترسیم می‌شود که در آن، هم‌زمان انواع گوناگونی از شیوه‌های تولید و زیست، از آرکائیک‌ترین آنها تا تکنولوژیک‌ترین آنها، حضور دارند. بنابراین دیگر نه با مدرنیته‌ها بلکه با یک کلیت ناموزون و مرکب سروکار داریم که همواره عدم‌تعادل و نابرابری برقرار می‌کند و در دل یک مدرنیته‌ی تکین و معطوف به توسعه، فرم‌های گوناگون در سطح جهان، مرکز و پیرامون می‌سازد. در این متن «خشونت جهان» را به عدم‌تعادل و نابرابری درونی مدرنیته نسبت می‌دهم و فکر می‌کنم هنر مدرن، در معنای عام آن نیز، همواره به اشکال مختلف واجد خشونتی است که از این عدم تعادل بر می‌آید.

^۲ همان‌طور که درباره‌ی آثار بدن‌محور این دهه‌ها در ایران نمی‌توان از جریان‌ی منسجم یاد کرد، من نیز در گزینش آثار با برخی مسائل روبرو بوده‌ام: اول اینکه آثار بسیاری از هنرمندان مهاجر ایرانی در خارج از کشور نیز می‌توانست در این نوشته بررسی شود. لیکن به غیر از بدن‌محور بودن آثار، آنچه برایم اهمیت داشت رابطه‌شان با فضای اجتماعی نمایش آنها بود که غالباً گالری‌های ایران را در برمی‌گیرد. به همین دلیل به غیر از یک مورد، به کارهایی که در ایران تولید شده و به نمایش در آمده‌اند اکتفا کرده‌ام. از طرفی معیار انتخاب این نبوده که نقش بدن را تنها در رسانه‌ی پرفورمانس ببینم و هر رویکردی که در آن هنرمند بر بدن خود یا دیگری خشونت یا رنجی اعمال داشته مورد بررسی من قرار گرفته است. همچنین واقفم که بسیاری از آثار دیگر هنرمندان، به‌خصوص آنها که در شهرهایی غیر از تهران تولید شده‌اند از دسترس من دور مانده و برایم ناشناخته‌اند. از این رو این بازخوانی نمی‌تواند ادعای جامعیت داشته باشد و تنها قدمی‌ست کوتاه در روایتی ناکامل از این جریان.

^۳ دوگانه‌ی «مرکز و پیرامون» مرا به دوگانه‌ی «جهان و انزوا» می‌رساند. در این معنی «وضعیت انزوا» که به دهه‌های هفتاد و هشتاد ایران اطلاق کرده‌ام، خود لحظه‌ای خاص از «پیرامون» است که در بستر خاص ژئوپولیتیکی ایران آن سال‌ها ممکن شده است. «سوزه‌ی انزوا» نیز شخصیت پیرامونی آن سال‌هاست که تشریح و توصیف او به واسطه‌ی کنکاش در کردارهای هنری‌اش برایم اهمیت دارد. این سوزه شخصیت اصلی متن است که البته و در بهترین حالت توانسته‌ام بُرش‌ی از آن به دست دهم و پرهیزی از او را ظاهر سازم.

^۴ توصیفات این پرفورمانس بر اساس گفت‌وگو با شهاب فتوحی، یکی از اجراگران آن به تحریر آمده است.

^۵ زینوس تقی‌زاده در [وب‌سایت خود](#) برخی گزارش‌ها و تصاویر مرتبط با [اجراهای کافه‌کنج](#) را منتشر کرده است.

^۶ توصیفات این اجرا را از زبان علیرضا بشیرراد، یکی از اجراگران این پرفورمانس شنیده‌ام.

^۷ رفتار مبتنی بر خشونت منفعل ([passive-aggressive behavior](#)) بر اساس الگوی خصومت منفعل و احتراز از ارتباط مستقیم توضیح داده می‌شود. هنگامی که یک کنش اجتماعی مرسوم بروز نکند و با یک ناکنش جایگزین شود یا مثلاً هنگامی که پاسخی که انتظار می‌رود بیان شود با تأخیر یا سکوت فرا رسد با خشونت‌نی منفعل سروکار داریم. این رفتار معمولاً شریک رابطه را با غضب یا سردرگمی مواجه می‌کند و نوعی اضطراب به‌وجود می‌آورد که بر اساس عدم هماهنگی بین آنچه احساس می‌کند و آنچه توسط رفتار خشونت‌ورزانه‌ی منفعل بیان می‌شود رخ می‌دهد.

^۸ برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی پرفورمانس [بیا نوازشم کن](#)، می‌توانید به [وب‌سایت هنرمند](#)، [وب‌سایت گالری آزاد](#) یا به [مستند حامد یوسفی](#) که پس از پرفورمانس ساخت و در تلویزیون بی‌بی‌سی پخش شد مراجعه کنید.

^۹ اطلاعات بیشتر درباره‌ی این اجرا در [وب‌سایت هنرمند](#)

^{۱۰} اطلاعات بیشتر درباره‌ی این اجرا در [وب‌سایت هنرمند](#)

^{۱۱} اطلاعات بیشتر درباره‌ی این اجرا در [وب‌سایت هنرمند](#)

^{۱۲} اطلاعات بیشتر درباره‌ی این اجرا در [وب‌سایت هنرمند](#)

^{۱۳} اطلاعات بیشتر درباره‌ی این اجرا در [وب‌سایت گالری طراحان آزاد](#)

^{۱۴} توصیفات این پرفورمانس را خود هنرمند، مهدی میرمحمدی در اختیار من قرار داده است.

^{۱۵} با توجه به اینکه دسترسی به وب‌سایت گالری محسن مسدود است. در توصیفات این اجرا به روایتی که زروان روح‌بخشان از آن در اختیارم قرار داد بسنده کردم.

^{۱۶} در روان‌کاوی فرویدی، «خاطره‌ی پوشان» ([screen memory](#)) خاطره‌ایست که خاطرات دیگر را در پشت خود پنهان می‌کند. فروید در ۱۸۹۹ مقاله‌ای با این نام نوشته است. در برخی از آثاری که بررسی کردم، عناصر طبیعی و تصادفی در مرکز توجه قرار می‌گیرند و رخدادهای رنج‌آور را «طبیعی» جلوه می‌دهند. بنابراین می‌توان این‌گونه پنداشت که نقش «طبیعت» به عنوان عامل رنج، خود پوشاننده‌ی نقش چیزی دیگر است که رنج‌آورتر بوده و به همین دلیل پنهان شده و برای حافظه قابل‌دسترس نیست. آن چیز دیگر برای من شکست در سیاست است. در واقع ناتوانی سوژه در تغییر وضع موجود است که برای او تروما ساخته ولی در آنچه به یاد آورده می‌شود و در هنر او بیان می‌یابد با «بدذاتی رخداد طبیعی» پوشیده گشته است.

^{۱۷} اطلاعات بیشتر درباره‌ی این اثر در [وبسایت هنرمند](#)

^{۱۸} اطلاعات بیشتر درباره‌ی این اثر در [وبسایت هنرمند](#)

^{۱۹} اطلاعات بیشتر درباره‌ی این اثر در [وبسایت هنرمند](#)

^{۲۰} Porosité یا تخلخل، به مجموعه‌ای از فضاهای خالی درون یک ماده گفته می‌شود که با سیالات روان پر می‌شود. ماده‌های متخلخل معمولاً بسیار صلب هستند. این واژه در معنای جامعه‌شناختی خود برای توصیف نفوذپذیری افراد، گروه‌های اجتماعی یا کیفیات آنها در یکدیگر به کار می‌رود. در اینجا هنر تنانه را به واسطه‌ی امکانش برای حس‌پذیر کردن رنج، به نوعی فضای متخلخل تشبیه کرده‌ام که شاید بتواند امکان نشت کردن سوژه‌ی مرکز و پیرامون در یکدیگر را فراهم کند و نوعی فراروی از ترس را حداقل در سطح تخیل مشترک از آزادی ممکن کند.

^{۲۱} در روایت فشرده‌ی این پاراگراف درباره‌ی بدن در هنر غرب، از مقاله‌ی **بدن در محیط خود** از کلود آمه در کتاب **بدن و هنرها** (مجموعه‌مقاله) بهره برده‌ام. او در بررسی تحول نقش بدن در تاریخ هنر غرب، جابه‌جایی مرزها بین سه عنصر را بررسی می‌کند: ۱- بدن بازنمایی‌شده در اثر، ۲- بدن و شاکله‌ی خود اثر هنری، ۳- بدن خود هنرمند.

(Corps et Arts/ Le corps et son milieu/ Claude Amey/ 2010/ Klincksieck)

²² (Corps et Arts/ La fin du corps humain/ Valérie Arrault/ 2010/ Klincksieck)

آیا ول معطلیم؟

یک متن دربابِ ناممکنی تئاتر در این سالها

حامد اصغرزاده و احسان شایان فرد



گرامشی برای یافتن دلیل دفاع نکردن در لحظه‌ی تسلط فاشیسم نوشته: «سگ آبی که به‌اعتبار ارزش طَبّی بیضتین‌اش تحت تعقیب شکارچیان قرار می‌گیرد، برای نجات جان خویش، بیضه‌های خویش را خود می‌دَرَد.» اما بلافاصله اضافه می‌کند که این مکانیسم، ذاتی و دائمی انسان نیست.

اجازه دهید حکایتِ سگ آبی را هم‌چون یک تمثیل برای توضیح زیست‌تئاتری خودمان به کار ببریم. چنین تمثیلی کمک می‌کند به آشکار شدن دو وجه از میدان تئاتر. اول، آنچه در اینجا مسلم فرض می‌شود حضور شکارچی است، انگار حضور او امری طبیعی باشد، امری ناگزیر. به‌این ترتیب چیزی که این ناگزیری به ما متذکر می‌شود بالقوه‌بودن بی‌خایه‌شده‌گی و امکان همیشگی وقوع آن است؛ علم زیست‌شناسی می‌تواند آن را چنین بنامد: بی‌خایه‌شده‌گی نهفته. این بالقوه‌گی از طریق حضور همه‌جایی و همه‌وقتی شکارچی (لویاتان) به ما اعلام می‌شود. تمثیل از ما می‌خواهد بپذیریم شمشیر داموکلس حاکم مطلق همیشه حاضر است، اما نمی‌گوید که چرا آن را به امانت نزد ما گذاشته و درواقع به دست خودمان سپرده است.

دوم، اشاره به در اختیار داشتن چیزی با ارزش است که شکارچی را برمی‌انگیزد آن را تصاحب کند. چیست آنچه تئاتر دارد؟ یا می‌تواند یا باید داشته باشد؟ اگر به قول رانسیر تئاتر و سیاست هم‌ریخت باشند شاید پاسخ را باید در قدرت از ریخت انداختن خود جست‌وجو کرد. تئاتر هم مثل سیاست می‌تواند خود را به تمامی ویران و از نو بسازد. این توانایی کم چیزی نیست. شکارچی در پی از کار انداختن چنین قدرتی است. دلیل ناممکن کردن تئاتر توسط ساختار حاکم را می‌توان در این دو مورد خلاصه کرد.

روبه‌روی هم می‌نشینند؛ با دو لیوان چای در میان‌شان و سیگارهایی که قرار است در لحظاتِ ساکتِ بحثِ دود شوند. هر دو سعی دارند تشویشِ درون‌شان را مهار کنند اما پاهای بی‌قرار چندین بار زیر میز به هم خواهند خورد. آفتاب هنوز غروب نکرده با این حال فقط چند صندلیِ خالی در کافه باقی مانده. سال‌هاست کافه‌ها را نوجوانان و جوانان اشغال می‌کنند و امسال دیگر به‌ندرت دخترانی دیده می‌شوند که به پوششِ مدنظرِ حکومتِ وقعی گذاشته باشند. زیر پوستِ شهر ناآرام است، بی‌قرار است. حتی اگر ظاهرِ کافه‌ها و فضاهای عمومیِ شهر آدم‌ها را بانشاط و پُرانرژی بنمایاند چیزی مضمحل‌کننده در هوای تهران حس می‌شود. تهران به شهرِ آخرزمانی مانند شده. صداها چه؟ صداها هم هیچ‌گاه این‌قدر خسته و دل‌زده نبوده. به نظرِ هر دو این‌طور رسیده. موضوع صحبت از پیش مشخص شده اما مشخص نیست چطور و از کجا ناگهان داغ می‌شود.

حامد: چیکار کنیم با این بیهودگی؟

احسان: این بیهودگی بیشتر از این که فقط بیرونی باشه انگار در درون هر کدوم مونه. حامد: جایی می‌خوندم که رادی ساعدی رو بعد از آزاد شدنش از زندان در یه دوره‌می می‌بینه. رادی تعریف می‌کنه ساعدی بغلش کرده و گریه کرده و دم گوشش گفته «اکبر من نابود شدم». احساس می‌کنم هر کدوم از ما هم این نابود شدن رو یه جوری داریم حس می‌کنیم. تو همچین احساسی نداری؟
احسان: خب این به نوعی توی همه‌ی جوانب زندگی مون هست. حتی وقتی به دیگران نگاه می‌کنی این رو می‌تونی ببینی. یک سرخوردگی کلی شاید. یک وضعیت در انتظار.

حامد: شاید. ولی تئاتر همیشه برای من یه راه بقا بوده، یه راه کلنجار رفتن با سرخوردگی‌ها، یه راه انگولک کردن خودم، ور رفتن با زخم‌هام. واقعاً تئاتر برای ما چیه احسان؟ من همیشه نیروی حیاتیم رو از تئاتر گرفته‌ام.

احسان: نمی‌دونم. احتمالاً به علاقه‌مندی. هر کس سرگرم پیشبرد علاقه‌مندی‌های شخصی در گوشه و کنار. یه سرگرمی. یه تلاش البته. اما گم‌شده در تاریخی که نوشته نشده. وجود نداره یا خونده نشده. شاید یه احساسِ مسئولیت برای بعضی در راستای

جمله‌ی روشن نگه داشتن چراغِ تئاتر. یه راه برای حفظ جمع‌ها و ارتباط‌های کوچکی دوستی یا مقاومت در این وضعیت که هر چیزی علیه اجتماعه. یه ترفند برای پیدا کردن توان ادامه دادن زندگی.

روزی روزگاری بود که جماعتی ناچار شدند بپرسند تئاتر چه است؟ دیگر نه پاسخ آخوندزاده به کارشان می‌آمد، نه فعالیت کسانی که از لحظه‌ی مدرنیتته‌ی ایرانی دست به کار تئاتر زده بودند. هم بزرگان و هم فیگورهای در حاشیه برای امروز دست‌شان خالی بود. روزگاری بود که ایجاب می‌کرده از خود و دیگران و از تاریخ بپرسند تئاتر چه است. در به‌در شده بودند برای یافتن یک پاسخ. باید نسبت خود را با آن چه تئاتر خواننده می‌شد تعیین می‌کردند. هستی خودشان با هستی تئاتر گره خورده بود. پاسخ‌های حاضر و آماده به کارشان نمی‌آمد.

آن جماعت در شهر پرسه می‌زدند، از مقابل سالن‌ها رد می‌شدند، از اجراهای داخل آن‌ها بازدید می‌کردند، به خانه‌هایشان بازمی‌گشتند و از خود می‌پرسیدند نسبت من با این پدیده چیست؟ روزگاری بود که در فضاهای دیگر هم می‌شد تئاتر دید. روزگاری بود که خانه‌ها تبدیل به تماشاخانه شده بودند. اجراهایی در این تماشاخانه‌ها برقرار بود، آزاد از انواع و اقسام سرکوب‌ها و نظارت‌های بیرونی. آن جماعت هم‌چنان در مواجهه با این امر بی‌سابقه می‌پرسیدند چه است آن چه تئاتر می‌نامندش.

ابرها. ابرها همیشه در سفرند. آسمان را پُر می‌کنند و خالی می‌کنند. ابرها شگفت‌انگیزند. این را بودلر گفته بود. غریبه‌ی بودلر بیشتر از هر چیز ابرها را دوست داشت. باران می‌زند. پاییز است اما این باران‌های نابه‌هنگام فاجعه‌ی مواجه‌شدن با بی‌آبی را در ایران به تأخیر نمی‌اندازند. سفره‌های زیرزمینی تهران خشک شده‌اند و حاشیه‌نشینان شهر هر لحظه در معرض فرونشست زمین‌اند. صدای کوبیدن شلاق بر سقف برزنتی کافه در گوش‌ها می‌پیچد. صدای آدم‌ها همراه با بازی باران اوج می‌گیرد و فرود می‌آید.

حامد: احسان تو چند ساله اجرایی نداشتی؟

احسان: در ایران؟ فکر می‌کنم سه سال.

حامد: می‌خوام بهت بگم نسل بعد از ۱۴۰۰ نه تو رو می‌شناسه، نه منو، نه احتمالاً

هم نسل هامون رو.

احسان: احتمالاً. چون حافظه‌ای وجود نداره. سندی. نوشته‌ای. نقدی. چیزی که

منتقل بشه.

زمانی که جمشید ملک پور اعلام کرد² بسیاری از اسنادِ گردآورده از
تئاتر ایران در آب‌گرفتگی خانه‌اش از دست رفته هم چنان یک پرسش
بنیادی طرح نشده باقی ماند: پرسش از یک امر تناقض‌آمیز: این که محقق
و ناقد فرهنگ را کدام نیرو به این عمل سوق می‌دهد؟ کدام رانه او را به
دل خطر برای جست‌وجوی حقیقت پنهان در پس فرهنگ مقبول می‌راند؟
ضرورت خرمگس بودن در کجا ریشه دارد؟ علاقه‌های فردی؟ شهرت‌ونام؟
یا جامعه‌ای که می‌خواهد کج‌روی‌هایش را راست کند و سنت‌هایش را
بشناسد و ندای گذشتگانش را بشنود و بداند کدام ایده را می‌خواهد
پیش‌تر ببرد؟ بر همین اساس است که امروزه از روی مکتوبات و
گزارش‌های نوشته‌شده از تئاترهای شکسپیر می‌توان چگونگی اجراهای
او را بازسازی کرد اما ما به‌تازگی برپایه‌ی پژوهش انفرادی شخصی
هم‌چون علی قلی‌پور دریافته‌ایم آن‌چه ابداع و نوآوری‌نوشین در عرصه‌ی
اجرای واقع‌نما دانسته می‌شد آن قدر هم واقع‌نما نبوده است. دوستی در
همان ایام آب‌گرفتگی معابر تهران یادآور شده بود اطلاعات ما از دقیق
زندگی آیسخولوس بیشتر از آگاهی‌مان از حسن شیروانی است. مطایبه‌ی
این دوست پاسخی به آن پرسش طرح‌ناشده بود: حاکم مستبد در هر جا
و هر زمان خود را مبداء تاریخ اعلام می‌کند. او تنها اجازه‌ی نوشتن یک
تاریخ را می‌دهد و توده را وامی‌دارد صدای او را تکرار کنند. او تنها به
تشکل‌هایی مجوزِ پاگرفتن می‌دهد که ایده‌های خود او را نشر دهند و

گفتارهای او را ترویج کنند و به کار تثبیت حکومتش بیایند. تنها یک جامعه‌ی خودمدار و دموکرات است که لزوم حضور آن محقق و ناقد را یادآوری می‌کند و با فراهم کردن امکانات لازم فعالیت او را به رسمیت می‌شناسد.

حامد: اگه کسی ما رو نمی‌شناسه پس ما کی هستیم؟
احسان: منظورت یک شناخته شدن به شکلی شخصیه؟ یک ترس از فراموشی؟ به رسمیت شناخته نشدن و از دست دادن جایگاه؟
حامد: منظورم اینه که چه نهادی در یه رابطه‌ی رفت و برگشتی من رو به خودم می‌شناسونه. یعنی به من می‌گه متعلق به چه جریان هنری‌ای هستم. چه دستاوردی داشته‌ام اگر داشته‌ام. چه تأثیراتی گرفته‌ام و یا گذاشته‌ام.
احسان: این که بتونی درکی داشته باشی از چگونگی حضورت به عنوان نقطه‌ای درون خط تاریخ.

حامد: دقیقاً. من نوعی کجای تاریخ ایستاده‌ام؟ من اصلاً نمی‌دونم تاریخ تئاتر آیا منو به رسمیت می‌شناسه یا نه. انگار وضعیت دو وجه داره، یه وجه از نگاه دیگران و وجه دوم از نگاه خودمون. وقتی دست به کار تئاتر نمی‌زنیم خودمونو دیگه تئاترکار³ نمی‌دونیم. چون ما خودمونو از نگاه دیگران تعریف می‌کنیم. اگه در عرصه‌ی نمادین حضور نداشته باشیم وقتی از منظر نگاه دیگران خودمون رو ببینیم خودمونو نمی‌شناسیم.

امید مهرگان در سال ۱۳۸۷ با نگاهی به عقب از فعالیت نسل خود نوشت. او می‌گفت ترجمه برای مترجمان جوانی مثل خودش در آن سال‌های قبل کارکردی جز ترجمه داشت. ترجمه نزد آنها عملی بود که از طریق آن می‌توانستند «خود را به عرصه‌ی نمادین یا عرصه‌ی فرهنگ پرتاب کنند تا به حساب آیند و دیده شوند.»⁴ خود او کسی بود که به همین واسطه به حساب آمد و خوانده شد.

آیا امروز هم که سال هاست اثر تازه‌ای از او منتشر نشده همچنان به حساب می‌آید و خواننده می‌شود؟ آیا در عرصه‌ی نمادین حضور دارد یا افراد دیگری جایش را اشغال کرده‌اند؟ اما مفهومی که در بحثِ مهرگان با میدانِ تئاتر مشترک است دیده‌شدن در عرصه‌ی نمادین است. چرخه‌ی نفوذ به عرصه‌ی نمادین و عرضِ اندام کردن در آن دیگر سال هاست به امری طبیعی و به تنها هدفِ کارگزارانش بدل شده است. جشنواره‌های جورواجور سکویی بود که فرد را مهبیای پرتاب به این عرصه می‌کرد. اما مهم‌تر این بود که عرصه‌ی عمومی نیز میدانِ بازی را طوری طراحی می‌کرد که این چرخه تا ابد بر همین سیاق بچرخد. فردی که نمی‌خواست یا نمی‌توانست در این بازی نمادین شرکت کند یا حذف می‌شد یا به‌قول مهرگان به حساب نمی‌آمد. عرصه‌ی نمادین و عمومی را از یک سو حاکمیت شکل می‌داد و از سوی دیگر سلطه‌ی سرمایه؛ تئاتر در یدِ قدرتِ دو حاکم بود. حاکمانی پُرزور و منفعت‌طلب، هر کدام در پی منافعِ خودش، اما دست‌دردستِ هم. حکومت سلطه‌ی پول و ارزش‌های برآمده از تجاری‌سازیِ تئاتر را به تماشاخانه‌های خصوصی واگذار کرد اما نظارت و کنترلِ تام و تمامِ خود را حفظ کرد. ساده‌تر: یک تئاترکار نخست باید خود را با مواردِ کنترلیِ حکومت هماهنگ می‌کرد و در ادامه باید تمهیداتی می‌اندیشید تا در عرصه‌ی نمادین بدرخشد، به حساب بیاید و دیده شود. روزنه‌ی تنفسِ تنگ بود.

احسان: به نظرم در یه وضعیت درست ما در ادامه‌ی همدیگه هستیم. در واقع اشغال کردنِ جای کسی اصلاً نباید موضوعیت داشته باشه. حامد: اگر منظورت از ادامه جریان و سنت هنریه ما دقیقاً فاقد همون جریان‌های تئاتری مشخص هستیم. چون اجازه داده نشده مراکز تئاتری مستقل به وجود بیاد. مراکزی که مشخص باشه دارن کدام سنت و جریان هنری رو پیش می‌برن. و بنابراین مشخص بشه که هر فرد متعلق به چه جریانیه؛ جریانی که داره روی حرکتِ معاصر پژوهش می‌کنه، یا سنت رقص‌های مردمی رو جلو می‌بره، یا اجرای نمایش‌نامه‌محور رو

جلو می‌بره یا هر چی. یا اگه داره سنت‌های موجود رو تخریب می‌کنه یا در هم می‌آمیزه با کدام سنت‌ها داره این کار رو می‌کنه. این‌طوری چیزی که تو می‌گی ادامه، معنا پیدا می‌کنه.

(بحث گره خورده است. با این حال هیچ کدام کلافه نیستند. تئاتر کارها آموخته‌اند که لحظه‌ی نومیدی یا در معجزه را به‌رویت باز می‌کند یا از در بیرون می‌کند و تبعیدت می‌کند به وضعیتِ تنهاییِ دمِ مرگ. پس اکنون اجازه می‌دهند خودِ لحظه درباره‌شان تصمیم بگیرد.)

حامد: خونه رو چند گرفتی؟

احسان: خونه برای من نیست، چند هفته یکی از دوستان رفته و من ساکن خونه‌ش شده‌ام. پول گرفتنِ خونه ندارم.

حامد: منم اگه خونه نداشتم امکان موندن در تهران نداشتم در وضعیتِ فعلی.

احسان: مگه درس نمی‌دی؟

حامد: من یه مدت کوتاهی برای تدریس می‌رفتم دانشگاه دامغان. تجربه‌ی خیلی تلخی بود برام. بعدش خیلی فکر کردم که ایرادِ کار چی بود. همیشه وقتی می‌رفتم و برمی‌گشتم تهران، حسم این بود که کار بیهوده‌ای دارم می‌کنم. تنها جوابی که براش پیدا کردم مربوط به فضای عمومیِ اون شهر بود. مشکل از طرف دانشجویها نبود، مشکل اونجا بود که فعالیتی که ما، یعنی من و دانشجویها، بهش مشغول بودیم هیچ جایگاهی در فضای عمومیِ شهر نداشت. اصلاً چنین فعالیتی برای مردمِ اون شهر تعریف نشده بود. یعنی ارتباط دوسویه‌ای بین شهر و تئاتر وجود نداشت. به‌خاطر همین بچه‌ها فقط انگار می‌خواستن تکنیک‌هایی رو یاد بگیرند و بعد سریع‌تر به جاهای دیگه‌ای مثل تهران که فکر می‌کردن متفاوت خواهد بود برن.

احسان: به‌نظرت اگه فردا اعلام بشه تئاتر ممنوعه اعتراض‌های مردمی بزرگی بهش

می‌شه؟ یا تغییری در چیزی ایجاد میشه؟

حامد: فکر نمی‌کنم.

احسان: فکر می‌کنم احتمالاً آگه در مثلاً فرانسه همچین اتفاقی بیفته واکنش‌هایی داشته باشه. چون تئاتر تونسسته با مردم ارتباط برقرار کنه. البته اینها در هر جامعه‌ای نسبت با شرایط خاص خودش تعیین می‌شه و شکل‌های خودشو پیدا می‌کنه احتمالاً. حامد: فکر می‌کنم حتا در دهه‌ی ۹۰ که پویاترین سال‌های تئاتر بود هم اون اعتراضی که منظور توئه اتفاق نمی‌افتاد. بنابراین به نظر من اون اندازه که تو به شرایط اهمیت می‌دی این‌جا در مورد تئاتر موضوعیت نداره انگار.

احسان: به‌نظرم این عدم ارتباط تئاتر با مردم یک مسئله‌ی قابل بررسیه. شاید اصلاً جامعه‌ای که همه‌ی ما درونش نیازهای خیلی اولیه‌ای داریم، یا مداوم در تلاش برای بقا هستیم نمی‌تونه با چیزی که امروز به‌عنوان تئاتر وجود داره ارتباطی بگیره. یعنی انگار نمی‌تونه در اولویت‌هاش باشه. حداقل این تئاتر که ما ازش حرف می‌زنیم. حامد: مگه بیست سال قبل که شرایط اقتصادی نسبتاً پایداری داشتیم وضعیت تئاتر مشابه همینی نبود که الان هست؟ به‌نظرم مسئله‌ی اقتصاد گره‌گشای معضل تئاتر نیست.

احسان: خب مجموعه‌ای از روابط مختلف این ارتباط با مردم رو ایجاد می‌کنه. اتصال تئاتر به نهادهای مختلف. با اقشار و شغل‌های مختلف. یه رابطه‌ی چند سویه. حامد: آیا مثلاً در فرانسه هم رابطه‌ی طبقه‌ی کم‌برخوردار با تئاتر قطعه؟ احسان: طبیعتاً این یه مطالعه‌ی آماری لازم داره. اما آنچه من تجربه کردم اینه که آگه تو به‌عنوان یه شهروند در دسته‌ی کم‌درآمد یا بیکار قرار بگیری می‌تونی با هزینه‌ی متفاوتی تئاترها رو پیگیری کنی. هزینه‌ای خیلی پایین‌تر. یعنی بخشی از هزینه‌ی بلیت تو توسط دولت پرداخت میشه.

در نگاهی به یک وضعیت مثالی - به‌عنوان نمونه وضعیت تئاتر و هنرهای اجرایی در فرانسه - می‌توان دید که میدان‌های متفاوتی در همکاری با یکدیگر در حال پیشبرد یک کل هستند. سنت‌ها، آموزش‌ها، نقدها، مدرسه‌ها، با مشارکت مردم و جوامع دانشگاهی و در نهایت با یک

سازوکار اقتصادی مشخص در تعاملی با یکدیگر در کار ساختن پدیداری با نام تئاتر هستند.

هر یک از این میدان‌ها و جامعه‌ها با در دست داشتن یک سند مسئولیت اجتماعی و هنری اهداف مشخصی را پیگیری می‌کنند. این اهداف معمولاً توسط جمعی از هنرمندان و عده‌ای از مسئولین هر شهر بر اساس نیازهای جامعه‌ی مورد نظر و هم‌چنین پیشبرد مسیر تئاتر در یک چشم‌انداز بزرگ‌تر طراحی می‌شوند.

وضعیت حاکم بر تئاتر فرانسه را به اختصار می‌توان در یک الگوریتم

ترسیم کرد:

۱- دولت برآمده از مجلس منتخب مردمی موظف است بودجه‌ی مصوبی را میان مراکز هنری و مدرسه‌های تئاتری تقسیم کند. اما این دولت در سیاست‌های هنری آن‌ها دخالتی ندارد. این بودجه میان هنرمندانی که به صورت دوره‌ای با این مراکز همکاری می‌کنند و هم‌چنین کسانی که برای تعریف و اجرای پروژه‌های خلاق دعوت و یا از طریق فراخوان آزاد انتخاب می‌شوند تقسیم می‌شود. (هرچند در حال حاضر جریان‌های راست افراطی خطری برای تضمین گردش این سرمایه به شیوه‌های سابق هستند).

۲- بخشی از این سرمایه توسط چرخه‌های مالیاتی به دولت بازمی‌گردد تا دوباره به همین سازوکار تزریق شود. (بدین ترتیب مردمی هم که مخاطبان اجراهای این مراکز هستند خود را دخیل در یک امر مدنی و مشارکت‌کننده در آن می‌یابند و حق نقد و نظر نسبت به عمل کرد این مراکز را برای خود مسجل می‌دانند).

۳- هر مدرسه و مرکزی مسئول پیشبرد بخشی از فرهنگ تئاتری است. از همین رو به‌وضوح مشخص است که مدرسه‌ها در دل چه سنتی فعالیت می‌کنند و سیاست هنر برای‌شان در ارتباط با خود هنر و جامعه‌ای که در آن در حال تولید هستند چه تعریفی دارد.

۴- رسانه‌های آزاد و انتشارات مسئولیت مدنی و شغلی دارند دستاوردها و نقد و بررسی‌هایی را در قبال فعالیت‌های هر مرکز ثبت و در اختیار مردم قرار دهند.

۵- جامعه‌ی روشنفکری اعم از علوم اجتماعی و فلسفه در راستای مسئولیت‌کاری‌اش موظف است از طریق تعریف پروژه با مراکز هنری دلخواهش همکاری کند. این همکاری نه یک فعالیت داوطلبانه بلکه به‌عنوان بخشی از وظایف ضروری جوامع مختلف در قبال یکدیگر صورت می‌گیرد و مندرج در حقوق دریافتی و یا با تأمین مالی از طرف نهادهاست. در دل چنین سازوکاری است که جامعه‌ی مدنی مخاطب هنر قرار می‌گیرد. او در بدترین حالت آنچه را انتظار دارد از مراکز هنری طلب می‌کند و در بهترین حالت آنچه را رؤیت‌ناپذیر است در صحنه مرئی خواهد یافت. تئاتر برای او مسئله می‌سازد بدون آنکه ضرورتاً راهگشایی کند. یافتن راهکار را مخاطب در جامعه‌ی مدنی پیگیری خواهد کرد.

حامد: پس درست‌تر اینه که بگیم با فقدان چیزی به نام جامعه‌ی مدنی طرفیم. یه جامعه‌ی مدنی که خودش باید به جامعه‌های خردتر تقسیم بشه، مثل جامعه‌ی دانشگاهی، جامعه‌ی روشن‌فکری، جامعه‌ی کارگری، جامعه‌ی پزشکی، جامعه‌ی رسانه و مطبوعات، جامعه‌ی نقد، جامعه‌ی تئاتر^۵. در نبود اولی بقیه هم موضوعیت و امکان وجودی‌شون رو از دست می‌دن. این جامعه‌ها هم وابسته به هم‌اند و هم در قبال یکدیگه مسئولیت مدنی احساس می‌کنن.^۶ به‌نظرم مهم‌ترین ویژگی این جامعه‌ها استقلال‌شونه، یعنی دولت باید استقلال اونا رو به‌رسمیت بشناسه. این ویژگی فقط در صورت وجود یه دولت مردمی امکان‌پذیر میشه.

احسان: موافقم. اما هم‌زمان دارم به توانایی‌های همین جوامع غیررسمی‌ای که ما در حال حاضر ساختیم فکر می‌کنم. هرچه قدر نصفه‌نیمه. اما آیا این جوامع فرصت اینو نداشتن که تا الان فرم‌های اتصالی که مختص به وضعیتی که داخلش هستیم رو پیدا کنند یا اختراع کنند؟ که به‌نوعی به هم متصل بشن؟ بر هم کنش و واکنش داشته

باشند؟ منظورم اینه که آیا تنها راه وجود دولت مردمیه؟ آیا این وضعیتِ عدمِ وجودِ دولت مردمی نمی‌تونه آلت‌رانتیوهای خودشو بسازه؟

حامد: این جامعه‌ها اصلاً امکان شکل‌گیری نداشته‌اند که فرصت متصل شدن به همدیگه رو داشته باشن. در بهترین حالتش می‌شدن حلقه‌های کوچک و خویشاوندی مثل یه جور خانواده. که برای فعالیت‌هایی مثل روشنفکری ممکنه جواب بده ولی برای فعالیتی مثل تئاتر تبدیل میشه به یه جور محفل خانوادگی. محفل‌هایی که در خود می‌مونن و ارتباطشون با جامعه‌های دیگه گلخانه‌ای میشه. مثل حلقه‌ی روشنفکری چپِ نو که تا حدی در بقیه پدیده‌های اجتماعی هم دخالت می‌کرد. ولی تئاتر انگار نمی‌تونه در یک وضعیتِ ایزوله نفس بکشه یعنی تبدیل به چیزی میشه که گفتم پدیده‌ی گلخانه‌ای.

احسان: به نظر همین طوره. اما انگار برام جالب نیست که بپذیریم ما صرفاً نیازمند یه دولت مردمی هستیم تا بتونیم وجود پیدا کنیم. من می‌فهمم که یه دولت مردمی بستر مناسبی برای ساخت‌وساز این ارتباط‌ها خواهد بود. در این که شکی نیست. مسئله اینه که من به این میزان از وابستگی به آماده بودن همه‌ی شرایط مشکوکم. این که اگر همه‌ی شرایط - در اینجا مثلاً حضور دولت مردمی - فراهم باشه حالا ما می‌تونیم کار کنیم و به هم متصل بشیم.

(در کافه باز می‌شود و زنی به داخل می‌آید. گفت‌وگو برای لحظاتی قطع می‌شود.)⁷
حامد: یادمه سال بعد از دبیری تو، در جشنواره‌ی مونولوگ جایزه‌ی جشنواره به یه دختری داده شد به اسم مهلا، فامیلیش خاطریم نیست. کار نوآورانه‌ای با فضا کرده بود. مهلا الان کجاست؟ جایزه دادن به چه معناییه؟ جایزه دادن به این معنی نیست یا نباید باشه که فرد جایزه‌ی جشنواره رو بگیره بعد بره شرکت کامپیوتر بزنه. جایزه یعنی دستاوردهای فرد رو تأیید کردن. یعنی به نظر ما رسید دستاوردهای قابل توجه و پراهمیتی داری. جایزه در وضعیت طبیعی باید مسئولیتِ دوطرفه ایجاد کنه. یعنی جامعه‌ی هم تئاتر سال بعد از فرد مطالبه کنه که یافته‌های جدیدش رو ارائه کنه. یعنی چه چیزی اضافه کردی، به چه ایده‌های جدیدتری رسیدی، با امر خلاقه‌ی جدیدت چطور کمک‌مون می‌کنی؟ از اون طرف هم فرد در قبال جامعه‌ای که بهش تعلق داره

احساس مسئولیت می‌کنه یا باید بکنه که چون به من اعتماد کرده‌ان و از من کمک می‌خوان باید دربرابرشون مسئولیت قبول کنم. همه چیز مثل همین جایزه‌دادن از معنی خالی شده.

احسان: ببین. یه متنی از رضا نگارستانی ترجمه شده.⁸ اون جا درباره‌ی همگرایی حرف می‌زنه. من فکر می‌کنم عدم همگرایی در دل اصطلاحاً جامعه‌ی فرضیِ تئاتر ما وجود داره. حتی بیشتر. نوعی انکار دیگری وجود داره. توزیع نامشخص امکانات یه فضای رقابتی منفی ایجاد کرده. سال‌هاست. انگار همه مداوم خودشون رو در موقعیت حذف شدن می‌بینن. بنابراین تلاش‌ها در راستای پیشرفت‌های شخصیه. انگار ما از خشنودی دیگری خشنود نیستیم. ما تلاشی نمی‌کنیم کسی دیده بشه. فقط خودمون. چون انگار یه دعوا بر سر بقاست. بر سر شاگردهای بیشتر. حتی بستر آماده‌ای داریم برای تاریخ‌سازی‌های جعلی. تلاش‌هایی برای اعلام اولین بودن. اولین کسی که تئاتر محیطی کار کرد. اولین کسی که تئاتر زیرزمینی کار کرد. اولین کسی که روی صحنه سه صندلی داشت. اولین گروهی که خارج رفت. و این‌ها نه در تلاش برای پیشبرد چیزی جمعی، بلکه برای تنه زدن به دیگری یا حذف دیگری صورت می‌گیره.

حامد: چند سال پیش که برای مصاحبه‌ی دکتری رفته بودم هنرهای زیبا پروپوزال پیشنهادیم تاریخ میزانشن در ایران بود. چند نفر از ژوری‌ها از جمله سرسنگی با این قضاوت که در حدواندازه‌ی رساله‌ی دکتری نیست تقریباً مسخره‌اش کردن. البته الان معتقدم چقدر خوب شد منو نپذیرفتن چون بدون هیچ سند و مدرکی عملاً چنین پژوهشی ناممکن بود.

*یک امر بدیهی از فرط بداهت از میدان دید محو می‌شود؛
مشاهده‌ناپذیر می‌شود. و آن‌چه در شکل‌وشمایل تحریف‌شده حضورش
را اعلام می‌کند خود را انعطاف‌ناپذیر، صلب و طبیعی می‌نماید. نسبت
تئاتر با آزادی بیان چیزی از جنس همان بداهت است. اما، به عوض، آن‌چه
دهه‌ها تئاتر خوانده‌شده خود را طبیعی جا زده است.*

تثاثر با دموکراسی پیوند ناگسستنی دارد. چه در سرآغاز ابداع آن در آتن، و چه در جمهوری‌ها و نسخه‌بدل دموکراسی‌ها در روزگار مدرن. تثاثر و دموکراسی لازم و ملزوم هم هستند. دموکراسی آتن به تثاثر نیاز داشت تا خود را در آن ببیند، مسائلس را شناسایی کند و اگر بخت یار بود خود را تصحیح کند. از طرف دیگر هم، دموکراسی آتن شرط وجودی تثاثر بود. در سایه‌ی دموکراسی است که تثاثر می‌تواند معضله‌ی همیشگی‌اش را بر روی صحنه بیاورد: انسان را. آن موجود حل‌ناشدنی را. آن هستی محاط در نیروهای اجتماعی و درقید خواست‌ها و امیال درونی مهارناپذیرش را. دموکراسی‌ست که آموخته آشکارشدن تناقض‌هایش را در صحنه تاب بیاورد. رابطه‌ی تثاثر و دموکراسی مهرآکین است. هر دو می‌دانند که سخت به هم نیاز دارند، سخت به هم وابسته‌اند. گاه خصم خونی هم‌اند و گاه یار غم‌خوار هم‌اند. و همین رابطه‌ی هم‌بسته است که بقای هر کدام را تضمین می‌کند.

تثاثر جز در بیست سال مشروطه چنین چیزی را در ایران تجربه نکرد. با از دست رفتن دستاوردهای مشروطه و ظهور حکومت مطلقه‌ی سلسله‌ی حاکمان بعدی امکان تداوم جامعه‌ی تثاثر هم از دست رفت. تثاثر آمد اما دموکراسی نیامد. تقلا برای آگون^۹ بر روی صحنه آمد اما جدل آزادانه بر سر نظرات مختلف در فضای شهر نیامد. نور تاباندن بر وجوه تاریک انسان و بدن مادی حیات‌بخش او آمد اما امکان رقص و کارناوال و گرد هم آیی آزاد و تظاهرات عمومی نیامد. به همین دلیل بود که گویی تثاثر یک روز بر در خانه‌ها نوشت «آمدیم نبودید رفتیم» و رفت.

احسان: پس اگه فرض کنیم که تثاثر پدیده‌ایه که صرفاً در وضعیت دموکراتیک شکل می‌گیره آیا باید بپذیریم که تثاثر به خودی خود در فرایند دموکراتیک شدن نقشی نداره؟

حامد: حتماً داره. بنابراین ناچاریم مفاهیمی رو که داریم در موردش صحبت می‌کنیم دقیق کنیم. شاید چیزی که منظور توئه تئاتر نیست، اجراهای تئاتریه. احسان: میخوام بگم که خود خواست تئاتر نقشی در فرایند دموکراتیک شدن داره. یعنی برای به دست آوردن دموکراسی باید تئاتر خواست و برای به دست آوردن تئاتر باید دموکراسی خواست.

حامد: دقیقاً. ولی آیا هر شکل از اجرای تئاتر به این فرایند کمک می‌کنه؟ احسان: نه هر شکلی. اما نگاه کن به اجراهای زیرزمینی امروز. یا در واقع اجراهای بدون مجوز رسمی. به نظرم حضور این اجراها نشون دهنده‌ی یک خواست دموکراسیه. اجراهایی که به وضعیت غیردموکراتیک تن نمیدن. انگار به نوعی دارن حفره‌هایی در وضعیت موجود ایجاد می‌کنن.

حامد: موافقم. منتها با یک تبصره. این اجراها اون خواست رو بازنمایی می‌کنن ولی در اثرگذاری شون نباید اغراق کرد. در عین حال باید موضع انتقادی مون رو هم در برخورد با هر اجرا حفظ کنیم. در فقدان دموکراسی و جامعه‌ی مدنی این قسم اجراها در بهترین حالت فقط یک اخلاق‌گر و راهی برای مقاومت و تداوم پژوهش‌های اجرایی به شکل منفرد هستن.

احسان: خب همین سه مورد تاریخ بدیل این لحظه رو تشکیل می‌ده. مثلاً خود اخلاق‌گر بودن اهمیت زیادی داره. نگاه کن که امروز اجرا رفتن به شکل رسمی با شک و تردید همراه شده. حتا با نوعی شرمساری. نوعی همدستی با وضعیت غیردموکراتیک. مشخصاً بعد از رخداد مهسا مسئله‌دار بودن تئاتر کارکردن واضح شد. خود همین اجراهای غیررسمی واکنشی به مسئله‌دار بودن وضعیت هستن. الان آدم‌ها برای اجرا رفتن به شکل رسمی دلیل می‌تراشن. تلاش می‌کنند که عمل‌شونو موجه کنند. پیش از این انگار به این توجیهاات نیاز نداشتن. به این که چرا به وضعیت غیردموکراتیک تن می‌دن.

حامد: درسته، درواقع می‌خوام بگم باید هوشیارانه‌تر با این امکانی که به وجود آمده برخورد کنیم. این که فراموش نکنیم که این اجراها غایت آنچه ما لازم داریم نیستند.

به قیاس از گزاره‌ی «همیشه نوشتن، نوشتنِ علیه چیزی است» می‌توان خلق کردن، آفریدن، و یا دقیق‌تر، «ساختن» را جایگزین «نوشتن» در آن عبارت کرد. نکته‌ی مهم علیه چیزی بودن است؛ نه لزوماً علیه چیزی بیرونی، علیه نیرویی سرکوب‌گر و منقادکننده، بلکه هم‌چنین علیه سازوکارِ درونی خودِ امر هنری، علیه سنتِ هنری، علیه فرم‌ها و شیوه‌های بیانی؛ و نه لزوماً دربابِ یک تناقض اجتماعی، یک وضعیتِ بغرنج، بلکه هم‌چنین دربابِ خود، اختلال‌های ادراکی، و تجربه‌های منضم به هستی. وفادار ماندن به این ایده شرط لازم برای ساختن یک اجراست (به جز اجرای مبلّغ یک ایدئولوژی) اما شرط کافی برای محقق شدنِ تئاتر نیست.

بیاید برای فهم وضعیتِ یگانه‌ی خودمان اجرای تئاتری و تئاتر را از هم منفک کنیم. چنین تفکیکی ضروریِ فهمِ آن واقعیتِ تاریخی‌ست که زندگیش می‌کنیم. اجرای تئاتری را صحنه به‌اضافه‌ی تماشاگرش بدانیم، اما تئاتر را پدیداری اجتماعی بشناسیم. بدین معنا اجرا رخدادی است که در ارتباطِ دوسویه میانِ اجراگران و تماشاگران رخ می‌دهد، اما تئاتر پدیداری است که در نسبتِ میانِ یک سالن با پدیدارهای دیگر اجتماعی معنا می‌یابد: نسبتِ یک نیرو با نیروهای دیگر.

در این سال‌ها شاید، هم سالن‌های رسمی در جریان باشند و هم خانه‌هایی که به تماشاخانه‌های غیررسمی تبدیل شده‌اند، شاید یک چند نفری اجرایی به‌زعم خود اعتراضی بر صحنه ببرند، و یا شاید افرادی باشند که نبض بازار را در دست گرفته و راه‌ورسم برن‌دینگ و تجارتِ پر رونق را در این فعالیت آموخته باشند، در این سال‌ها، و چه در آن سال‌های قبل‌تر، می‌شود تصور کرد یک چند نفری اثری نوآورانه آفریده و بیافرینند، شاید افرادی به این باور رسیده باشند که خلق کردن جز در آزادیِ کاملِ خالق امکان‌پذیر نیست، شاید کسانی دستور زبان صحنه را

در ایران گامی به پیش ببرند، شاید بشود هر قسم اجرایی را متصور بود،
تئاتر اما؟ اجرا ممکن است اما تئاتر ناممکن است.
امکان تئاتر موکول می‌شود به پیروزی در استقرار جامعه‌ی
دموکراتیک در راه.

-
- ^۱ دولت و جامعه‌ی مدنی، آنتونیو گرامشی، ترجمه‌ی عباس میلانی، نشر اختران، ص ۳۵
- ^۲ یک‌صد سال آرشو تئاتر ایران زیر آب، بابک احمدی، روزنامه‌ی اعتماد، ۱۶ آبان ۱۴۰۰
- ^۳ به سیاقی استادکار، برق کار، تعمیرکار، خدمت‌کار، و تبه‌کار
- ^۴ در خدمت و خیانت مترجمان، نیکو سرخوش، نشر نی، ص ۷۰
- ^۵ قدر مسلم منظور از جامعه‌ی تئاتر صرفاً صنف یا اتحادیه نیست، بلکه قسمی میدان هنری است که به اعضایش یک هویت جمعی می‌بخشد. ح. الف.
- ^۶ تلاشی برای شکل‌گیری یک جامعه‌ی تئاتر فرضی در آبان سال ۱۴۰۱ انجام شد، اما به دلیل مخالفت و همراهی نکردن تعدادی از همکاران و تهدید نیروهای امنیتی شکست خورد و به محاق رفت.
- ^۷ زن را بیشتر حضاران می‌شناسند. درباره‌اش می‌گفتند در جوانی زن دلربایی بوده. با این‌که می‌شود گفت هنوز هم جوان است. زمانی در افواه شایعه‌ای در موردش دهان‌به‌دهان می‌چرخیده. شنیده می‌شد که با یکی از استادان شناخته‌شده‌ی دانشگاه هنر طرح دوستی نزدیک ریخته تا بتواند اعتبار استادی تئاتر بگیرد. هر چند ناکام مانده. زن از زمانی که یک کولبر را از کردستان به روی صحنه‌ی تئاتر شهر آورده بود به‌عنوان پیش‌رو در تئاتر مستند شناخته می‌شد. کارگردان در اجرا از کولبر می‌خواست بر روی صحنه بایستد تا مردم چهره‌ی واقعی و رنجور و تکیده‌ی یک کولبر را ببینند. نمایش پرسروصدایی بود و همگان اذعان داشتند تئاتر ایران به یک چنین دم تازه‌ای نیاز داشته است. با این‌که آن مرد کولبر بدعت ادعا کرد اگر در مدت اجرای تئاتر کولبری می‌کرده از نظر مالی تأمین بیشتری می‌شده و به‌واسطه‌ی شناخته‌شدن چهره‌اش امکان برگشت به کولبری را هم از دست داده. یک شایعه‌ی دوم هم بود که باعث شده شایعه‌ی اول فراموش شود. تصویری از او حکایت از یک جلسه‌ی دوستانه با رهبر داشت که در آن او از ترجمه‌های ناز و درام‌های سخیف شاکی است. به‌گفته‌ی آنان که در جلسه حاضر بودند رهبر چند ثانیه بر چهره‌ی او خیره مانده بوده. شاید رگه‌هایی از آن استعداد دوران تئاتری‌اش در عمق عمیق چروک‌های صورت زن نشئت کرده بود. (یک اتود به سبک‌وسیاقی رمان روبرتو بولانیو: «ادبیات نازی در قاره‌ی آمریکا». این رمان فرهنگ ابداعی بولانیو است از نویسندگانی ساختگی که هر کدام به نوعی با فاشیسم و راست افراطی اتصالی کرده‌اند).
- ^۸ وقتی از فرصت ساختن جمع‌گرایی واقعی محروم می‌شویم، توانایی‌های حیاتی که برای پیوند دادن اندیشه به عمل ضروری هستند، معلق می‌مانند. این توانایی‌ها برای ایجاد جهت‌گیری‌های معنادار و ایده‌های بهتر از آنچه اکنون داریم، اهمیت دارند. فلاکت زمانی به وجود می‌آید که پیشرفت از طریق

ممانعت از جمع‌گرایی به‌عنوان تلاشی هدفمند و ساختنی متوقف می‌شود. پیشرفت تنها زمانی ممکن است که نه به‌خاطر، بلکه علی‌رغم زمینه‌های از پیش ساخته‌شده برای گردهمایی رخ دهد. ترجمه‌ی آری سرازش-رامین اعلائی، www.fold-era.com

⁹ آگون واژه‌ی یونانی‌ست که می‌توان بُن آن را در دو واژه‌ی آشنای پروتاگونیست و آنتاگونیست بازشناخت. آگون به رقابت میان دو فرد اطلاق می‌شد، به‌ویژه در رشته‌های ورزشی المپیک. همین معنا به رقابت حقوقی در دادگاه‌ها هم تعمیم یافت. آن‌چه از این واژه در تئاتر آتنی رسوخ کرد و در تاریخ درام ماندگار شد جدل کلامی دو فرد در مقام پروتاگونیست و آنتاگونیست بود که هر کدام از منظر یک نظام حقوقی مشخص در برحق‌بودنِ خاسته‌اش مصرّ بود و دعوی عدالت می‌کرد. به‌عبارت دیگر آگون تصادم دو نظام حقوقی-قانونی بود.

پاسخی به پرسش «آیا ول معطلیم؟»

یوسف کهن



مقدمه

قبل از هر چیز ما بلم به عنوان یک خواننده، مراتب خوشحالیم را از انتشار «آیا ول معطلیم؟» در سایت «نقد اقتصاد سیاسی» ابراز کنم. شخصا همیشه از عدم پرداختنِ نشریات سوسیالیستی به مسایل هنری، ادبی، فرهنگی و به ویژه تئاتر رنج برده‌ام. گویا اردوی کار اهل هنر، سینما، تئاتر و فرهنگ نیست و صرفاً باید به مباحثات نظری، انقلابی و تهییجی پردازد!

نوشته‌ی «آیا ول معطلیم؟» پرسش دو تئاتریست از همگی ماست. از خواننده‌ای مثل من که هیچ آشنایی شخصی، حرفه‌ای و هنری با آنها ندارد. پس بگذارید در کمال ناآشنایی، روی درددل‌ها و دغدغه‌های‌شان مکث کنم و در فضای تئاترگونه‌ای که به یاری قلم پردازش کرده‌اند، به آنها به گفت‌وگو بنشینم.

نه ول معطل نیستید!

این پاسخ کوتاه من به شماست. کسی که یک اثر فکری، فرهنگی و هنری تولید می‌کند، به اندازه‌ی کارگری که فرآورده‌ی مادی می‌آفریند، در ساختن بنای جامعه‌ی انسانی، تاریخ و فرهنگ آن نقش ایفا می‌کند. پس ابدأ «ول معطل» نیست. او نیز چیزی جز فروش نیروی فکریش برای امرار معاش ندارد. او هم در به‌در می‌گردد که استثمارش کنند! او هم کالایی برای عرضه به بازار تولید می‌کند، ارزش می‌آفریند که -چه بسا نه به‌صورت سود مالی بلکه به شکل نفع فرهنگی!- به جیب صاحب‌کارش می‌رود.

پس نقطه‌ی عزیمت و نقد ما به هر دو معطل -یعنی کار یدی و کار فکری- از یک جا شروع می‌شود: «نقد اقتصاد سیاسی».

حضور شکارچی

حکایت سگ‌آبی که با حضور شکارچی، بیضتین‌اش را می‌درد، تمثیل به‌جایی برای توصیف کارگری یا فکری در جامعه‌ی مبتنی بر سلطه، ستم و سود نیست. اقدام او غریزی است و اقدام انسان تولیدگر اختیاری، انتخابی، جمعی و به‌درجاتی آگاهانه است.

اگر حضور شکارچی برای سگ‌آبی، بی‌خایه‌شدگی‌اش را تداعی می‌کند، حضور سنگین نظامی که با تحمیل فقر، بی‌حقوقی و سانسور هر روز بخش بیشتری از تولیدات مادی و فکری آحاد جامعه را به یغما می‌برد، خودزنی و خودسانسوری نیست! اردوی کار هرگز در درازنای تاریخ، شمشیر داموکلس را به‌دست خودش بر سرش فرود نیاورده‌است.

تئاتر چیست؟

حق با شماست. در تئاتر چیز ارزشمندی هست که انگیزه‌ی شکارچی را برای شکار سگ‌آبی توضیح می‌دهد؛ و آن همان فراورده‌ای است که در تئاتر به دست شما آفریده می‌شود. اما طنز ماجرا اینجاست که شما می‌خواهید در حلق اثر هنری‌تان آزاد باشید؛ آن را به میل و اراده‌تان بیافرینید و آنطور که دلتان می‌خواهد به مخاطبان‌تان عرضه کنید و... اما چنین اجازه‌ای به شما داده نمی‌شود! درست همان طوری که چنین اجازه‌ای از کارگر یدی سلب شده‌است.

اگر از احساسات «سرخوردگی»، «بیپهودگی» و «نابودشدگی» دو شخصیت گفت‌وگوگر در نوشتار حاضر بگذریم، سئوالات عمیق و مهمی در این گفت‌وگو طرح می‌شوند: تئاتر چیست؟ رابطه‌اش با مخاطب چگونه است؟

پاسخی که از میان خطوط می‌خوانیم این است: تئاتر یک کالای فکری است. می‌تواند سفارشی باشد و به ترویج ایده‌های ضدفرهنگی یک حکومت خدمت کند و یا نقش خرمگس را بازی کند! یعنی موی دماغ حاکمیت شود، اندیشه‌های خفته را بیدار کند و اذهان مسخ‌شده را به چالش بکشد. تئاتر سفارشی مسلم است که مجوز قانونی می‌گیرد و از همه‌گونه منابع مالی و انسانی برخوردار می‌شود حال آنکه تئاتر متعهد، سانسور می‌شود، تحت پیگرد قرار می‌گیرد و خلاصه از جای دیگر سر درمی‌آورد!

رابطه‌ی تئاتر با مخاطب

پرسش مهم بعدی متوجه‌ی رابطه‌ی تئاتر با اردوی کار است. چرا آنان علاقه‌ای به تئاتر نشان نمی‌دهند؟ در پاسخ به این سؤال، گفت‌وگوکنندگان پاسخ روشنی ندارند

ولی استدلال می‌کنند که مثلاً در فرانسه کمک‌های مالی دولت و نهادهای مردمی شرایطی فراهم کرده‌اند که مانع از گسست رابطه‌ی توده‌ها با تئاتر متعهد شده است. بعد هم نتیجه می‌گیرند که سرزندگی تئاتر متعهد در گرو آزادی بیان، استقرار دموکراسی و پاگیری یک جامعه‌ی مدنی است. با این توضیح که رابطه‌ی تئاتر با دموکراسی دوطرفه است؛ یعنی تئاتر، خود نیز در فرآیند دموکراتیزه کردن جامعه نقش دارد و باید به این نقش وفادار بماند. اما چگونه؟ از طریق اجراهای بدون مجوز و زیرزمینی؟

پاسخی که مجدداً از لابلای خطوط خوانده می‌شود این است: شاید بشود با اجرای تئاتر با توسل به چنین سبک‌ها و سنت‌هایی نقش‌هایی بسیار کوچکی در دموکراتیزه کردن جامعه ایفا کرد اما با تئاتر نه؛ «مکان تئاتر موکول می‌شود به پیروزی در استقرار جامعه‌ی دموکراتیک در راه.»

جمع بندی

ضمن ابراز مجدد شادمانی شخصی‌ام از طرح این مباحثات در «نقد اقتصاد سیاسی» و با این امید که شاهد مباحثات بیشتری در این زمینه باشیم، میل دارم نظرم را این‌طور جمع‌بندی کنم که ترس از تیر شکارچی - که خایه‌مان را نشانه رفته - خایه‌دوری نیست! ضمناً همان‌طوری که کارگر یدی بخاطر تحمیل فزاینده‌ی بی‌حقوقی‌ها و فشارها هم‌چنان تولید می‌کند و هم‌زمان علیه شکارچی نیرویش را متحد می‌کند و به‌منظور به‌دست‌گرفت مالکیت و کنترل وسایل تولیدی و استقرار دموکراسی می‌جنگد، کارگر فکری هم ناگزیر است در کنار هم‌سرنوشتانش بایستد و با چسباندن برچسب «بی‌خایه‌ی بالقوه»، آفرینش هنری‌اش را به فردای نامعلوم حواله ندهد!

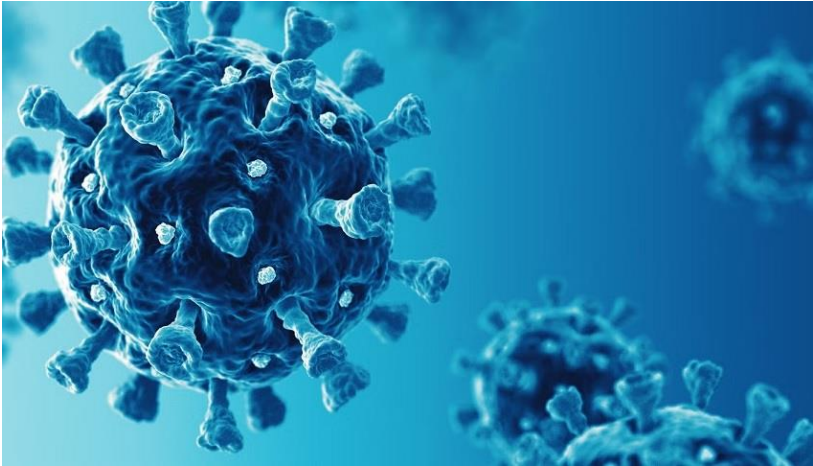
این را هم باید آویزه‌ی گوش کرد که در آغوش ولرم دموکراسی رقصیدن و تئاتر اجراکردن چندان هنر نیست؛ زیر وحشت تیر شکارچی، اثر خلق کردن هنر است. این همان کاری است که برای مثال برتولت برشت در دوره‌ی استیلای فاشیسم انجام داد. او در دل نظام اقتدارگرا، مستبد و غیردموکراتیک نمایش‌نامه نوشت و تئاتر اجرا کرد.

برای تئاتر تقدس قایل نشد، آن را از اجرائش متمایز نکرد و به نسیم دموکراسی - که چه بسا در آینده خواهد وزید - نه مشروط کرد و نه حواله داد. طبیعتاً برشت با محدودیت‌ها و موانع کار در جوامع استبدادی آشنا بود، از همین رو سبکی را ابداع کرد - یا برگزید - که با آن شرایط تناسب داشت. آگوستو بوال (Augusto Boal)، پیتر بروک (Peter Brook)، دیوید ادگار (David Edgar) هنرمندان دیگری هستند که در زمینه‌ی تولیدات هنری در نظام‌های توتالیتیر، حرف‌های زیادی برای گفتن دارند. اینان و بسیاری دیگر مبلغ این ایده بوده و هستند که در جوامع غیردموکراتیک، تئاتر قادر است توده‌ها را از انفعال برهاند و با تشویق‌شان به تفکر انتقادی، توان تازه‌ای را در آنها برانگیزاند و نقش ارزنده‌ای در مشارکت فعال‌شان در تغییر روابط و مناسبات جامعه ایفا کند.^۱

^۱ به علاقه‌مندان به این بحث پیشنهاد می‌کنم ترکیباتی مثل Theatre and the State یا Political Theatre in an Age of Authoritarianism را سرچ کنند تا مقالات و کتاب‌هایی خواندنی و الهام‌بخشی پیداکنند.

کرونا؛ ارزیابی پنج ساله

نازنین و یامین



معرفی

در ۲۹ دسامبر ۲۰۱۹ (۸ دی ۱۳۹۸)، در شهر ۱۱ میلیونی وُهان، در استان هوبئی چین، ویروسی شایع شد که به‌خاطر عوارض کشنده‌ی تنفسی، «سارز کووی-۲» و بیماری ناشی از آن «کووید-۱۹» نام‌گرفت. سه ماه بعد، در نوشتاری تحت عنوان «[ویروس کرونا، سرمایه و سیاست!](#)» ضمن معرفی این بیماری، به عوارض و تبعات اقتصادی-سیاسی-اجتماعی آن پرداختیم. حدود دو ماه بعدتر، یعنی زمانی که تعداد مبتلایان جهان به ۴ میلیون و تعداد جان‌باختگان به ۱۱۱ هزار نفر رسیده بود، در مقاله‌ای تحت عنوان «[بحران کرونایی، خصوصی‌سازی سود، اجتماعی‌کردن زیان!](#)» ضمن افشای شایعات رسانه‌ای، به روشن‌گری درباره‌ی دروغ‌گویی‌ها، ریاکاری‌ها و لاپوشانی‌های دولت‌مردان، سیاست‌مداران، انحصارات دارویی و متخصصان وابسته مبادرت کردیم. در «[پاندمی کرونایی: ارزیابی یک‌ساله!](#)» نشان دادیم که بحران به‌اصطلاح کرونایی، بهترین فرصت را در اختیار دولت‌ها گذاشت تا ضمن رفع و رجوع معضلات گریبانگیرشان، به بازآرایی نیروهای سرکوبگر خود بپردازند و بر منافع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی طبقات حاکم بیفزایند. در «[پاندمی کرونا: ارزیابی سه ساله](#)» با اتکا به مباحثات اجلاس داووس (۲۰۲۳)، به بررسی پاندمی کرونایی - در سایه‌ی جنگ روسیه-اوکراین - پرداختیم و از جمله نشان دادیم که موضوع کرونا ابداً به حوزه‌ی بهداشت، درمان و سلامت عمومی محدود نمانده و جوانب و تبعات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی داشته است.

نوشتار حاضر ارزیابی به‌روزشده و کوتاهی از پنجمین سال شیوع کووید-۱۹ است که در ادامه‌ی مطالب پیشین منتشر می‌شود.

توقفِ ثبتِ آماری

در ۱۱ ماه مه ۲۰۲۳ کابینه‌ی جو بایدن -بی‌توجه به توصیه‌های سازمان بهداشت جهانی و نهادهای ذی‌ربط- پایان پاندمی کرونایی را اعلام داشت که با متابعت سایر دولت‌مردان و سیاست‌مداران دنیا دنبال شد.^۱ این تصمیم زمانی اتخاذ شد که این

کرونا؛ ارزیابی پنج‌ساله

بیماری جان بیش از ۲۰ میلیون انسان را گرفته بود^۲ و طی سه سال متوالی، عامل اصلی مرگ شهروندان ایالات متحده امریکا اعلام شده بود.^۳ پیامد این تصمیم، تعطیلی سایت جانز هاپکینز -یکی از مراکز موثق اطلاع‌رسانی- بود.^۴ به‌علاوه، سایت [Worldometer](https://www.worldometer.info/) که آمار معتبر و به‌روز شده‌ای از تعداد مبتلایان و مردگان کرونایی منتشر می‌کرد، تعطیل شد (۱۳ آوریل ۲۰۲۴) آن هم به این دلیل ساده که نهادهای بهداشتی-درمانی کشورهای جهان از ادامه‌ی ارائه‌ی آمار به این مرکز سر باز زدند. به این معنی در ارزیابی پنج‌ساله‌ی حاضر آمار و ارقام دقیقی از ابتلا به کرونا در دسترس نیست.

سود یا ضرر؟

به‌خاطر داریم که در طی دوره‌ی پاندمی، تبلیغات کرکننده‌ای پیرامون ضرر و زیان اقتصادی، بالارفتن بدهی‌های دولتی و ورشکستگی مراکز تولیدی و تجاری پخش شد. اما خیلی زود معلوم شد که این ادعاها صحت نداشته‌اند: بنا به گزارش آکسفام (۲۰۲۳) تقریباً دو سوم از کل ثروت تولید شده در سه سال اول پاندمی کرونایی - یعنی چیزی معادل ۴۲ تریلیون دلار- به جیب کاپیتالیست‌های جهان (معروف به یک‌درصدی‌ها) سرازیر شد!^۵ این رقم تقریباً بیش از دو برابر مبلغی است که ۹۹٪ مردم جهان در همین مدت کسب کردند. به عبارت دیگر، در دوره‌ی پاندمی کرونا، کاپیتالیست‌های جهان ۴۲٪ ثروتمندتر شدند! و رقمی معادل ۱۳٪ تولید ناخالص ملی کل جهان -در همین دوره را- به خود اختصاص دادند! به‌بیان دیگر، در طول سه سال معروف به «بحران پاندمی کرونایی»، کاپیتالیست‌ها روزانه -به‌طور میانگین- حدود ۲.۷ میلیارد دلار ثروتمندتر شدند. جالب‌تر این‌که در همین دوره، ۵۷۰ نفر به تعداد میلیاردرهای جهان افزوده شد و تعدادشان به ۲۶۶۸ نفر رسید؛ آن‌هم با مجموع ثروتی بالغ بر ۱۳ هزار میلیارد دلار! این در حالیست که در همین ایام، ۲۶۰ میلیون نفر به رقم گرسنگان جهان افزوده شد و تعداد آنان به حدود ۸۲۸ میلیون نفر

— یعنی معادل یک دهم جمعیت جهان — رسید و هر ۱۱ دقیقه یک نفر بر اثر گرسنگی جان باخت.

به‌علاوه، پاندمی کرونایی این فرصت طلایی را به دولت‌هایی که منافع اردوی سرمایه را نمایندگی می‌کنند فراهم کرد تا به بهانه‌ی اعلام «وضعیت فوق‌العاده»، دامنه‌ی استثمار را شدت بخشند، بر چرخه‌ی سودزایی بیفزایند، از حقوق دموکراتیک، آزادی‌های فردی و مدنی شهروندان بکاهند و تدابیر امنیتی، سرکوب‌گرانه، تبعیض‌آمیز و غیردموکراتیک را تحت سیاست «شوکرمانی» در جامعه به‌اجرا بگذارند.^۶

علت پاندمی

طی دوره‌ی پاندمی مباحثات زیادی در مجامع علمی و سیاسی درباره‌ی منشاء ویروس «سارز کووی-۲»، صورت گرفت و حتی «تئوری‌های توطئه» زیادی در شبکه‌های مجازی پخش شد؛ از جمله به‌یاد داریم که ترامپ کمپین گسترده‌ای علیه چین — به عنوان مقصر اصلی شیوع پاندمی کرونایی — به‌راه انداخت و ضمن «ویروس چینی» خواندن ویروس «سارز کووی-۲»، ادعای دریافت خسارت از چین کرد!^۷ باز فراموش نکرده‌ایم که جو بایدن در جریان رقابت‌های انتخاباتی‌اش (۲۰۲۰)، قول داد تا در صورت انتخاب‌شدن، برای یافتن منشاء ویروس کرونا جدّیت بیشتری به‌خرج دهد. بعد هم دیدیم که نهادهای امنیتی امریکا تصمیم گرفتند تا هرگونه تردد در اطراف انستیتوی ویروس‌شناسی ووهان چین را به کمک ماهواره زیرنظر بگیرند چرا که این مرکز را منشاء شیوع پاندمی تلقی می‌کردند.^۸

در پیامد همین تصمیم و تبلیغات پیرامونی بود که سازمان بهداشت جهانی تیمی متشکل از ۲۵ متخصص را برای بازرسی به چین فرستاد. نتیجه‌ی تحقیقات چندهفته‌ای متخصصان نشان داد که دلیلی برای رد یا اثبات ادعاهای یادشده وجود نداشته است.^۹ در ۱۶ ژوئیه و ۵ اوت ۲۰۲۱ خبرگزاری سی.ان.ان گزارش داد که سازمان اطلاعاتی ایالات متحده به گنجینه‌ی عظیمی از داده‌های ژنتیکی — از بایگانی انستیتوی ویروس‌شناسی ووهان چین — دست یافته و امیدوار است که این اسناد حجیم، پرده از راز منشاء ویروس «سارز-کووی-۲» بردارد.^{۱۰} به دستور جو بایدن قرار شد تا نتایج

بررسی‌ها تا آخر سال میلادی ۲۰۲۱ به اطلاع عموم برسد. بعدتر اعلام شد که به دلیل دسترسی محدود به متخصصان مسلط به زبان چینی، کار بررسی اطلاعات به طول انجامیده و نتایج آن دیرتر از زمان تعیین شده اعلام خواهد شد. بعد از گذشت یک‌سال، تنها در یک گزارش یک صفحه‌ای اعلام شد که «تیم اطلاعاتی آمریکا فاش می‌کند که شورای اطلاعات ملی و چهار گروه اطلاعاتی به این فرضیه تمایل نشان می‌دهند که کووید-۱۹ از فردی سرایت کرده که به طور طبیعی توسط یک حیوان آلوده شده بود.»^{۱۱} یعنی نه تنها ویروس یک محصول آزمایشگاهی نبوده بلکه شیوع آن ربطی به انستیتوی مورد اشاره نداشته است!

کمی بعدتر لو رفت که انستیتوی ملی بهداشت ایالات متحده - که بزرگ‌ترین مؤسسه‌ی علمی آمریکاست - با انستیتوی ویروس‌شناسی ووهان همکاری نزدیک داشته و مطالعه روی «سارز کووی-۲» را مشترکاً به پیش می‌برده است. این امر اولین بار توسط واشنگتن‌پست افشا شد (در ۱۴ آوریل ۲۰۲۰). به‌علاوه در همین گزارش خاطرنشان شد که مقامات امریکایی نه تنها از تحقیقات انستیتوی ویروس‌شناسی ووهان خبر داشتند، حتی از آن دیدار کرده و گزارش آن را نیز برای کاخ سفید ارسال کرده بودند!^{۱۲}

در اواسط ژوئن سال ۲۰۲۲ در نشست‌ی که از سوی مرکز گیت (GATE Center) در اسپانیا برگزار شد، جفری ساکس اظهار داشت که این ویروس از آزمایشگاه‌های امریکایی به بیرون نشت کرده است.^{۱۳} او به‌علاوه اظهار داشت که تحقیق بر سر منشاء ویروس کرونا بیش از آن که جنبه‌ی علمی داشته باشد بار سیاسی دارد و از این‌رو چه بسا هرگز منشأ آن افشا نشود!

نهایتاً در ۵ دسامبر ۲۰۲۴، گزارش ۵۵۷ صفحه‌ای کمیته‌ی منتخب کنگره آمریکا - پس از دو سال تحقیق در باره‌ی پاندومی بیماری کووید ۱۹ - به اتفاق آراء، به تصویب نمایندگان کنگره رسید.^{۱۴} بخشی از ویروس‌شناسان و متخصصان بیمارهای عفونی اعلام داشتند که ادعاهای ارائه شده در این گزارش، گمراه‌کننده بوده است چرا که بر شواهد علمی متکی نیستند و بر ایده‌های نادرست و تأییدناشده اتکا دارند.^{۱۵} رسانه‌های طرف‌دار غرب این گزارش را به سرعت و وسعت انتشار دادند و بر مدعای این گزارش

که ویروس منشاء طبیعی نداشته و در یک آزمایشگاه تحقیقاتی در چین مهندسی شده، صحه گذاشتند.^{۱۶}

وضعیت کنونی و آتی بیماری

تحقیقات نشان می‌دهد که ویروس «سارز کووید ۱۹» تقریباً در همه جا حضور دارد ولی به دلایلی از جمله: ایمنی اکتیو (کسب ایمنی به واسطه‌ی واکسیناسیون)، ایمنی پاسیو (کسب ایمنی در اثر ابتلا یا تماس با ویروس)، رشد آگاهی مردم در زمینه‌ی رعایت اصول بهداشتی، هشیاری و اقدام به موقع نهادهای بهداشتی، بهبود روش‌های تشخیصی و ارتقای سطح کیفی خدمات درمانی، آمار مرگ‌ومیر ناشی از آن کاسته شده است. با این همه سالمندان، بیماران و کودکان -به دلیل پایین بودن سیستم ایمنی- هم‌چنان آسیب‌پذیر هستند؛ به‌ویژه کودکان که نسبت به ضرورت رعایت نکات بهداشتی یا آگاه نیستند و یا به آنها کم‌توجهی یا بی‌توجهی نشان می‌دهند.

روی کار آمدن مجدد ترامپ و انتصاب رابرت کندی - که از طرفداران جدی نظریه‌ی توطئه و از مخالفان سرسخت واکسیناسیون است- آن‌هم به عنوان مشاور امور بهداشت و درمان، می‌تواند شرایط را برای کنترل پاندمی سخت‌تر کند و به اعتماد مردم نسبت به یافته‌های علمی صدمات جدی وارد سازد.^{۱۷}

با این اوصاف سال ۲۰۲۵ با شیوع فزاینده چهار بیماری تنفسی (کووید-۱۹، آنفلوآنزا، بیماری‌های ناشی از نوروویروس^{۱۸} و RSV^{۱۹}) در ایالات متحده، اروپا، چین و سایر نقاط دنیا از جمله ایران^{۲۰} همراه شد. به ادعای اکوایران ابتلا به این بیماری‌ها در ایران شدیداً در حال افزایش است و ترتیب ابتلا از این قرار است: ۱- آنفلوآنزا ۲- بیماری‌های ناشی از رینوویروس و RSV ۳- کرونا ۴- و بیماری‌های ناشی از نوروویروس. گفته می‌شود که از هر سه ایرانی، یک نفر به نوروویروس مبتلا است.^{۲۱} ویروس دیگری که اخیراً در چین شایع شده و گویا نمونه‌هایی از آن نیز به ایران هم رسیده، متاپنمو ویروس (HMPV)^{۲۲} است که در ایران به ویروس چینی معروف شده‌است. علی‌رغم آنکه واکنس علیه سه تا از پنج عامل بیماری‌زای فوق وجود دارد، کلیه‌ی دولت‌ها ترجیح داده‌اند تا سیاست انفعالی یا "let-it-rip policy" اتخاذ

کنند.^{۲۳} به علاوه، در دسترس نبودن ماسک‌های تنفسی N95 و فیلترهای HEPA برای استفاده در محیط‌های سرپوشیده، سبب شده تا محیط‌های درمانی، بیمارستان‌ها و مدارس به کانون‌های پخش و گسترش این بیماری‌ها بدل شوند.

جمع‌بندی

- شیوع بیماری‌های متنوع ویروسی پدیده‌ای آشنا و تکراری است. چنین حوادثی در گذشته رخ داده و در آینده نیز رخ خواهند داد. اندمی، اپیدمی و پاندمی‌ها رابطه‌ی مستقیمی با جنگل‌زدایی، توسعه‌ی کشاورزی صنعتی، استفاده از آنتی‌بیوتیک‌ها در صنایع تولید گوشت و ... خلاصه شهرنشینی و سیاست‌های تجاری-اقتصادی انحصارات دارند که از نتایج اجتناب‌ناپذیر انکشاف کاپیتالیزم است.^{۲۴} در نوشتارهای پیشین نیز مستدل کردیم که وقوع چنین رخ‌دادهایی ابداً به حوزه‌ی بهداشت، درمان و سلامت عمومی محدود نمی‌شوند و عمیقاً اقتصادی، سیاسی و اجتماعی هستند.

- تهیه‌ی واکسن، دارو و تأمین تدارکات لازم و کافی برای مقابله با معضلات بهداشتی-درمانی ابداً پیچیده‌تر و هزینه‌بردارتر از تولید موشک و تجهیزات جنگی نبوده و نیست. اما در سیستم مبتنی بر سود و میلیتاریسم، تأمین سلامت جسمی و فکری آحاد جامعه در اولویت قرار ندارد. برعکس، دست به گریبان شدن جامعه با بیماری‌ها و بلایای طبیعی این فرصت را برای دارندگان ثروت و قدرت فراهم می‌کند تا به ترمیم قوا و بازآرایی صفوف خود پردازند و با تحکّم بیشتری اردوی کار را به اسارت بکشند. به همین خاطر هم است که در طی چنین بحران‌هایی، سرمایه‌داران از پیش ثروتمندتر می‌شوند و قدرتمداران به مراتب سرکوب‌گرتر.

- در سال‌های اخیر، اخبار نزاع‌های جهانی و منطقه‌ای، خبررسانی پیرامون شیوع فزاینده‌ی کرونا و سایر بیماری‌های اصلی و تنفسی را شدیداً تحت‌شعاع قرار داد و تحریم‌ها بهانه‌ای برای توجیه ناکارآمدی بخش بهداشت و درمان کشورها به‌دست داد.
- سیاست انفعالی دولت‌ها در رابطه با پیش‌گیری و کنترل بیماری‌های یادشده، به‌ویژه ناکاری یا کم‌کاری در رابطه با واردات واکسن، جان و سلامت شهروندان -به‌خصوص اطفال، کودکان و سالمندان و بیماران- را با خطر مرگ روبرو کرده‌است.
- تاکید دائم و مکرر رسانه‌ها به رعایت اصول بهداشتی شهروندان اگرچه مهم است اما کافی نیست. هم‌زمان باید به مسئولان مراکز درمانی و مدارس گوشزد کرد که این محل‌ها را به محل‌های امن برای مراجعه‌ی بیماران و اشتغال کارکنان تبدیل کنند. قرار نیست این مراکز به کانون پخش و گسترش بیماری‌ها تبدیل شوند.
- دولت‌ها و نهادهای بورژوازی به‌کرات اثبات کرده‌اند که بیش از آن‌که به فکر جان و سلامت انسان‌ها باشند به فکر جیب و سود خود هستند؛ حتی به قیمت انقراض یک نسل، یک ملت و یا تمامیت دنیا. از این‌رو، چاره‌ی کار ایجاد تشکل‌های محلی و حتی سراسری برای هم‌یاری بهداشتی-درمانی است. این‌گونه تشکل‌ها، حتی اگر موقتی و کم‌اثر باشند، تمرینی برای به‌دست‌گرفتن سرنوشت جامعه به دست شهروندان است؛ مشروط به این‌که این تشکل‌ها به بنگاه‌های خیریه یا نهادهای ضمیمه‌ی دولتی تبدیل نشوند.

¹ [Biden to end Covid health emergency declarations in May](#), printed in Politico, 20230130

^۲ البته آمار ارائه شده حدود نصف این رقم است اما بسیاری از نهادهای ذی‌صلاح بین‌المللی معتقدند که تعداد واقعی کشته‌شدگان حدود سه برابر آمار رسمی است. منابع: [آمار واقعی مرگ ناشی از کرونا](#)، گزارش بی.بی.سی (۵ مه ۲۰۲۲)

[The WHO estimates of excess mortality associated with the COVID-19 pandemic](#), printed in Nature, 613, pages130–137 (2023)

³ Jared Ortaliza, Krutika Amin and Cynthia Cox, [COVID-19 leading cause of death ranking](#), printed in KFF, 20221110.

⁴ [Johns Hopkins winds down pioneering pandemic data tracking](#)

⁵ [Wealth of global top 1% grew by \\$42 trillion over past decade: Oxfam](#)

^۶ برای نمونه به گزارش منتشر شده در [Democracy under Lockdown](#) در Freedom House مراجعه کنید. در این گزارش که در سال ۲۰۲۰ تهیه شده از جمله آمده: از شروع پاندمی وضع دموکراسی و حقوق بشر در ۸۰ کشور بدتر شده است... مقامات امنیتی در ۵۹ کشور علیه شهروندان دست به خشونت زدند... در حداقل ۹۱ کشور محدودیت‌هایی علیه رسانه‌های خبری مستقل وضع شده... خبرنگاران دستگیر شده و مورد اذیت و آزار و شکنجه قرار گرفته‌اند... در ۷۲ کشور محدودیت‌هایی علیه آزادی بیان وضع شده است... باز برای نمونه می‌شود از پارلمان مجارستان نام برد که به بهانه‌ی ارتقای توانمندی نخست‌وزیر برای مقابله با پاندمی، اختیاراتی را بدون قید محدودیت زمانی به ویکتور اوربان اعطا کرد که قدرت سیاسی او را تا حد یک دیکتاتور ارتقا داد!

⁷ [Trump Defends Using 'Chinese Virus'](#), New York Times, 20210318

^۸ بیشتر مقامات آمریکایی این ادعا را تقویت کردند؛ مثلاً در ۲۸ فوریه ۲۰۲۳، مدیر دفتر تحقیقات فدرال ایالات متحده اعلام کرد که ویروس کرونا به احتمال خیلی زیاد تصادفاً از آزمایشگاه ویروس‌شناسی ووهان به بیرون نشت کرده است. پیش از این وزارت انرژی آمریکا نیز خبر مشابهی را به نقل از مایکل گوردون، خبرنگار وال‌استریت جورنال رسانه‌ای کرده بود. حال آنکه چنین ادعاهایی توسط مراجع علمی تأیید نشده بودند. منبع: [FBI Director: COVID-19 pandemic was caused by 'lab incident' in Wuhan](#)

⁹ [Draft report of WHO-China study](#), BBC, 20210329

¹⁰ N. Bertrand, P. Brown, K. B. Williams and Z. Cohen, [Senior Biden officials finding that Covid lab leak theory as credible as natural origins explanation](#), printed in CNN, 20210716

B. Williams, Z. Cohen and N. Bertrand, [Intel agencies scour reams of genetic data from Wuhan lab in Covid origins hunt](#), CNN, 20210805

^{۱۱} «تلاش برای پیدا کردن منشأ ویروس کرونا...» به نقل از وی. او. ای (صدای آمریکا)، ۲۵ بهمن ۱۴۰۱

¹² [What caused the coronavirus?](#), The Washington Post, 20200416

^{۱۳} به نقل از سخنرانی جفری ساکس (لینک دسترسی). او از جمله گفت: «این حرف ممکن است برای شما شوکه‌آور باشد... اما من برای دو سال رئیس کمیسیون کووید در نشریه علمی لانست (The Lancet) بودم و تقریباً متقاعد شدم که این ویروس از آزمایشگاه‌های بیوتکنولوژی متعلق به ایالات متحده بیرون آمده و نه از طبیعت... البته این را باید واضح بگویم که به‌طور قطع مطمئن نیستیم اما شواهد کافی وجود دارد که باید مورد مطالعه قرار گیرند.»

^{۱۴} [AFTER ACTION REVIEW OF THE COVID-19 PANDEMIC: The Lessons Learned and a Path Forward](#)

^{۱۵} [Truth be Told: No consensus on the origins of COVID-19](#)

^{۱۶} برای نمونه: [منشا ویروس کرونا مشخص شد! نشر در تارنمای ملی، ۱۳ آذر ۱۴۰۳](#) یا [منشا ویروس کرونا مشخص شد؛ کووید۱۹ ساخت بشر بود؟](#)، نشر در هفت صبح، ۱۳ آذر ۱۴۰۳

^{۱۷} Jeff Tollefson, [‘We need to be ready for a new world’: scientists globally react to Trump election win](#), printed in Nature, 20241106

^{۱۸} Norovirus یک نوع آنفولانزای معدی-گوارشی است که دهانی-معدی منتقل می‌شود. واکسن علیه این بیماری در فاز دوم قرارداد و هنوز وارد بازار نشده است.

^{۱۹} Respiratory syncytialvirus عامل عفونت‌زای لوله‌های تنفسی فوقانی و شایع‌ترین عامل عفونت‌زا در لوله‌های تنفسی تحتانی در کودکان زیر یک سال است.

^{۲۰} رئیس انجمن متخصصین میکروبیولوژی بالینی و بیماریهای عفونی ایران از کووید۱۹ به عنوان سومین ویروس در گردش در کشور یاد کرد. منبع: سایت milli، ۲۲ دی ۱۴۰۳

^{۲۱} به نقل از [هم‌میهن](#)، ۱۶ دی ۱۴۰۳

^{۲۲} این ویروس تنفسی علائمی مشابه سرماخوردگی و آنفلوآنزا ایجاد می‌کند که می‌تواند در برخی افراد به ویژه اطفال و کهن‌سالان منجر به عوارض شدید مانند ذات‌الریه شود.

^{۲۳} این اصطلاح اغلب در رابطه با بیماری‌های همه‌گیر (پاندمیک) استفاده می‌شود و به رویکردی اشاره دارد که در آن دخالت یا کنترل دولت به حداقل می‌رسد یا حذف می‌شود. یعنی مقامات و مسئولان اجازه می‌دهند تا عامل بیماری‌زا آزادانه در میان جمعیت پخش شود، به این امید که مصونیت گله‌ای (Herd immunity) ایجاد کند. در مقالات پیشین به تبعات این سیاست در رابطه با پاندمی کرونایی اشاره کردیم.

^{۲۴} برای مثال مراجعه کنید به مقالات و کتاب‌های راب والیس (Rob Wallace)، از جمله

Agribusiness : [Coronavirus Global economy is gripped by rare twin supply-demand](#) [breeds another deadly epidemic shock as COVID-19 impact resonates worldwide](#)

خدمات عمومی فراگیر: قدرت کالازدایی از ضروریات بقای بشری

جیسون هی کل



ترجمه و مقدمه‌ی محمدرضا جعفری



Image: red-feniks / Shutterstock

مقدمه: رسانه‌های جریان اصلی در تداوم و حفظ منافع سرمایه و بخش خصوصی، در کار تغییر، تحریف و انحراف دستورکارهای اجتماعی، در جنبش‌ها و در افکار عمومی هستند. اینان با بدیهی و طبیعی جلوه‌دادن وضعیت موجود تاریخ پرفراز و فرود سرمایه‌داری و مبارزات گاه خونین علیه اشکال مختلف سلب مالکیت و کالایی‌سازی مشاعات، خدمات همگانی و مایحتاج ضروری بشری را از دیدگان پنهان می‌کنند تا کالایی‌سازی گسترش‌یافته به همه‌ی سپهرهای زیست مادی و معنوی انسان را چون روندی لازم و ناگزیر نشان دهند. اینان چنان می‌نمایند که خدمات عمومی و رایگان و دردسترس بودن مایحتاج ضروری به واسطه‌ی دولتی بودن محکوم به نابودی است. چرا؟ چون دولتی بودن مانع رقابت، مانع کسب حداکثری سود، مانع سلب مالکیت از مردم، محدودکننده‌ی قدرت و سازوکار بازار است و بر گسترش کالایی‌سازی حد می‌گذارد. در منطق اینان دولت دموکراتیک مردمی کارآمد امکان تحقق ندارد. تنها باید دولت را کوچک کرد و از تمامی عرصه‌ها کنار گذاشت جز آن‌جا که در نقش تسهیلگر مبادلات آزاد، ریل‌گذار توسعه‌ی اقتصادی، تأمین‌کننده‌ی منابع مالی و جبران‌کننده‌ی ضررهای ناشی از بحران‌ها، منجی شرکت‌ها و سرمایه‌ها می‌شود: یارانه از جانب عموم، سود برای بخش خصوصی. اینان در عین تأکید بر کوچک‌سازی دولت بر حمایت دولت از بخش خصوصی هم اصرار دارند. و کیست که نداند کوچک‌سازی اسم رمز منع دولت به نمایندگی از مردم از اجرای سیاست اجتماعی است. گزاره‌هایی بی‌پایه ردیف می‌شوند تا تاریخ دولت‌های رفاه و دولت‌هایی با حداکثر خدمات عمومی و تأمین اجتماعی شکست‌خورده (آن‌گونه که نویسنده در متن زیر می‌گوید خدمات اجتماعی عامدانه ناکارآمد و به‌دردنخور شده‌اند)، و لیبرالیسم اقتصادی و نهایت آن: نولیبرالیسم سپهرگستر را رهایی‌بخش مردم از ناداری نشان دهند. گزاره‌هایی از میلتون فریدمن بدنام و حامی حکومت جنایت‌پیشه‌ی پینوشه در شیلی،

تاجر و ریگان، این مجریان قسی‌القلب نولیبرالیسم اقتصادی، بی‌هیچ فکت و داده‌ی واقعی بیان می‌شود تا سرکوب اتحادیه‌های کارگری، کاهش دستمزدها، بی‌ثباتی کار، خصوصی‌سازی بهداشت و درمان و آموزش و گرانی نجومی مسکن توجیه شود.

برای اینان مهم نیست، که اضطراب روانی و فشار جسمی ناشی از حذف حمایت‌ها و دستورالعمل‌های قانونی در بخش کار چه بر سر کارگرانی می‌آورد که این‌بار مجبورند در زمان بیش‌تر و با شدت بیش‌تری کار کنند و در عین حال درآمد کم‌تری داشته باشند و کم‌تر بخورند و بپوشند و همواره در سایه‌ی ترس از بیکاری روز را به شب برسانند. برای اینان مهم نیست که خصوصی‌سازی بخش درمان و پزشکی همراه با بیمه‌های گران و ناکامل به مرگ بیماران نیازمند منتهی می‌شود. برای اینان البته مهم است که بخش بزرگی از جامعه به آموزش پولی و آموزش رایگان دسترسی نداشته باشند تا طبقه‌ی متوسط و طبقه‌ی کارگر، توان تحرک و تغییر طبقاتی از طریق تحصیلات، را از دست بدهند و ارتش کار و بیکاران برای حفظ منافع طبقه‌ی سرمایه‌دار همواره موجود و حاضر باشد. سرمایه‌داری در ذات خود ناعادلانه است چرا که مبتنی است بر دو طبقه‌ی مالک بر ابزار تولید و طبقه‌ی کارگر، و از این‌رو نابرابری جوهره‌ی این نظام است.

وظیفه‌ی چپ در دوران افول بینش عدالت اجتماعی و ارجح‌دیدن رقابت و بازار آزاد، بازگشت به ریشه‌های وجودی اندیشه‌ی چپ است؛ جایی که انتقاد از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و نقد اقتصاد سیاسی آن از توجه و تأکید بر ارضای نیازهای اساسی و ضروری مردم و عدم ضرورت انجام کار بی‌مورد (و البته در سطحی بالاتر رهایی از فشار و الزام قانون ارزش) برمی‌خاست و «سرزمین آزادی» را جایی تعریف می‌کرد که در آن در اثر پیشرفت فناوری و فراوانی مادی و امکان برقراری مناسبات همیاری میان تولیدکنندگان اجتماعی، ساعات کار لازم به‌منظور برآوردن نیازهای

اساسی کاهش می‌یابد. آن چه باقی می‌ماند/می‌ماند، فرصتی می‌شد/می‌شود برای شکوفایی فردی در بطن مناسبات اجتماعی نوع دوستانه. چپ با فروگذاردن پیگیری عدالت اجتماعی و امکان‌های مبارزاتی تحقق عدالت حدافلی در دل جامعه‌ی سرمایه‌داری موجود، عرصه را به راست باخته است. راستی که برای تحریف دستور کار اجتماعی از هیچ امر غیراخلاقی رویگردان نیست.

قدرت طبقه‌ی حاکم در دوران معاصر یک پای استوارش بر فراگیری ایدئولوژی بازار قرار دارد. ذهن‌هایی که پذیرای کالایی‌سازی گسترنده می‌شوند نه تنها امکان مقاومت را از دست می‌دهند که خود به مروجان مادی ایده‌های بازار بدل می‌شوند. ایده‌ای که راه رشد ناموزون را توسعه‌گرا جا می‌زند و بر تداوم نابرابری در جامعه تأکید می‌کند و دخالت دولت را جز تأمین و تسهیل قانونی و سخت‌افزاری و مالی شرایط انباشت سرمایه برنمی‌تابد. ایدئولوژی بازار خدمات عمومی و رفاه را چون کالا نشان می‌دهد و رایگان، ارزان و همگانی بودن آن‌ها را توهم و افسانه می‌نماید. تخیل نوع دیگری از جامعه، از آزادی، از دسترس‌پذیری را ایدئولوژی بازار فراگیر ناممکن می‌کند.

اصولاً بازار تخیل را می‌کشد. تصور سازمان‌دهی نوع دیگری از جامعه را به محاق می‌برد. انسان بازاری‌شده را وامی‌گذارد در مقابل آن چه در بازار و از سوی ابرشرکت‌های سرمایه‌داری عرضه می‌شود. آزادی در خرید رنگارنگ‌هاست. در کار بیش‌تر برای مصرف بیش‌تر چیزهایی است که جز از قبیل تبلیغات ارزش مصرفی ندارند. آزادی غرق‌شدن در بازار است و تملک کالاهایی کم‌دوام. بماند که در این بازار، جان انسان در گروی استطاعت خرید خدمات ضروری پزشکی است و تفریح و وقت آزاد را هم باید صرف خرید تفرج کرد. کار به جایی رسیده است که راست خود را آشکارا هوادار سرمایه‌داری‌ها می‌داند، معنا و مفهوم و امکان «عدالت

توزیعی» را به سخره می‌گیرد و بر توهم‌آمیز بودن این مفهوم بنیادی تاریخ و جامعه‌ی بشری اصرار می‌ورزد.

این جریان با انکار مفهوم عدالت، رقابت و تنازع بقا و نوعی داروینیسیم اجتماعی میان ابنای بشر را جای آن می‌نشانند. از دید اینان تاریخ با نظام طبقاتی آغاز شده است. به‌عمد نمی‌بیند که بخش بزرگی از درازنای تاریخ بشری مبتنی بر جوامع آزاد و برابر، با دارایی مشترک منابع و مدیریت مساوات‌طلبانه‌ی داشته‌های طبیعی و اجتماعی بوده است. مفهوم مالکیت برای بسیاری از جوامع بشری چنان بی‌معنا بوده که واژه‌ای برای آن ندارند. این گروه ابایی ندارند از این‌که بگویند یا رقابت کن و در مناسبات ناعادلانه، بقای خود را تضمین کن یا بمیر. ابایی ندارند بگویند آموزش و بهداشت خصوصی بهتر از دولتی است، اما فقط کسی که استطاعت استفاده را دارد نفع می‌برد و دیگران مجبورند در ظلام بی‌سواد و زجر بیماری سر کنند. و این دیگران، در ساختار موجود آن جمعیت کثیر، آن اکثریتی است که از ثروت تولیدی جامعه که حاصل مجموع کار آن‌هاست، پشیزی سهم ندارند.

نمونه‌های ایرانی این جریان وقیحانه علیه هر آن چه جمعی و همگانی است و علیه هرگونه نظام رفاهی موضع می‌گیرند. تجربه‌ی تاریخی و آماری نشان داده رشد اقتصادی در سرمایه‌داری معاصر همراه با گسترش فاصله‌ی طبقاتی و افزایش شکاف نابرابری (سهم مصرف طبقات، سهم دستمزدها نسبت به حجم کلی تولید در اقتصاد، نسبت تصاحب ارزش و دارایی بالاترین یک درصد و ده درصد نسبت به نیمه‌ی پایین جامعه و...) حتی در جوامع پیشرفته‌ی غربی بوده است. این آمار را می‌توان به سهولت در اینترنت یافت. در واقع، در وهله‌ی اول، بدون سیاست‌های بازتوزیعی و اجتماعی، رشد اقتصادی و افزایش تولید ناخالص داخلی لزوماً به بهبود شرایط رفاهی و کاهش فقر ختم نمی‌شود.

همچنان جار زده می‌شود که اندیشه‌ی چپ می‌خواهد تمام آن‌چه که دارید از شما بگیرد و تحت کنترل دولت قرار دهد. اما گفته نمی‌شود که اولاً کدام چیزها را داریم؟ خانه و بهداشت و آموزش؟ وقت آزاد؟ ثبات کاری؟ روان آسوده؟ و دوم آن‌که مگر بازار جز این می‌کند؟ که تمام داشته‌های عمومی و مشاع را از چتر کنترل دولت سبه نمایندگی از عموم - خارج کرده تحت نظام دادوستد قرار می‌دهد؟ کدام‌یک مردم را خلع ید می‌کند از دارایی‌ها؟ ایدئولوژی بازار به سلب مالکیت از مردم رنگ موجه می‌زند. این ایدئولوژی، حق را تبدیل می‌کند به امتیازی که قابل خرید و فروش است. حق سرپناه، حق آموزش، حق بهداشت و درمان، حق تغذیه، حمل‌ونقل عمومی، مهدهای کودک عمومی، حق تفریح و... را تبدیل به دارایی، تبدیل به کالا می‌کند و می‌فروشد. سپیده‌دمان خونین سرمایه‌داری در انحصاری و خصوصی‌کردن منابع و زمین‌ها (تحت روند حصارکشی) و سلب حقوق اساسی مردم، و وضع قوانین دولتی به نفع سرمایه‌داران و زمین‌داران و اجبار بی‌زمین‌شدگان به کار مزدی و گاه رایگان را بیان نمی‌کنند تا وجود دو طبقه‌ی سرمایه‌دار و مالک وسایل تولید در مقابل طبقه‌ی کارگر که جز نیروی کار چیزی برای فروش ندارند را جبر اجتماعی و تاریخی نشان دهند.

در متن زیر جیسون هیکل، اندیشمند چپ‌گرای نخله‌ی فکری رشدزدا (Degrowth)، ضرورت و امکان ارائه‌ی برخی از خدمات اجتماعی لازم را برای بقا و برای زیستِ سعادت‌مند، در بطن وضع موجود و در قالب نوعی سیاست‌های دولت‌رفاهی، برمی‌شمارد. او تأمین مالی این پروژه‌ها را در مطلب دیگری از طریق نظریه‌ی مالی مدرن (MMT) امکان‌پذیر می‌داند. (م.)

خدمات عمومی فراگیر

خدمات عمومی فراگیر برای یک گذار عادلانه و مؤثر بسیار مهم و بنیادی است. این یکی از رهیافت‌های اصلی است که از پژوهش‌ها درباره‌ی رشدزدایی و تعدیل تغییر اقلیم پدیدار می‌شود.

سرمایه‌داری بر حفظ کمبود مصنوعی کالاها و خدمات ضروری (مانند مسکن، مراقبت‌های بهداشتی و درمان، حمل‌ونقل و غیره) از طریق فرآیندهای حصارکشی [و خصوصی‌سازی] و کالایی‌کردن متکی است. می‌دانیم که حصارکشی به انحصارگران امکان می‌دهد قیمت‌ها را افزایش دهند و سود خود را به حداکثر برسانند (بازار اجاره‌ی مسکن، سیستم مراقبت‌های بهداشتی و درمان ایالات متحده، یا سیستم راه‌آهن بریتانیا را در نظر بگیرید). اما این کار اثر دیگری نیز دارد. وقتی مایحتاج ضروری خصوصی و گران هستند، مردم به درآمد بیشتری نسبت به زمانی که آن کالاها و خدمات در دسترس هستند، نیاز دارند. برای تأمین آن، آن‌ها مجبورند کار خود را در بازارهای سرمایه‌داری افزایش دهند، و (با افزایش مصرف انرژی، استفاده از منابع و فشار زیست‌بومی) برای تولید چیزهای جدیدی که ممکن است مورد نیاز نباشند صرفاً برای حصول به چیزهایی کار کنند که بدهتاً ضروری‌اند و اغلب در حال حاضر وجود دارند. به‌عنوان نمونه مسکن را در نظر بگیرید. اگر اجاره‌ی شما بالا برود، دفعتاً باید بیش‌تر کار کنید تا همان سقف را بالای سر خود نگه دارید. در سطح کل اقتصاد، این پویه به این معنی است که ما به تولید کل بیش‌تر - رشد بیش‌تر - نیاز داریم تا نیازهای اساسی را برآورده کنیم. از منظر سرمایه، این امر جریان دائمی و ثابت نیروی کار را برای بنگاه‌های خصوصی تضمین می‌کند و فشار نازل‌کننده بر دستمزدها را برای تسهیل انباشت سرمایه حفظ می‌کند. برای باقی‌ماها این روند به‌معنای استثمار بی‌مورد، ناامنی و آسیب زیست‌بومی است. کمبود مصنوعی همچنین وابستگی به رشد ایجاد می‌کند: چون بقا با واسطه‌ی قیمت‌ها و دستمزدها ممکن می‌شود، زمانی که بهبود بهره‌وری و رکود منجر به بیکاری می‌شود مردم، حتی زمانی که محصول تولیدی آن کالاها تحت تأثیر قرار نگیرد، از عدم دسترسی به مایحتاج ضروری رنج می‌برند و به رشد برای ایجاد مشاغل جدید و حل بحران اجتماعی نیاز می‌شود.

راهی برای خروج از این تله وجود دارد: با کالایی‌زدایی از مایحتاج و خدمات ضروری، می‌توانیم کمبود مصنوعی را از بین ببریم و فراوانی عمومی را تضمین کنیم، نیک‌زیستی انسان را از رشد جدا کنیم و فشارهای رشدگرا را کاهش دهیم.

این رویکرد چندین مزیت مستقیم اجتماعی و زیست‌بومی دیگر نیز دارد. یکی، می‌تواند تأثیر مثبت قوی بر رفاه انسان داشته باشد. ما از مطالعات تجربی می‌دانیم که خدمات عمومی محرک قدرتمندی برای بهبود امید به زندگی، رفاه و سایر شاخص‌های کلیدی اجتماعی هستند (اینجا، اینجا و اینجا). خدمات فراگیر همچنین با کاهش مستقیم هزینه‌های زندگی، به بحران فعلی هزینه‌ی زندگی پایان می‌دهد.

ما همچنین می‌دانیم که کشورهایی با خدمات عمومی کالایی‌زدایی‌شده یا متفاوت [از شکل خصوصی] می‌توانند نتایج اجتماعی بهتری را در هر سطح معینی از تولید ناخالص داخلی و استفاده از منابع ارائه دهند (اینجا، اینجا، اینجا و اینجا). خدمات فراگیر تبدیل کارآمد و مؤثر منابع و انرژی به دستاوردهای اجتماعی را تضمین می‌کند. علاوه‌براین، همان‌طور که خواهیم دید، کنترل عمومی بر نظام‌های تأمینی،^۱ دستیابی به کربن‌زدایی سریع در آن بخش‌ها را آسان‌تر می‌کند.

در نهایت، همراه با دومین سیاست کلیدی - تضمین شغل عمومی - این رویکرد به‌طور دائم به ناامنی اقتصادی پایان می‌دهد و تضاد فعلی بین اهداف اجتماعی و زیست‌بومی را رفع می‌کند. در حال حاضر نمی‌توان حتی گام‌های واضحی در جهت تعدیل تغییر اقلیم برداشت (مانند کاهش تولید سوخت فسیلی یا کاهش در سایر بخش‌های مخرب)، زیرا طی این کاهش افراد شاغل در صنایع تأثیرپذیرفته، دسترسی به مزد، مسکن، مراقبت‌های بهداشتی و درمان و غیره را از دست خواهند داد. هیچ‌کس نباید چنین چیزی را بپذیرد. با خدمات فراگیر و ضمانت شغلی‌رهای‌بخش، ما می‌توانیم در برابر هرگونه ناامنی اقتصادی محافظت کنیم و یک گذار عادلانه را تضمین کنیم. هیچ تضاد ضروری بین اهداف بوم‌شناختی و اجتماعی وجود ندارد. این دو را می‌توان و باید با هم دنبال کرد.

منظور من از خدمات فراگیر در این‌جا نه تنها مراقبت‌های بهداشتی و درمان و آموزش، بلکه مسکن، حمل‌ونقل، غذای مغذی، انرژی، آب و ارتباطات است. به عبارت دیگر،

کالایی‌زدایی از بخش اصلی اجتماع یعنی ابزار بقای روزمره. و مراد من خدمات فراگیر چشمگیر همه‌گستر با کیفیت بالا است که به‌طور دموکراتیک و مناسب مدیریت می‌شود، و منظور من آن سیستم‌های به‌عمد ناکارآمد و به‌دردنخوری نیست که به‌عنوان آخرین راه حل پیش روی مردم در ایالات متحده و سایر کشورهای نولیبرال قرار دارد. این خدمات چه شکلی است؟ چگونه به آنجا نائل شویم؟

مراقبت‌های بهداشت و درمان و آموزش. این امری رایج است و اکثر کشورهای اروپایی سیستم مراقبت‌های بهداشت و درمان و آموزش فراگیر دارند که بسیاری از آن‌ها به‌عنوان بهترین سیستم‌های سلامت در جهان رتبه‌بندی می‌شوند. اصل کلیدی این است که مراقبت‌های بهداشت و درمان باید هنگام استفاده رایگان، در بهترین حالت از طریق یک ارائه‌دهنده‌ی عمومی، بدون واسطه‌گری بیمه‌گران خصوصی گران‌قیمت باشد. به‌همین ترتیب، آموزش عمومی باید از دبستان تا دانشگاه بدون شهریه باشد. بدهی‌های جاری برای مراقبت‌های بهداشت و درمان و آموزش باید لغو شود.

مسکن. هزینه‌های مسکن بخش بزرگی از هزینه‌های خانوار را تشکیل می‌دهد. مسکن یک مایحتاج ضروری است، همان‌طور که مراقبت‌های بهداشت و درمان و آموزش ضروری است. با این حال، مردم اغلب ۳۰ تا ۵۰ درصد دستمزد خود را صرف پرداخت اجاره می‌کنند (برای مسکنی که اغلب به‌طرز غم‌انگیزی غیراستاندارد است)، و کسی که ثروتمند نیست در بسیاری از مناطق به‌طور فزاینده‌ای استطاعت خرید خانه را ندارد. تشخیص تمایز بین مالکیت محل سکونت خود (که پسندیده است) و کنترل خصوصی واحدهای اجاره‌ای، مهم است؛ این جاست که مشکلات به‌وجود می‌آید، به‌ویژه از سوی مالکان شرکت‌های بزرگ که ده‌ها یا حتی هزاران خانه را کنترل می‌کنند. مورد اخیر نشان‌دهنده انحصاری شدن یک منبع حیاتی است که برای بقای انسان بنیادی است. ما این را برای مراقبت‌های بهداشت و درمان نمی‌پذیریم، اما به‌دلایلی به‌طور مداوم مسکن را کالایی می‌کنیم.

یک مداخله‌ی مؤثر و ساده می‌تواند محدود کردن تعداد واحدهای اجاره‌ای باشد که هر فرد یا شرکت می‌تواند داشته باشد و بعد فروش املاک مازاد است. عرضه‌ی مسکن [مازاد] به بازار قیمت‌ها را پایین می‌آورد و استطاعت خرید مسکن را برای مردم بیش‌تر

می‌کند، اما همچنین خرید واحدها را برای متولیان شهر مقرون‌به‌صرفه‌تر می‌کند، موجودی مسکن را گسترش می‌دهد و کیفیت مسکن را که قاعدتاً در بافت و ساختار شهری ادغام می‌شود بهبود می‌بخشد. واحدهای اجاره‌ای عمومی [به این طریق] می‌توانند به‌صورت مقرون‌به‌صرفه در دسترس باشند و اجاره‌ی هر واحد خصوصی باقی‌مانده باید به اندازه‌ی کافی پایین باشد تا بتواند با گزینه‌ی عمومی رقابت کند. وین و سنگاپور مدلی برای مسکن عمومی جذاب و باکیفیت ارائه می‌دهند که ۶۰ تا ۸۰ درصد از جمعیت از آن برخوردار و خرسندند. چنین رویکردی را می‌توان برای دستیابی به بهبود کارایی سریع در بخش مسکن، از جمله عایق ساختمان، پمپ‌های حرارتی و اسباب و وسایل برقی کارآمد استفاده کرد، که به کربن‌زدایی سریع منجر می‌شود.

حمل و نقل. حمل و نقل عمومی باید به صورت رایگان یا بسیار ارزان در دسترس باشد. بارسلون یک مثال خوب است که در آن سفرهای مترو و تراموای شهری در سیستمی زیبا، تمیز و کارآمد فقط یک یورو هزینه دارد و دوپرخه‌های الکترونیکی آن هم هزینه‌ی کم‌تری از آن دارند. اما نزدیک به ۱۰۰ شهر در سرتاسر جهان از این فراتر رفته و حمل و نقل عمومی رایگان ارائه می‌دهند. در مناطقی که زیرساخت‌های حمل و نقل عمومی موجود ناکافی است، باید زیرساخت مناسب به‌حدی توسعه یابد که مردم برای امور روزانه به خودرو نیاز نداشته باشند. حمل و نقل عمومی با کیفیت بالا برای کاهش تقاضای خودرو و کاهش انتشار گازهای گلخانه‌ای در بخش حمل و نقل ضروری است.

غذا. سیستم تغذیه‌ی ما از مشکلات متعددی رنج می‌برد. بسیاری از مردم حتی در ثروتمندترین کشورهای جهان نمی‌توانند به غذای مغذی دسترسی داشته باشند. سوپرمارکت‌ها معمولاً توسط چند شرکت بزرگ کنترل می‌شوند، که غذاهای فرآوری‌شده‌ی سودآور را در اولویت قرار می‌دهند، با زنجیره‌های تأمین که به‌شدت به بسته‌بندی‌های پلاستیکی و حمل و نقل در مسافت‌های طولانی متکی هستند. این مدل تک‌کشت‌محور و بسیار انرژی‌بر است و وابسته به زمین‌های وسیعی است که به تولید صنعتی گوشت اختصاص داده شده است؛ امری که منجر به جنگل‌زدایی، انتشار گازهای گلخانه‌ای، تحلیل رفتن خاک و از بین رفتن تنوع زیستی می‌شود.

یک برنامه‌ی عدالت غذایی می‌تواند دسترسی همگانی به غذای مغذی، بازاینده^۲ و گیاهی را تضمین کند. دولت‌ها می‌توانند در توسعه‌ی مزارع بازاینده و همچنین باغ‌های غذا در مناطق شهری و حومه‌ای سرمایه‌گذاری انجام دهند که محصولاتی با قیمت‌های مناسب برای فروش در کانون‌های اجتماع در هر محله تولید کنند. این کانون‌ها را می‌توان به نوعی کافه‌تريا برای ارائه‌ی وعده‌های غذایی گیاهی تبدیل کرد. این کانون‌ها مکان‌های مناسب و جذابی برای هر کس به‌منظور خرید و خوردن خواهد بود با غذاهای باکیفیتی که تمام نیازهای تغذیه‌ای لازم را پوشش می‌دهد و در عین حال باعث ایجاد صمیمیت و همیاری و ارتباط مفید در جامعه می‌شود. چنین سیستمی مؤلفه‌های سلامتی را بهبود می‌بخشد و هم به کاهش چشمگیر استفاده از زمین و بهبود تأثیرات بوم‌شناختی سیستم غذایی کمک می‌کند.

انرژی و آب. این‌ها برای بقای انسان ضروری‌اند. انرژی و آب باید به‌عنوان خدمات عمومی با سیستم قیمت‌گذاری دو سطحی اجرا شوند: سهمیه‌ای از انرژی و آب باید به‌رایگان در اختیار همه‌ی خانوارها، بر اساس تعداد ساکنان هر ساختمان که برای رفع نیازهای اولیه کافی باشد، قرار گیرد. هزینه‌ی استفاده‌ی اضافی از انرژی و آب فراتر از این سهمیه را می‌توان با نرخ تصاعدی محاسبه کرد تا از بارگذاری اضافی بر شبکه جلوگیری شود - امری که مزایای بیش‌تری برای محیط‌زیست به ارمغان می‌آورد. این رویکرد از حمایت مردمی قوی برخوردار است. سیستم عمومی انرژی می‌تواند برای کاهش مصرف سوخت‌های فسیلی بر اساس یک برنامه‌ی زمان‌بندی مبتنی بر علم و اولویت‌دادن به گذار سریع به انرژی‌های تجدیدپذیر استفاده شود. در همان حال قوانین حاکم بر سیستم عمومی آب می‌تواند از بیش‌برداشت آب توسط شرکت‌های خصوصی جلوگیری کند و منابع آب را در زمان خشکسالی برای تأمین باثبات و عادلانه مدیریت کند.

ارتباطات. دسترسی به اینترنت و داده‌های تلفن همراه برای زندگی روزمره ضروری است و باید به‌عنوان خدمات عمومی در نظر گرفته شود. یک بسته‌ی ماهانه‌ی پایه باید به‌صورت رایگان در اختیار افراد یا خانوارها قرار گیرد و داده‌های اضافی و سایر خدمات با نرخ بازار در دسترس باشد. برای جلوگیری از هرگونه سانسور دولتی ارائه‌دهنده‌ی

عمومی کاملاً مستقل از دولت با تأمین امنیت داده‌های پیشرفته خواهد بود. درست مانند هر سرویس پستی که نامه‌های تحویلی خود را نمی‌خواند، شبکه‌ی عمومی داده نیز باید برای محافظت از حریم خصوصی طراحی شود.

به این فهرست باید سه خدمت کلیدی دیگر را نیز اضافه کرد که باید از حالت کالا خارج شوند و در دسترس همه قرار گیرند: مراقبت از کودکان، مراقبت از سالمندان، و امکانات تفریحی (پارک‌ها، سالن‌های ورزشی، زمین‌های ورزشی، سالن‌های اجتماعی، تئاتر و غیره).

چگونه هزینه‌ی این خدمات را پرداخت کنیم؟ پاسخ سنتی این است که برای هزینه‌کرد در خدمات عمومی، ابتدا به رشد تولید ناخالص داخلی بیشتری نیاز دارید: تولید شرکت‌ها را، تولیدی که به آن نیاز نداریم، افزایش دهید، سپس بر درآمد حاصل از آن تولید مالیات بگیرید تا در تولید عمومی چیزهایی که نیاز داریم، هزینه کنیم. این فرض چنان در تصورات عمومی جا افتاده است که کاملاً بدیهی تلقی می‌شود. راست از فرصت استفاده کرده مدعی می‌شود خدمات عمومی به‌نحوی توسط افراد ثروتمند (کسانی که «بیش‌ترین» مالیات را می‌پردازند، که البته اغلب حتی درست نیست)، به ما داده می‌شود. بنابراین ما باید از آن‌ها سپاسگزار باشیم و هر کاری که لازم است انجام دهیم تا آن‌ها بتوانند بیش‌تر ثروت بیاندوزند. از نظر بوم‌شناختی هم این موضوع خطرناک است. ما برای دستیابی به اهداف اقلیمی خود به مواردی مانند حمل‌ونقل عمومی و انرژی‌های تجدیدپذیر نیاز فوری داریم. اگر برای «هزینه‌ی» این چیزها به رشد شرکتی بیش‌تری نیاز داشته باشیم، کل تقاضای انرژی افزایش می‌یابد و دستیابی به کربن‌زدایی دشوارتر می‌شود.

درواقع، دلیلی وجود ندارد که محصولات عمومی نیاز به «تأمین مالی» از تولیدات خصوصی قبلی داشته باشد (انگار این شرکت‌ها هستند که به‌نحوی پول تولید می‌کنند، که البته این‌طور نیست). هر حکومتی که بر نظام پولی خود از حاکمیت کافی و مؤثر برخوردار باشد، می‌تواند تولید عمومی را مستقیماً به‌سمتی که می‌خواهد بسیج کند، صرفاً با تخصیص بودجه‌ی عمومی برای انجام آن. همان‌طور که کینز می‌گفت: ما قادر به پرداخت هزینه [و تأمین مالی] انجام هر کاری هستیم که از منظر ظرفیت تولید

واقعاً ممکن باشد. وقتی صحبت از ظرفیت تولیدی می‌شود، اکنون اقتصادهای با درآمد بالا دارای ظرفیت‌هایی بسیار بیش‌تر از نیاز خودند. استقرار و آرایش جدید مالیهی عمومی، صرفاً استفاده از این ظرفیت را از شرکت‌ها به مردم تغییر می‌دهد، جایی که می‌توان از آن به‌جای انباشت سرمایه برای اهداف اجتماعی و زیست‌بومی که به‌شکل دموکراتیک تصویب می‌شوند استفاده کرد.

ضمانت شغلی. از همین رویکرد می‌توان برای تأمین مالی ضمانت شغلی عمومی استفاده کرد. ضمانت شغلی به‌طور دائم به بیکاری پایان می‌دهد و تضمین می‌کند که هر کسی که بخواهد می‌تواند برای مشارکت در مهم‌ترین پروژه‌های جمعی نسل ما آموزش ببیند: گسترش ظرفیت انرژی‌های تجدیدپذیر، بازسازی زیست‌سامان‌ها (اکوسیستم‌ها)، بهبود خدمات عمومی، کارهای مراقبتی و غیره و [مشارکت در] تولید لازم و فوری [محصولات] اجتماعی با دستمزد معیشتی [حقوق پایه‌ی مکفی] و دموکراسی در محل کار. ضمانت شغلی به‌جای خلق سود به‌نفع شرکت‌ها، به تغییر جهت نیروی کار به‌سمت ارزش مصرف اجتماعی و زیست‌بومی یاری می‌رساند. این برنامه باید توسط دولت، به‌عنوان خالق پول، تأمین مالی شود، اما باید به‌صورت دموکراتیک در سطح محلی مناسب مدیریت شود تا مشخص شود که کدام اشکال تولید برای رفع نیازهای جامعه ضروری است. و البته باید برای هر کسی که نمی‌تواند کار کند یا به هر دلیلی نمی‌خواهد کار کند، یک درآمد پایه در دسترس باشد.

طبق نظرسنجی‌ها ایده‌ی ضمانت شغلی بسیار محبوب است و هم این قدرت مضاعف را داراست که می‌توان از آن برای تعیین معیارهای میزان دستمزد و زمان کار (کوتاه‌کردن هفته‌ی کاری به مثلاً ۳۲ ساعت) و دموکراسی در محل کار در کل اقتصاد استفاده کرد، زیرا شرکت‌های خصوصی برای اتخاذ استانداردهایی مشابه تحت فشار قرار می‌گیرند یا با خطر از دست دادن کارکنان مواجه می‌شوند. از آنجا که وقتی مردم می‌توانند انتخاب کنند کارهای آبرومندانه و از نظر اجتماعی مهم را در یک محل کار دموکراتیک انجام دهند، چرا کار بی‌معنی در شرایط بدتر برای بنگاه‌های خصوصی را بپذیرند که هدف اول و آخرشان فقط انباشت سرمایه است؟ معلوم است که نمی‌خواهند.

قدرت خدمات عمومی فراگیر این است که ما می‌توانیم از طریق سیستم‌های تأمینی که نیاز کل به انرژی و مصرف مواد کم‌تری دارند، و به این ترتیب به ما امکان می‌دهند کربن‌زدایی را تسریع کنیم، دسترسی مردم به کالاهای ضروری برای زندگی شایسته را بهبود بخشیم. این نتایج را می‌توان با تضمین حاکمیت دموکراتیک قوی بر سیستم‌های عمومی افزایش داد. همراه با ضمانت شغلی، ناامنی اقتصادی برای همیشه از بین می‌رود - با تحقق هدفی که رشد به تنهایی هرگز قادر به دستیابی به آن نبوده است - و رفاه و نیک‌زیستی انسان از نیاز به افزایش روزافزون تولید کل گسسته می‌شود. این امر چشم‌انداز سیاسی را تغییر می‌دهد و دست ما را باز می‌گذارد تا اقدامات اقلیمی لازم را بدون نگرانی برای اشتغال و معیشت دنبال کنیم. چنین روندی در عینی که دستاوردهای اجتماعی را بهبود می‌بخشد، نابرابری را کاهش می‌دهد و حرکت به سمت اقتصاد هرچه بیش‌تر عادلانه و بوم‌گرا را تسهیل می‌کند.

این سیاست‌ها باید مطالبات اصلی یک جنبش متحد اقلیمی و کارگری باشد. خدمات همگانی، ضمانت شغل، دستمزد معیشتی، هفته‌کاری کوتاه‌تر، مداخلاتی مردم‌محور هستند که می‌توانند مبنای حمایت سیاسی توده‌ای را فراهم کنند. باید به جنبش کارگری نشان داد توهمی بیش نیست که رشد سرمایه‌داری قرار است به‌طور جادویی بیکاری را پایان دهد، دستمزدهای معیشتی را تضمین کند و دموکراسی را در محل کار به ارمغان آورد، که هرگز چنین کاری نمی‌کند. در عوض برای رسیدن به این اهداف می‌بایست مستقیماً [با سرمایه‌داری] مبارزه کرد. جنبش اقلیمی، که اغلب به نادیده گرفتن شرایط مادی جامعه‌ی کارگری متهم می‌شود، با اتخاذ این رویکرد نشان می‌دهد نیازهای واقعی آب و نان مردم را مدنظر قرار دارد و بدین ترتیب باعث ایجاد اتحاد با تشکل‌های طبقه‌ی کارگر می‌شود. این همان جنبش سیاسی است که ما به آن نیاز داریم.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.jasonhickel.org/blog/2023/3/18/universal-public-services>

^۱ یک سیستم تأمینی به‌عنوان مجموعه‌ای از عناصر مرتبط تعریف می‌شود که با هم در تبدیل منابع برای برآوردن نیازهای پیش‌بینی‌شده‌ی انسانی کار می‌کنند. در این سیستم مسأله‌ی نحوه‌ی سازماندهی رابطه‌ی برآوردن نیازهای اساسی و مصرف و کارایی مصرف منابع است برای کاهش اتکا به منابع و کربن‌زدایی از مصرف، [اینجا](#). (م.)

^۲ تغذیه‌ی باززاینده فراتر از خرید صرف ارگانیک است، بلکه حامی مزارعی است که از روش‌های مفید و سالم و ترمیم‌کننده برای کره‌ی زمین و مردم استفاده می‌کنند؛ رفاه حیوانات، عدالت اجتماعی، سلامت خاک و آب را در نظر می‌گیرند. روش‌های باززاینده‌ی تولید موادغذایی نه‌تنها از آسیب جلوگیری می‌کنند، بلکه به‌طور فعال طبیعت را احیا کرده و آسیب‌های قبلی را رفع می‌کنند. سیستم‌های مواد غذایی باززاینده تضمین و تأکیدی‌اند بر امکان تغذیه‌ی نسل‌های متمادی. (م.)

- از آقای خسرو صادقی‌بروجنی سپاس‌گزارم که پیش از انتشار، پیشنهادهایی برای بهبود متن ارائه داد. (م.)

فلاکت حیوانات

به سوی یک نظریه‌ی مارکسیستی رفاه حیوانات

محمت کاناتلی



ترجمه‌ی اعظم اصلانی



REUTERS - Jayanta Dey

مقاله‌ی حاضر درآمد کتاب «فقر حیوانات: به‌سوی یک نظریه‌ی مارکسیستی رفاه حیوانات»، نوشته‌ی محمت کاناتلی، مدرس علوم سیاسی در دانشگاه هیتیت ترکیه، است. این کتاب چنان‌که از عنوان آن برمی‌آید، تلاشی نظری در مورد مسائل حقوق حیوانات، از دیدگاه مارکسیستی است و با تکیه بر اخلاق، سیاست و فلسفه، بر چگونگی ایجاد یک ساختار اجتماعی که باعث بهبود رفاه حیوانات می‌شود، تمرکز می‌کند. بعلاوه، این کتاب خوانندگان را قادر می‌سازد تا بحث‌های نظری در مورد رفاه حیوانات را درک کنند و به دیدگاه‌های نظری و عملی در برخورد با مسائل حیوانات بپردازند. این کتاب برای پژوهشگران سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی، به‌ویژه مارکسیسم و فعالان حقوق حیوانات بسیار جالب خواهد بود.

دانمارک در سپتامبر ۲۰۲۰ فاش کرد که پس از کشف نوع جهش‌یافته‌ی کووید ۱۹ در یوتلند شمالی، که ۸۰ نفر را در صنعت پرورش خز و ۴ نفر دیگر را از محیط‌های اطراف آن مبتلا کرد، ۱۷ میلیون راسو را از بین خواهد برد. هزاران شتر در استرالیای جنوبی، در اوایل سال ۲۰۲۰ به‌دلیل گرمای شدید و خشکسالی، با شلیک از سوی هلی‌کوپترهای حکومتی کشته شدند. تنها در ایالات متحده‌ی آمریکا، هر هفته تقریباً ۱۰۰ میلیون مرغ برای گوشت‌شان سلاخی می‌شوند (۲۸ : ۲۰۱۶ آریکان). به همین ترتیب، حیوانات هرساله در هزاران بخش تجاری، از پوشاک گرفته تا لوازم آرایشی کشته می‌شوند. همچنین، مشخص است که صدها هزار حیوان در آزمایش‌هایی کشته می‌شوند که در آنها به‌عنوان سوژه‌ی آزمایشی مورد استفاده قرار می‌گیرند. جدای از این اتفاقات، بدون شک میلیون‌ها حیوان در اثر دخالت مستقیم یا غیرمستقیم انسان می‌میرند. از این نظر، این واقعیت که ده‌ها نوع موجود زنده با چنین برخوردهای منفی مواجه می‌شوند، نشان می‌دهد که چگونه وضعیت رفاه حیوانات به‌دلیل تأثیر مخرب انسان بر اکولوژی، بدتر می‌شود. به‌طور غم‌انگیزی، این واقعیت که یک خرس قطبی گرسنه به‌اندازه‌ی یک سگ بزرگ خانگی است یکی دیگر از نشانه‌های اثرات منفی آسیب‌های زیست‌محیطی بر موجودات زنده است. مهم‌تر آن‌که، مواردی که بر رفاه حیوانات تأثیر می‌گذراند به این‌ها محدود نمی‌شود. بسیاری از ما در زندگی روزمره‌ی خود شاهد سوءاستفاده از حیوانات و مصادره‌ی محصولات آنها به هزاران روش مختلف

هستیم، اگرچه این برخوردهای منفی منجر به مرگ حیوانات نمی‌شود. همان‌طور که در بالا توضیح داده شد امروزه در بسیاری از نقاط جهان شاهد صدها رویداد مشابه هستیم که تهدیدی مستقیم برای رفاه حیوانات محسوب می‌شوند. از آنجایی که مفهوم رفاه حیوانات اساساً یک مفهوم مورد مناقشه است، لازم است توضیح دهیم که این مفهوم به چه معناست. این شفاف‌سازی ما را قادر می‌سازد تا مقیاس تهدید حیوانات را نشان دهیم. در نظریه‌های معاصر، تعریف رایج از رفاه حیوانات دو بُعد را منعکس می‌کند. اولین مورد همان‌طور که «انگین آریکان» بیان می‌کند، چنین است: «مفهومی که بیانگر درد و لذتی است که حیوانات دارای عواطف احساس می‌کنند». متداول‌ترین تعریف پذیرفته‌شده‌ی دیگر این است که «شامل وضعیت بدن و ذهن حیوان و میزان رضایت‌مندی طبیعت آن است». (طبیعت به معنی ویژگی‌های ژنتیکی که در نژاد و خلق‌و‌خو بروز می‌کند). (دانکن و فریزر، ۱۹۹۷: ۲۰؛ هیوسون، ۲۰۰۳: ۴۹۶-۴۹۷). رفاه حیوانات، به‌عنوان گفتمان جدید ایدئولوژیک، دیدگاه یا مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها درباره‌ی دامنه‌ی اهمیت اخلاقی است، این اصطلاح دیدگاهی خاص از انواع موجوداتی ارائه می‌کند که عوامل اخلاقی می‌توانند نسبت به آنها وظایفی داشته یا نداشته باشند. (یعنی موضوعات مستقیم و غیرمستقیم نگرانی اخلاقی را متمایز می‌کند) (اورت، ۲۰۰۱، ۴۳). باین‌حال، این دو تعریف کافی نخواهند بود زیرا جنبه‌های درد، لذت و ذهن، همه‌ی حیوانات را دربر نمی‌گیرد، بلکه فقط شامل آنهایی می‌شود که دارای سیستم عصبی توسعه‌یافته هستند. در واقع چنین تعاریفی که همه‌ی حیوانات را دربر نمی‌گیرد، بدون شک برای تعیین جنبه‌های موضوع پژوهش ما کافی نخواهد بود. در این جا فکر می‌کنم منطقی‌تر و جامع‌تر است که مفهوم رفاه حیوانات را به‌عنوان مفهومی در مقابل مفهوم فلاکت حیوانات، در سطح دیالکتیکی، تعریف کنیم. مهم‌تر از آن، چنین تعریفی ما را قادر می‌سازد تا نه‌تنها روند تاریخی رفاه حیوانات را به‌عنوان یک نکته‌ی مهم در نظر بگیریم بلکه رابطه‌ی دقیقی بین رفاه حیوانات و فلاکت حیوانات در سطح دیالکتیکی ایجاد کنیم، به‌علاوه، موضوع پژوهش خود را نیز به‌صورت راهی کل‌نگر تعیین کنیم که شامل حیوانات و انسان‌هاست. مارکس رابطه‌ی دیالکتیکی بین تاریخ طبیعت و تاریخ انسان را به‌سادگی، به شرح زیر، برجسته می‌کند: تاریخ

پیشانسان و پسانسان. به این معنا، پدیده‌ای که ما آن را تاریخ می‌نامیم، به قول «مور» تاریخ بشریت در طبیعت و طبیعت در بشریت است (مور، ۲۰۱۷: ۱۷). چنین طبقه‌بندی تاریخی که عموماً به‌عنوان «جامعه‌پذیری بوم‌شناسی» نامیده می‌شود به فرایندی اشاره دارد که با کار انسان بر روی طبیعت آغاز شده است. در سطح دیالکتیکی، این طبقه‌بندی همچنین به ما امکان می‌دهد مفهوم «اکولوژیک شدن جامعه» را به‌عنوان وضعیتی که با پایان انزوای نسبی انسان در طبیعت پدیدار شد، تعریف کنیم، که از نظر تاریخی برای انسان، برای حفظ تداوم تکاملی آن ضروری بود. بنابراین صرف‌نظر از ویژگی‌های تک‌تک حیوانات در طبیعت، می‌توان «موقعیت‌هایی را که منجر به فلاکت حیوانی می‌شود»، از چهار طریق دسته‌بندی کرد و تعمیم داد، موقعیت‌هایی که آنها را جامعه‌پذیری بوم‌شناسی می‌دانیم:

۱. موقعیت‌ارویدادهایی که منجر به مرگ حیوانات می‌شود
۲. حیواناتی که از برآوردن نیازهای فیزیکی طبیعی خود محروم می‌شوند
۳. تصرف فراورده‌های حیوانی و در نهایت
۴. وضعیت ابزاری کردن حیوانات و کار حیوانی به نفع منافع بشر

دلیل اصلی اینکه من رابطه‌ای بین رفاه حیوانات و فلاکت حیوانات تحت مقوله‌ی «جامعه‌پذیری بوم‌شناسی» برقرار می‌کنم این واقعیت است که انسان در مرکز مسئله‌ی حیوانات قرار دارد. به عبارت دیگر، جامعه‌پذیری بوم‌شناسی که نتیجه‌ی استفاده‌ی انسان از طبیعت است، به فرایندی اشاره دارد که تأثیر مستقیم انسان‌ها بر پیدایش فلاکت حیوانات را توضیح می‌دهد. مهم‌تر از همه، جامعه‌پذیری بوم‌شناسی مقوله‌ای جدا از روابط مورد نیاز انسان با حیوانات در فرایند تغییر طبیعت برای بقای انسان در جوامع سنتی پیشاسرمایه‌داری نیست. برعکس، جامعه‌پذیری بوم‌شناسی و کالایی‌شدن بوم‌شناسی با دو وضعیت کاملاً متفاوت مطابقت دارد، زیرا استفاده‌ی اجباری از طبیعت توسط انسان‌ها و سلطه بر طبیعت در فرایند کالایی‌شدن با ویژگی آن در سرمایه‌داری، معانی مختلفی دارد. چنین تمایزی در واقع نشان می‌دهد که

چقدر ضروری و قابل قبول است که هر موجود زنده‌ای در طول تاریخ نیازهای خود را در طبیعت، برای بقای خود برآورده کرده است. بدون شک این موضوع امروز نیز صادق است. یعنی برای شیری که ذاتاً درنده است، خوردن آهو را نباید فلاکت حیوانات دانست. به همین ترتیب وقتی نظریه‌ی تکامل داروین را در نظر می‌گیریم، از بین رفتن گونه‌ها در نتیجه‌ی انتخاب طبیعی در دوره‌های پیشاسرمایه‌داری یک فرایند بسیار طبیعی خواهد بود و در حیطه‌ی فلاکت حیوانات قرار نمی‌گیرد. تا آنجایی که نوع انسان، مد نظر باشد، کاملاً ممکن است که این وضعیت را نیز، در همین دسته قرار دهیم. به عبارت دیگر، استفاده از حیوانات برای منافع خود در چارچوب برآوردن نیازهای طبیعی انسان از طبیعت، عملی منطبق بر منطق دیالکتیک است، به‌ویژه با در نظر گرفتن سطح رشد نیروهای تولیدی، نباید آن را وضعیتی دانست که باعث فلاکت حیوانات می‌شود. بنابراین موضوع فلاکت حیوانات، در مقایسه با جوامع سنتی پیشاسرمایه‌داری، به سطح جدیدی می‌رسد که در آن، گسست در دیالکتیک طبیعت - انسان - حیوان، ناشی از سرمایه‌داری، ظاهر شد.

درک بهتر از گسست در دیالکتیک انسان - حیوان نیازمند آگاهی از عوامل دیگری است که منجر به فلاکت حیوانات می‌شود. از این نظر، تأکید بر این نکته مهم است که فلاکت حیوانات در زمینه‌های مختلف اجتماعی و تاریخی به اشکال مختلف ظاهر شده است. پس باید وضعیت فلاکت حیوانی را به‌عنوان یک فرایند ناشی از جامعه‌پذیری بوم‌شناسی و بوم‌سازی جامعه توضیح داد، زیرا در دوره‌ای که گونه‌ی انسانی هنوز در طبیعت ظاهر نشده است، نمی‌توان به زوال حیوانات برچسب فلاکت حیوانی داد. به همین ترتیب، انقراض هوموارکتوس در فرایند انتخاب طبیعی و بقای هوموساپینس، یک رویداد طبیعی است که نباید در زمره‌ی فلاکت حیوانی طبقه‌بندی شود. بنابراین نکته‌ی اساسی این است که تأکید کنیم چگونه ابعاد تاریخی فلاکت حیوانی به سطحی رسید که طبیعت تحت سلطه‌ی سرمایه‌داری قرار گرفت. برای درک ابعاد فلاکت حیوانی، لازم است تمایز مهمی بین سلطه‌ی سرمایه‌داری بر طبیعت و رابطه‌ی دیالکتیکی که با کار انسان بر طبیعت برای بقا آغاز گردید، قائل شد. بنابراین، زیر سؤال بردن استفاده‌ی انسان از سایر حیوانات به‌عنوان ابزاری برای

اهداف/منافع خود بنام حفظ موجودیت گونه‌ی انسانی، پرسشی در این زمینه است: چرا شیر آهوی بی‌گناه را می‌خورد؟ مهم‌تر از آن، موقعیت‌هایی که منجر به فلاکت حیوانات می‌شود نیز باید به‌این ترتیب ارزیابی شوند. بنابراین، مفهوم فلاکت حیوانات، که ناشی از فرایندی است که در آن حیوانات به‌دلیل کالایی شدن طبیعت (سلطه‌ی انسان) از تأمین نیازهای اولیه‌ی جسمانی خود در طبیعت محروم می‌شوند نیز باید به‌عنوان وضعیتی که مستقیماً ناشی از دیالکتیک حیوان-انسان است در نظر گرفته شود.

البته بسیاری از مردم از فلاکت حیوانات احساس تأسف می‌کنند و برخی برای افزایش رفاه حیوانات دست به مبارزه‌ی سیاسی می‌زنند. براین اساس، برخی به‌دلیل نگرانی‌های اخلاقی، گیاه‌خواری و وگنیسم را انتخاب می‌کنند. از قضا در مواجهه با موقعیت‌هایی که رفاه حیوانات را بدتر می‌کند، بسیاری از ما، که نباید تعدادشان را دست‌کم گرفت، به معنای «اسکیزوفرنی اخلاقی» فرنیسون، «موافق هستیم که نباید به حیوانات درد وارد کنیم با این حال، این را در حین مصرف همبرگر مطرح می‌کنیم.» (تورس، ۲۰۰۷: ۱۲).

به نظر می‌رسد بسیاری از پژوهشگران و فعالان حیوانات در نیم قرن گذشته، در مبارزات نظری و عملی، سخت تلاش کرده‌اند تا وضعیت منفی رفاه حیوانات را تغییر دهند. مسئله‌ی حیوانات به‌ویژه، در کانون بحث‌های نظری قرار گرفته و در پنجاه سال گذشته یکی از موضوعات اصلی فلسفه به معنای عام و فلسفه‌ی سیاسی به معنای خاص بوده است. در میان این پژوهشگران، تام ریگان، پیتر سینگر، روزالیند هرستهاوس، دیوید دگرازا، سو دونالدسون، و ویل کیملیکا از چهره‌های برجسته‌ای هستند که به‌صورت نظری درباره‌ی موضوع حیوانات بحث کرده‌اند. به عبارت دیگر، تعداد قابل‌توجهی از فیلسوفان سیاسی و اخلاقی در یافتن راه‌حلی برای مشکلاتی که رفاه حیوانات را بدتر می‌کند، پیشرفت نظری کرده‌اند.

پیتر سینگر را که در کتاب خود به‌نام «آزادی حیوانات» چارچوبی نظری ارائه کرده است باید اولین نظریه‌پرداز معاصر در موضوع حیوانات دانست. سینگر در نظریه‌ی خود که مبتنی بر فایده‌گرایی است، حیواناتی را که احساس درد و لذت

می‌کنند، موضوع پژوهش خود می‌داند تا مرزهای مسئله‌ی حیوانات را مشخص کند و راه‌حلهایی برای فلاکت حیوانات بیابد. در این زمینه سینگر نه تنها به لحاظ نظری استدلال‌هایی را که منجر به توسعه‌ی رویکرد گونه‌گرایانه به حیوانات می‌شود، به‌ویژه استدلال‌های اخلاقی مبتنی بر حق که انسان را تنها موجودی عقلانی تعریف می‌کنند، مسئله‌سازی می‌کند، بلکه از دیدگاه بنیاد و میل نیز استفاده می‌کند که مدعی هستند عقلانیت به‌تنهایی برای تبدیل شدن به یک عامل اخلاقی کافی نیست. سینگر با فرض این واقعیت که «حیواناتی که احساس درد و لذت می‌کنند باید شایستگی موقعیت اخلاقی را نیز داشته باشند» (سینگر، ۲۰۰۵، ۴۰)، رویکردی اخلاقی و هنجاری به موضوع حیوانات ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، تام ریگان که یکی از نظریه‌پردازان مسئله‌ی رفاه حیوانات است، به‌سادگی رویکرد سینگر را ناکافی می‌داند. تام ریگان نیز مانند سینگر، چارچوبی اخلاقی را بر اساس اخلاق وظیفه‌گرای کانتی استوار، و در کتابش بنام «دلایل حقوق حیوانات» نظریه‌ای اخلاقی مبتنی بر حقوق را برای موضوع حیوانات مطرح می‌کند. از نظر ریگان، فایده‌گرایی به معنای عام، برای موجوداتی که موضوع اخلاق نیز هستند، ارزش قائل نیست. یعنی از آنجایی که رویکرد مبتنی بر فایده‌گرایی سینگر فقط حیواناتی را در نظر می‌گیرد که احساس درد و لذت می‌کنند، بسیاری از حیوانات را که باید به‌عنوان عوامل اخلاقی مورد توجه قرار بگیرند، نادیده می‌گیرد. (ریگان، ۱۹۸۵، ۲۰۴).

روزالیند هرسته‌اوس یکی دیگر از نظریه‌پردازان اخلاق، نظریه‌ی دیگری را مطرح کرد، رویکردی که او با پایبندی به اخلاق نوارسطویی آن را در کتاب «اخلاق، انسان‌ها و سایر حیوانات» توسعه می‌دهد. از نظر هرسته‌اوس، ترسیم مرز بین طبقه‌بندی‌های مختلف حیوانات، به‌منظور نسبت دادن وضعیت اخلاقی خاصی به حیوانات کافی نیست. ناکافی است زیرا روابط ما با حیوانات چندبعدی است: «برای درک موضوع حیوانات باید روابط بین حیوانات و انسان‌ها را از منظر چندبعدی تحلیل کنیم» (هرسته‌اوس، ۲۰۰۶، ۱۳۶).

در آغاز قرن بیست‌ویکم، دیوید دگرازا، که بر واژه‌ی «حیوانات شهودی» در بسیاری از آثار خود، مانند «حقوق حیوانات: مقدمه‌ای بسیار کوتاه»، تأکید می‌کند،

تلاش دارد راه‌حلهایی برای مشکلات ذاتی مسئله‌ی حیوانات بیابد. فرضیه‌ای را که دگرزیا (۲۰۰۲، ۳۷) مطرح می‌کند می‌توان به این صورت صورت‌بندی کرد: راه نزدیک شدن به حیوانات در چارچوب برابری اخلاقی این است که حیوانات واجدِ درک حسی (شهود) را به‌عنوان عوامل اخلاقی، درست مانند انسان‌ها در نظر بگیریم. (دگرزیا ۲۰۰۲، ۴۲-۳۸) وی برای تأیید سازگاری نظری خود، به‌طور خلاصه ادعا می‌کند که نظم سلسله‌مراتبی ویژگی‌های زیستی و اجتماعی بین حیوانات و انسان‌ها، حیوانات شهودی را به‌عنوان سوژه‌های اخلاقی، درست مانند انسان‌ها رمزگذاری می‌کند.

در نهایت، ذکر یک رویکرد نظری نسبتاً جدید دیگر در رابطه با موضوع حیوانات ضروری است. سو دونالدسون و ویل کیملیکا با نقد نظریه‌ی کلاسیک شهروندی در کتاب «حیوان‌شهر: نظریه‌ای سیاسی در مورد حقوق حیوانات»، توضیحی نظری از چگونگی ایجاد رابطه‌ی خطی بین حیوانات و شهروندان به‌منظور رفع موانع بر سر راه گنجاندن حیوانات در دسته‌ی شهروندان می‌دهند. فرضیه‌ی اصلی اینها این است که «نظریه‌ی کلاسیک شهروندی باید در تعریف جدیدی از شهروندی شامل حیوانات، تجدیدنظر و تدوین شود» (دونالدسون و کیملیکا ۲۰۱۶). به‌طور خلاصه آنها مدعی هستند که گام برداشتن در این راستا به‌ویژه در هنگام ایجاد و شکل دادن به روابط بین فرد، جامعه و دولت در یک شکل اجتماعی معین باعث افزایش رفاه حیوانات می‌شود.

اگرچه رویکردهای نظری کنونی به موضوع حیوانات فضا را برای افزایش رفاه حیوانات باز می‌کند، اما ریشه‌های تاریخی دیالکتیک حیوان - انسان - طبیعت را نادیده می‌گیرد که در آن رابطه‌ی واقعی بین حیوان، انسان و طبیعت بازسازی می‌شود. از منظر مارکسیستی می‌توان گفت یکی از ایرادات مهم رویکردهای نظری کنونی این است که موضوع حیوانی را به زمینه‌های اجتماعی و تاریخی مرتبط نمی‌کند. مهم‌ترین تأثیر این نقص این است که هیچ‌یک از رویکردهای نظری یادشده، سرمایه‌داری را در بستر تاریخی مسئله‌سازی نمی‌کند. به عبارت دیگر، علی‌رغم این که عامل اصلی که منجر به زوال رفاه حیوانات می‌شود، فرآیند کالایی‌سازی ذاتی

سرمایه است که دیالکتیک طبیعت - حیوان - انسان را در یک دوره‌ی تاریخی، با روند پیدایش سرمایه‌داری به سطح/ابعاد جدیدی رسانده است، این رویکردها از مسئله‌سازی سرمایه‌داری که طبیعت و حیوانات را کالایی می‌کند، ناتوان هستند. اگرچه نظریه‌پردازان در نظریه‌های خود از بخش دامداری سودمحور صنعتی انتقاد می‌کنند. اما در استدلال‌های خود از ذکر این نکته غافل هستند که این بخش، از روابط کالایی سرمایه‌دارانه سرچشمه می‌گیرد. از این نظر سینگر (۲۰۰۵: ۲۰۳-۲۰۲)، ریگان (۲۰۰۴: ۲۲۱)، دگرازا (۲۰۰۶: ۳۹) و دونالدسون و کیملیکا (۲۰۱۶: ۱۲-۱۰) بدون پرداختن به نظام سرمایه‌داری کلامحور، فرایند کالایی شدن حیوانات را مسئله‌سازی می‌کنند. آنها صرفاً بر این باورند که رویکرد اخلاقی به موضوع حیوانات، فلاکت حیوانات را کاهش می‌دهد. (دگرازا، ۲۰۰۶، ۳۹-۳۶؛ دونالدسون و کیملیکا، ۲۰۱۱، ۱۲۵-۱۲۱؛ ریگان، ۲۰۰۴، ۲۲۲؛ سینگر ۲۰۰۵، ۴۰-۴۱). چنین رویکرد ایده‌آلیستی به مسئله‌ی حیوانات بدون هدف لغو سرمایه‌داری در درک ریشه‌های تاریخی دیالکتیک حیوان - انسان - طبیعت بسیار خوش‌بینانه به نظر می‌رسد. الغای سرمایه‌داری نه تنها فرد را قادر می‌سازد تا پویایی‌های بالقوه را در راستای راه‌حل مسئله‌ی حیوانات آشکار کند، بلکه در خدمت توضیح پویایی‌های تاریخی و اجتماعی است که در چارچوب دیالکتیک طبیعت - انسان - حیوان در فقدان/فلاکت حیوانات پدیدار شده است. به‌طور کلی، همین مسئله است که تدوین مارکس از دیالکتیک حیوان - انسان را واقع‌گرایانه می‌کند.

به همین ترتیب، اگرچه همه‌ی رویکردهای نظری فعلی به مسئله‌ی حیوانات، دوگانه‌انگاری دکارتی را که منجر به تبیین انسان به‌عنوان سوژه و هم طبیعت و هم حیوان به‌عنوان ایژه می‌شود، با مشکل مواجه می‌کند، اما در غلبه بر دوگانه‌انگاری دکارتی شکست می‌خورند. در عوض، آنها این دوگانه‌انگاری را بازتولید می‌کنند، زیرا صرفاً ادعا می‌کنند که حیوانات سزوار این هستند که مانند انسان‌ها سوژه‌های اخلاقی باشند. به عبارت دیگر، از دیدگاه آنها، حیوانات به‌اندازه‌ای که شبیه انسان هستند، شایسته‌ی رفتار اخلاقی هستند. من فکر می‌کنم رویکرد مارکسیستی به موضوع حیوانات، فرد را قادر می‌سازد که بر دوگانه‌انگاری دکارتی غلبه کند، زیرا موضوعیت

حیوانات و انسان‌ها را در کنار طبیعت، تحت مقوله‌ی فرایند کالایی‌سازی سرمایه‌دارانه تحلیل می‌کند.

بنابراین، نیاز به یک نظریه‌ی مارکسیستی رفاه حیوانات، ارتباط مستقیمی با این بحث دارد که فلاکت امروزین حیوانات به فرایند جامعه‌پذیری بوم‌شناسی بر می‌گردد و به موازات ظهور فرایند سرمایه‌داری به سطح جدیدی می‌رسد. یک راه‌حل غیراتوپییایی برای فلاکت حیوانات نه‌تنها ارائه‌کننده‌ی یک رابطه‌ی دیالکتیکی تاریخی بین حیوان، طبیعت و انسان است بلکه، همچنین نظریه‌ای است که هدف آن لغو روابط سرمایه‌دارانه است که در آن فلاکت حیوانات به اوج خود رسیده است.

البته گفتمان‌های نظری در این مورد در ادبیات امروز نسبتاً جدید است. اگرچه، در واقع حمایت از حیوانات سابقه‌ی طولانی و تحسین‌برانگیزی دارد. انجمنی برای جلوگیری از خشونت علیه حیوانات، که هدف اصلی آن جلوگیری از سوءاستفاده از اسب‌ها بود، اولین سازمان حمایت از حیوانات در دوره‌ی مدرن بود (دونالدسون و کیملیکا، ۲۰۱۶، ۹). در این‌جا می‌توان این سؤال را مطرح کرد که چرا در پنجاه سال گذشته موضوع حیوانات هم به‌لحاظ نظری و هم از نظر عملی به چنین دغدغه‌ای تبدیل شده است؟ البته توضیح همه‌ی دلایل این مسئله از حوصله‌ی این کتاب خارج است. با این حال آنچه واضح است فضای سیاسی که در نتیجه‌ی کشمکش‌های ذاتی سرمایه‌داری در اواخر قرن بیستم پدیدار شد، پژوهشگران و فعالان حیوانات را قادر ساخت که موضوع حیوانات را مسئله‌سازی کنند. با وجود اینکه موضوع رفاه حیوانات نسبتاً رایج و جدید است، اما به نظر نمی‌رسد بتوان موضوع حیوان را جدای از بافت تاریخی و اجتماعی آن در نظر گرفت. من فکر می‌کنم دو مفهوم در اینجا برای انتقال مختصر ایده‌های فیلسوفان اصلی و آموزه‌های تاریخی درباره‌ی حیوانات که می‌توانند تاریخ و زمان حال را به هم پیوند دهند، کاملاً مفید است. اینها عبارتند از: مفاهیمی چون «میسوتری» (misothery) و «تریوفیلی» (theriophily). میسوتری (نفرت از حیوانات) از دو کلمه‌ی یونانی «میسوس» به معنای نفرت و «تری» به معنای حیوان، تشکیل شده است (فنل، ۲۰۱۲، ۱۳)؛ ترکیب این دو کلمه به‌عنوان بدنیستی نسبت به یا نفرت از حیوانات مفهوم‌سازی می‌شود. (وقان، ۲۰۱۵، ۵). به عبارت دیگر،

بدنیته، همان‌طور که کوچوکالتان و دیلک بیان می‌کنند، «به‌عنوان مفهومی برای تعریف احساسات منفی نسبت به حیوانات استفاده می‌شود و نشان‌دهنده‌ی این باور است که تنها هدف حیوانات خدمت به انسان است» (۲۰۱۹، ۴). از سوی دیگر مفهوم «تریوفیلی» (عشق به حیوانات)، از ترکیب دو کلمه‌ی یونانی «تر/تریون» به معنای حیوان و «فیلسوس» به معنای دوست داشتن یا عشق‌ورزیدن تشکیل شده است (گیل، ۱۹۶۹، ۱۸).

با توجه به استدلال‌های غایت‌شناختی ارسطو، باید توجه داشت که هدف از وجود حیوانات، دستیابی به اهداف انسان به‌صورت ابزاری است. ارسطو می‌گوید «حیوانات از عقل بی‌بهره‌اند و بنابراین در ساختار سلسله‌مراتبی جهان پایین‌تر از انسان هستند که آنها را منبعی مناسب برای اهداف انسانی می‌کند» (ارسطو در سورابجی، ۱۹۹۳). البته، برخلاف کسانی که در یونان باستان رفتاری میسوریک (مبتنی بر نفرت) از خودشان نشان می‌دادند، فیلسوفانی نیز بودند که رویکردی تریوفیلیک (حیوان‌گرایانه) به حیوانات داشتند. در این‌جا لازم به ذکر است که درحالی‌که فیثاغورث می‌گوید که حیوانات ممکن است تناسخ انسان باشند (ویولین، ۱۹۹۰، ۱۲۳). تئوفاستوس ادعا می‌کند که حیوانات می‌توانند تا حدودی استدلال کنند (تانوس، ۱۹۹۴، ۵-۶). با این‌حال می‌توان گفت که دیدگاه ارسطویی بر اکثر فیلسوفان متأخر غربی تأثیر گذاشته و این ایده که حیوانات برای استفاده‌ی انسان وجود دارند، از دیرباز الگوی غالب در غرب بوده است (دگرازا، ۲۰۰۶، ۱۴).

اگرچه روش‌های توسعه‌یافته برای درک رابطه‌ی انسان و طبیعت کاملاً با یکدیگر متفاوت است، اما باید گفت در قرون وسطی، فیلسوفان مسیحی مانند سنت اگوستینوس مقدس و توماس آکویناس بر این باور بودند که حیوانات فاقد استدلال هستند. بنابراین، در نظر این دو متفکر، حیوانات فاقد استدلال از موجودات انسانی عاقل پست‌ترند و استفاده‌ی ابزاری از آنها به‌دلیل ماهیت اشیا بسیار مناسب است (همان، ۱۵). به همین ترتیب، درک ارسطویی کلیسا از نظم سلسله‌مراتبی در میان خدا، انسان‌ها، حیوانات و گیاهان (از بالا به پایین) نقش مهمی در ارزیابی حیوانات از منظر میسوتریک ایفا کرده است. جالب این‌جاست که در سه دین بزرگ الهی/روحانی

(مسیحیت، اسلام و یهودیت) می‌توان برخی از استدلال‌های میسوتریک مشابه را مشاهده کرد، هرچند تفاوت‌هایی جزئی در میان آنها وجود دارد. در این ادیان، رساندن انسان به جایگاه محوری به‌عنوان هدف آفرینش، طبیعتاً به صورت‌بندی انسان‌محور از طبیعت و حیوانات منجر شده و در نتیجه‌ی این صورت‌بندی، طبیعت و حیوانات به ابزاری برای تحقق اهداف انسان تبدیل شده است. اگرچه هریک از آنها تأکید می‌کنند که باید با طبیعت و حیوانات با ملاحظات اخلاقی برخورد کرد، اما این استدلال‌های جزئی حیوان‌گرایانه در نهایت در زیر استدلال‌های اساسی الهیاتی قرار دارند که در آن برتری انسان بر حیوانات به‌عنوان یک واقعیت غیر قابل‌انکار پذیرفته شده است.

نظریه‌ی سیاسی که از نظر تفسیر رابطه‌ی طبیعت، انسان و غیرانسان در پرتو استدلال‌های غایت‌شناختی ارسطویی به الهیات متأخر مسیحی نسبت داده می‌شود، تحت‌تأثیر استدلال‌های نظری بسیاری از فلاسفه قرار گرفته است که از منظر مکانیکی به طبیعت می‌پردازند، نوعی الگوی مدرن. به قول دگرازا، «علم مدرن، که روابط انسانی را در قالب‌های صرفاً مکانیکی مفهوم‌سازی می‌کند، برخلاف دیدگاه غایت‌شناختی ارسطویی، دیدگاه دیرینه‌ی ارسطو را که اهدافی را به طبیعت نسبت می‌داد و به تعبیری آن را با زندگی یکسان می‌دانست، جایگزین کرده است.» (دگرازا، ۲۰۰۶: ۱۶). این تغییر روش‌شناختی در واقع فضا را برای تحلیل رابطه‌ی حیوان، انسان و طبیعت از منظری جدید باز کرده است. در این زمینه، رنه دکارت با شروع از این منظر، حیواناتی را که بخشی از طبیعت هستند به‌عنوان ماشین‌های حیوانی مطرح می‌کند که نه‌تنها توانایی استدلال ندارند بلکه کاملاً فاقد احساسات هستند. به عبارت دیگر، از نظر دکارت، بدن انسان و حیوانات «ماشین اندام‌وار» هستند. (دکارت در هریسون، ۱۹۹۲، ۲۲۱) به همین دلیل طبیعی است که حیواناتی را که کاملاً از عقل و احساس محروم هستند به‌عنوان ماشین اندام‌وار تعریف و ارزیابی کنیم (دکارت، ۱۹۹۳). به همین ترتیب، دکارت «معتقد است که انسان‌بودگی کالبدِ جوهره نیست و تنها روح است که آگاهی را به وجود می‌آورد» (کوچوکالتان و دیلک، ۲۰۱۹، ۶). چنین دوگانگی ذهن - بدن دکارتی البته منجر به تلقی انسان به‌عنوان سوژه‌های

واقعی و منحصر به فرد شد، به این معنا که طبیعت و موجودات غیرانسان صرفاً وسیله‌ای برای نفع انسان هستند. رویکرد دکارتی به رفاه حیوانات در واقع یک پیشرفت بسیار مهم بود، زیرا منجر به معضلی شد که علم مدرن سال‌ها نتوانست بر آن غلبه کند.

اولین چالش دوگانه‌انگاری ذهن - بدن دکارتی توسط چارلز داروین در اروپا در قرن نوزدهم مطرح شد. تئوری داروین که در کتابهایش «درباره‌ی منشأ انواع» (منتشر شده در سال ۱۸۵۹) و «تبار انسان و گزینش در رابطه با جنسیت» (منتشر شده در سال ۱۸۷۱) تدوین شد، نه تنها بر دیدگاه مارکس در مورد موضوع حیوانات تأثیر گذاشت، بلکه فضایی را برای رد درک مدرن دکارتی از دیدگاه انسان محورانه‌ی دیالکتیک طبیعت - انسان - غیرانسان ایجاد کرد. براساس نظریه‌ی تکامل داروین که به‌طور غیرمستقیم دوگانه‌انگاری دکارتی را رد می‌کند، آگاهی یک ویژگی تکاملی دارد؛ این امر اجازه می‌دهد تا موجودات زنده با محیط خود سازگار شوند و در اعضای غیرانسانی هم یافت می‌شود. نکته‌ی مهم‌تر آن است که به قول خود داروین ببینیم که چگونه دیدگاه داروین، به یک معنا، تعصبات علم مدرن در مورد مسئله‌ی حیوانات را زیرورو کرد، و رابطه‌ی انسان و حیوان را به بُعد جدیدی برد:

دیده‌ایم که حواس و شهود، عواطف و قوای مختلف، مانند عشق، حافظه، توجه، کنجکاو، تقلید، عقل و غیره که انسان به آنها مباحثات می‌کند، ممکن است در یک وضعیت ابتدایی یا حتی گاهی اوقات پیشرفته در حیوانات پایین‌تر یافت شود. (داروین، ۱۸۷۱، ۱۹).

دیدگاه داروینی نسبت به حیوانات ما را قادر می‌سازد تا مهم‌ترین تأثیر داروین را بر نظریه‌ی مارکس در مورد نوع انسان مشاهده کنیم. مارکس رابطه‌ای بین کار و آگاهی انسان ترسیم می‌کند، به این معنا که اولین فرایند رشد مغز انسان براساس کار انسان بر روی طبیعت است. وقتی این واقعیت را در نظر بگیریم که مارکس انسان را موجودی دوسویه، یک حیوان نوعی و انسانی فراتر از حیوان نوعی تعریف می‌کند، ضرورت نگرستن به موضوع حیوانی از بستر تاریخی و اجتماعی بیش از پیش ضروری می‌شود. مارکس رابطه‌ی انسان با سایر موجودات زنده را از طریق رابطه‌ی دیالکتیکی توضیح

می‌دهد، که در آن نوع انسان ماهیتاً به موجود انسانی تبدیل می‌شود. چنین موقعیت مشروطی برای بودن به‌عنوان یک موجود انسانی همچنین آن ویژگی است که نه‌تنها هدف مشترک انسان و حیوان را تعیین می‌کند، بلکه تمایز اساسی بین انسان و حیوان را نیز شکل می‌دهد. براساس نظریه‌ی اجتماعی مارکس که کار انسانی را در یک مقوله‌ی هستی‌شناختی مبتنی بر دیالکتیک طبیعت - انسان - حیوان قرار می‌دهد، بوم‌شناسی و شیوه‌ی تولید در یک جامعه‌ی معین آن عناصر اساسی هستند که مسیر دیالکتیک طبیعت - انسان - حیوان را به معنای عام، و دیالکتیک انسان - حیوان را در معنای محدود تعیین می‌کنند. بنابراین جامعه‌پذیری بوم‌شناسی و فرایند بوم‌سازی جامعه، طبیعتاً روند تاریخی رفاه حیوانات را در نظریه‌ی مارکس واجد اهمیت می‌سازد. به همین ترتیب، گسترش تاریخی دیالکتیک طبیعت - انسان - حیوان نیز منجر به درک وضعیت رفاه حیوانات می‌شود که در دنیای سرمایه‌داری امروز ظهور کرده است. مهم‌تر از همه، درک دیالکتیک انسان - حیوان، که به ما امکان می‌دهد امروز با مسئله‌ی حیوانی متفاوت از دوگانگانگاری‌های دکارتی که در طول تاریخ و در عصر مدرن وجود دارند، برخورد کنیم، تنها با پرداختن به اشکالی که کار بشر در پرتو مرحله‌ی توسعه‌ی شیوه‌های تولید در یک صورت‌بندی اجتماعی معین به خود گرفته است امکان‌پذیر خواهد بود.

در اینجا، وقتی به این پرسش باز می‌گردیم که «چرا به نظریه‌ی مارکسیستی رفاه حیوانات نیاز داریم؟» فکر می‌کنم باید به نکات اساسی اشاره کنیم. درحالی‌که رویکردهای نظری کنونی به مسئله‌ی حیوانات که در بالا ذکر شد، از منظر تاریخی به موضوع حیوانات نمی‌پردازند، نظریه‌ی اجتماعی مارکس فرد را قادر می‌سازد تا فلاکت حیوانات را با اشاره به ریشه‌های تاریخی آن تحلیل کند. به همین ترتیب، درحالی‌که رویکردهای نظری کنونی به مسئله‌ی حیوانات در غلبه بر دوگانگی دکارتی (دوگانگی انسان - حیوان در این مورد) و دیدگاه‌های انسان‌محور شکست می‌خورند، نظریه‌ی اجتماعی مارکس به لطف روش دیالکتیکی او، فضا را برای غلبه بر دوگانگی دکارتی باز می‌کند. مهم‌تر از آن، درحالی‌که رویکردهای نظری کنونی به‌منظور کاهش فلاکت حیوانات، ناگزیر مرزی بین انسان و حیوان و بین گونه‌های حیوانی ترسیم می‌کنند،

نظریه‌ی اجتماعی مارکس دستیابی به وحدت دیالکتیکی بین انسان و حیوان را ممکن می‌سازد.

در واقع، بحث‌های زیادی در گفتمان جاری وجود دارد که مدعی هستند که نظریه‌ی اجتماعی مارکس در مورد رفاه حیوانات حرفی برای گفتن ندارد؛ و از موضعی انسان‌محورانه و گونه‌پرستانه به آن نزدیک می‌شود (اشتیبیل، ۱۹۹۷: ۱۷۱). اما آنچه اساساً در این ادعاها از قلم افتاده است، این واقعیت است که مارکس انسان‌ها را به‌عنوان یک کل، یعنی به‌عنوان بخشی از دیالکتیک طبیعت - حیوان - انسان شناسایی می‌کند. در واقع شناسایی اکولوژی و شیوه‌های تولید به‌عنوان مهم‌ترین عوامل در تعیین رابطه‌ی انسان - حیوان در نظریه‌ی مارکس به این واقعیت منجر می‌شود که اشتراک انسان و حیوان به‌طور تاریخی از طریق سرمایه‌داری، جایی که فلاکت حیوانیِ امروزی تشدید شده، پدیدار شده است. به عبارت دیگر، اولین گسست در دیالکتیک انسان - حیوان، که ابتدا با بیگانگی انسان از فرایند کار در جوامع طبقاتی که با انتقال ابزار تولید به مالکیت خصوصی پدید آمد، با تشدید این شکل از بیگانگی در سرمایه‌داریِ امروز افزایش یافته است. با این حال، این نوع از بیگانگی در منطق دیالکتیک که در آن نفی به‌عنوان پیش‌شرط پیشرفت در نظر گرفته می‌شود، دارای پتانسیل مثبتی است، به این معنا که جامعه‌ی کمونیستی را ایجاد می‌کند که در آن انسان کمونیست، دیالکتیک انسان - حیوان - طبیعت را دوباره برقرار می‌کند. در چارچوب بیگانگی ناشی از سرمایه‌داری، می‌توان اثرات منفی دیالکتیک انسان - حیوان را بر حیوانات نیز مشاهده کرد. یکی از دلایل مهم پیدایش سرمایه‌داری در انگلستان در قرن ۱۵ و ۱۶ انباشت بدوی سرمایه بود. بیان این وضعیت، با «فرایند حصارکشی»، همچنین به این معنا بود که از نظر مارکس، طبیعت و حیوانات بر خلاف فرمول C-M-C (کالا - پول - کالا) که در جوامع سنتی پیشاسرمایه‌داری وجود داشت در معرض فرمول بندی 'M-C-M' (پول - کالا - پول) خاص سرمایه‌داری قرار گرفتند. از این نظر، کالایی‌شدن طبیعت به‌عنوان یک کل، به گفته‌ی مارکس، باعث کالایی شدن هم حیوانات و هم کار انسانی می‌شود، که به نظر من، می‌تواند به دلیل اصلی تشدید فلاکت حیوانیِ امروزی نیز مرتبط باشد.

بار دیگر یادآوری می‌شود که عامل اساسی تعیین‌کننده‌ی جریان فلاکت حیوانات، که در یک لحظه‌ی تاریخی ذاتی شیوه‌ی تولید در یک صورت‌بندی اجتماعی معین ظهور کرد، سطح توسعه‌ی نیروهای مولد است. یعنی از جوامع بدوی اشتراکی گرفته تا جوامع سرمایه‌داری امروزی، این واقعیت که حیوانات غیرانسانی به طرق مختلف با انسان و جامعه در تماس بوده‌اند عاملی حیاتی برای آشکار شدن رابطه بین سطح نیروهای مولد و فلاکت حیوانی امروز است. البته تحلیل و درک فلاکتی که حیوانات در هر دوره‌ی تاریخی تجربه کرده‌اند، فارغ از ویژگی‌های اکولوژیکی و اجتماعی دوره‌ی کنونی غیرممکن است؛ یعنی بلایای طبیعی، مسائل فرهنگی اجتماعی و شیوه‌های انسانی ذاتی شیوه‌ی تولید، شاخص‌های مهمی در تعیین سطح رفاه حیوانات بوده و هستند. بنابراین تمایز بین پدیده‌های طبیعی و روابط اجتماعی برای تحلیل موضوع فلاکت حیوانات ضروری است. به عبارت دیگر، آیا این تمایز دلیل اصلی قرار گرفتن رفاه حیوانات و فلاکت حیوانات در یک سطح دیالکتیکی نیست؟ بله همین‌طور است. تحلیل فلاکت حیوانات ذاتی کار انسان در همسویی دیالکتیکی طبیعت - انسان - حیوانات بر این دیدگاه استوار است که هم موقعیت انسان و هم حیوان در روابط تولیدی که از یک شیوه‌ی تولید خاص ناشی می‌شود، مورد توجه قرار می‌گیرد. مهم‌تر از آن، مارکس هم به اشتراک حیوان - انسان ناشی از وجود نوع انسان و هم به فلاکتی که حیوان در مواجهه با طبیعت در معرض آن قرار می‌گیرد، می‌پردازد. این هم‌زیستی همچنین باعث می‌شود که موضوع حیوانات در یک زمینه‌ی تاریخی، که ذاتی شیوه‌ی تولید در یک صورت‌بندی اجتماعی معین است، تدوین شود.

علی‌رغم این واقعیت که اهمیت تأکید نظری مارکس بر دیالکتیک طبیعت - حیوان - انسان در موضوع حیوانات، به‌اندازه‌ی کافی در بحث‌های نظری اخیر مورد بحث قرار نگرفته است، امروزه بسیاری از نظریه‌های سیاسی با برخورد با سرمایه‌داری به موضوع حیوانات نزدیک می‌شوند. از این نظر، شاهد هستیم که بسیاری از عوامل مختلف سیاسی، به‌ویژه حامیان حقوق حیوانات و جنبش‌های محیط‌زیستی که جنبش‌هایی اجتماعی محسوب می‌شوند، در جامعه‌ی مدنی مبارزه می‌کنند تا فلاکت حیوانات را کاهش دهند. در نتیجه‌ی این مبارزات سیاسی، برخی از نتایج مهم در بهبود رفاه

حیوانات در سراسر جهان به دست آمده است. کنار گذاشتن قفس در بخش دامداری صنعتی در برخی کشورها، این واقعیت که بسیاری از کشورها از پستانداران وابسته به نخستین ساکنان به دلیل شباهت‌هایشان به انسان، حمایت ویژه می‌کنند و بسیاری از گونه‌های در معرض خطر انقراض تحت حمایت ویژه هستند، به لطف چنین مبارزات سیاسی حاصل شده است. به‌طور مشخص، تصمیم اتحادیه‌ی اروپا برای کنار گذاشتن قفس در سال ۲۰۱۲ و این واقعیت که مک‌دونالد اعلام کرده است که تمام رستوران‌هایش از فروشندگان که ۴۵۰ سانتی‌متر مربع فضای قفس برای جوجه‌ها فراهم می‌کنند، تخم مرغ می‌خرند، نمونه‌هایی از چنین اقداماتی هستند (دگرازا، ۲۰۰۶، ۱۲).

باین‌حال، در سطح جهانی، در جهان سرمایه‌داری معاصر باید گفت که مبارزات برای رفاه حیوانات تا حد زیادی شکست خورده است. هنگامی که جمعیت حیوانات موجود در نظر گرفته شود، درک چگونگی شکست مبارزات علیه سرمایه‌داری دشوار نیست. به‌عنوان مثال، درحالی‌که جمعیت انسان از دهه‌ی ۱۹۶۰ دو برابر شده است، جمعیت حیوانات وحشی به میزان یک‌سوم کاهش یافته است (دونالدسون و کیملیکا، ۲۰۱۶، ۱۰). علاوه‌بر این، سیستم دامداری صنعتی برای افزایش و پاسخ‌گویی به تقاضای گوشت در بسیاری از کشورها به توسعه‌ی خود ادامه می‌دهد. تولید جهانی گوشت از دهه‌ی ۱۹۸۰ سه برابر شده است و امروزه ۵۶ میلیارد حیوان (بدون احتساب آبیان) سالانه برای خوردن کشته می‌شوند (همان، ۱۲). شرکت‌هایی که سعی در کاهش هزینه‌ها یا یافتن محصولات جدید دارند، به‌دنبال راه‌هایی برای بهره‌برداری مؤثرتر از حیوانات در بخش‌های دامداری صنعتی، کشاورزی، تحقیقات تجربی و بخش‌های سرگرمی هستند (همانجا).

فلاکت حیوانات به نظر من، به حد مطلوب کاهش نخواهد یافت مگر اینکه فرایند کالایی‌سازی سرمایه‌دارانه‌ی طبیعت، کار حیوانی و انسانی حذف شود. اهمیت نظریه‌ی اجتماعی مارکس در این زمینه مجدداً از توضیح آن در مورد چگونگی شکل‌گیری آن مناسبات اجتماعی که سرمایه‌داری را از بین خواهد برد، ناشی می‌شود. در عین حال نظریه‌ی اجتماعی مارکس این پتانسیل را دارد که رفاه حیوانات را به سطح حداکثر

برساند زیرا نظریه‌ی او در این زمینه دارای پتانسیل تغییر شرایط منفی ناشی از سرمایه‌داری برای حیوانات می‌باشد. در انجام این کار، این کتاب دو هدف اساساً مرتبط با یکدیگر دارد. اولین مورد این است که از منظر مارکسیستی سهمی نظری در موضوع حیوانات ایفا کند. بدون شک، بسیاری از نظریه‌های رفاه حیوانات مبتنی بر بینش مارکسیستی را می‌توان توسعه داد. به همین دلیل است که این کتاب تنها به دنبال تدوین یکی از رویکردهای مارکسیستی به موضوع فعلی حیوانات است. هدف دوم کتاب ارائه‌ی دیدگاهی در مورد چگونگی ایجاد یک صورت‌بندی اجتماعی است که رفاه حیوانات را افزایش می‌دهد. در راستای این دو هدف مرتبط، کتاب از چهار فصل اصلی تشکیل شده است.

در فصل اول با عنوان «چرا به نظریه‌ی مارکسیستی رفاه حیوانات نیاز داریم؟» ویژگی‌های اساسی رویکردهای نظری کنونی توضیح داده شده است. همچنین این فصل است که روشن می‌کند چرا ایرادات استدلال‌های کنونی به ضرورت نظریه‌ی مارکسیستی رفاه حیوانات منجر می‌شود. بنابراین، رویکرد مبتنی بر فایده‌گرایی سینگر (۱)؛ رویکرد مبتنی بر حق ریگان (۲)؛ رویکرد مبتنی بر فضیلت هارتهاوس (۳)، رویکرد مبتنی بر شهود دگرازا (۴)؛ و رویکرد مبتنی بر شهروندی با تدوین دونالدسون و کیمیلکا (۵) به‌منظور تحلیل رابطه بین سرمایه‌داری و مسئله‌ی حیوانات امروزی در این فصل مورد بحث قرار گرفته است.

در فصل دوم تلاش شده است تا رابطه‌ی بین نظریه‌ی اجتماعی مارکس و رفاه حیوانات روشن شود. براین اساس، این بخش از کتاب تحت سه عنوان فرعی تنظیم شده است که ویژگی‌های اصلی رویکرد مارکس به موضوع حیوانات را توضیح می‌دهد. تحت عنوان «آیا مارکس انسان‌محور و گونه‌پرست است؟ یا نظریه‌ی مارکس در مورد وجود نوعی به ما چه می‌گوید؟» ادعا می‌شود که درک مارکسیستی از رابطه‌ی انسان و حیوان در چارچوب دیالکتیک طبیعت - انسان - حیوان، فرضیه‌هایی را که ادعا می‌کنند نظریه‌ی مارکس انسان‌محور و گونه‌گرایانه است، رد می‌کند. درعنوان فرعی دوم، «کار انسانی به‌عنوان مبنای هستی‌شناختی برای دیالکتیک حیوان - انسان»، اهمیت رویکرد دیالکتیکی مارکس که در آن کار انسانی را مقوله‌ای هستی‌شناختی و تاریخی می‌داند،

به تفصیل مورد بحث قرار داده است تا جنبه‌های فلاکت حیوانی امروزی را روشن کند. مطابق با استدلال‌های مطرح شده در عنوان فرعی اول، در آخرین عنوان فرعی «گسست تاریخی از کار انسانی در قالب دیالکتیک انسان - حیوان» توضیح داده شده که چگونه نقش کار انسان به‌عنوان موضوع اساسی در دیالکتیک انسان - حیوان پس از ظهور جوامع طبقاتی در تاریخ تغییر یافته است. اهمیت وضعیت بیگانگی انسان که در نتیجه‌ی جدایی انسان از کار به‌دلیل انتقال ابزار تولید به مالکیت خصوصی در دیالکتیک انسان - حیوان پدید آمده است، موضوع دیگری است که در آخرین عنوان فرعی توضیح داده شده است.

فصل سوم این مطالعه به تحلیل رابطه بین سرمایه‌داری و فلاکت حیوانات می‌پردازد. این بخش با عنوان «کالایی‌سازی کار انسان، حیوانات غیر انسانی، و طبیعت» روشن می‌کند که چگونه رابطه‌ی دیالکتیکی طبیعت - انسان - حیوان در مقایسه با رابطه‌ی انسان - حیوان در جوامع پیشاسرمایه‌داری، با ظهور روند کالایی‌سازی سرمایه‌دارانه، ابعاد جدیدی یافته است. همچنین، در همان بخش بحث شده که چگونه «وحدت سرنوشت انسان - حیوان» (این اصطلاح به‌طور مفصل در این فصل مورد بحث قرار گرفته است) با «روند حصارکشی» تقویت شد. هدف اصلی بخش دوم با عنوان «سرمایه‌داری به‌عنوان فرایند تشدید بیگانگی انسانی در چارچوب دیالکتیک انسان - حیوان»، این است که توضیح دهد که در زمینه‌ی نظریه‌ی بیگانگی مارکس چگونه فرایندهایی که با گسست از کار انسان پدید آمد در سرمایه‌داری تشدید شد. مهم‌تر از آن تأثیرات چنین بیگانگی تشدید یافته‌ای از کار انسانی، طبیعت و جامعه به‌طور مفصل در چارچوب دیالکتیک حیوان - انسان در این بخش مورد بحث قرار می‌گیرد. در آخرین بخش از فصل سوم، «سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی راهی بالقوه برای ساختن دیالکتیک جدید انسان - حیوان» استدلال می‌شود که علی‌رغم تمام تأثیرات منفی بر فلاکت حیوانی، نظام سرمایه‌داری دارای نیروهای مولد بسیار توسعه‌یافته‌تر از جوامع سنتی پیشاسرمایه‌داری است و هنوز این پتانسیل را دارد که راه را برای ساختن صورت‌بندی سوسیالیستی از نظر افزایش رفاه حیوانات هموار کند.

در نهایت، فصل چهارم کتاب چارچوبی برای مبارزه‌ی عملی در ایجاد یک

صورت‌بندی اجتماعی جدید برای افزایش رفاه حیوانات در چارچوب این پرسش ارائه می‌کند که «برای رفاه حیوانات چه می‌توان کرد؟» براین‌اساس، این بخش در سه عنوان فرعی تنظیم شده است. در بخش اول، استدلال می‌شود که جامعه‌ی مدنی در کشورهای سرمایه‌داری معاصر می‌توانند در زمینه‌سازی مبارزات سیاسی علیه نظم بورژوازی موثر باشند. اهمیت تدوین گرامشی از جامعه‌ی مدنی و تدوین آلتوسر از مفهوم ایدئولوژی در ایجاد ضدذهن‌مونی برای طبقه‌ی کارگر دو موضوع مهمی است که در این بخش مورد بحث قرار می‌گیرد. در بخش دوم، موضوع مواضع سیاسی جنبش‌های اجتماعی جدید، به‌ویژه حامیان حقوق حیوانات و جنبش‌های زیست‌محیطی مطرح می‌شود. مهم‌تر از آن، در زمینه‌ی رفاه حیوانات، اهمیت راهبردی ایجاد جنبش‌های اجتماعی جدید که بر موقعیت سیاسی طبقه‌ی کارگر در جوامع سرمایه‌داری امروزی تأثیر می‌گذارند، در این بخش برجسته می‌شود. در بخش آخر، یک استراتژی سیاسی تدوین می‌شود که چگونه سوژه‌ها/عواملی که خود را اعضای طبقه‌ی کارگر نمی‌دانند بلکه در نهایت کارکن می‌دانند، می‌توانند به اجزای طبقه‌ی کارگر تبدیل شوند تا دیالکتیک انسان - حیوان را از طریق یک گفتمان وجودی که در آن کار انسانی به‌عنوان یک مبنا/مقوله‌ی هستی‌شناختی توضیح داده می‌شود، دوباره برپا دارند.

مقاله‌ی بالا ترجمه‌ی مقدمه‌ی کتاب زیر است:

Mehmet Kanatli, *The Poverty of Animals Towards a Marxist Theory of Animal Welfare*, Routledge (2023)

