

## ماتریالیستی کردن مجدد فمینیسم

ترزا ل. ابرت / ترجمه‌ی فرزانه راجی



ترجمه‌ی این متن بدین معنا نیست که مترجم با تمامی نظرگاه‌های نویسنده‌ی مقاله موافق است. هدف از ترجمه‌ی این دست مقالات آشنا شدن سوسیال/ مارکسیست فمینیست‌ها با نظرات متنوعی است که سعی دارند تفسیری طبقاتی/ مارکسیستی از فمینیسم ارائه دهند. به نظر مترجم آشنایی با این نظرات متنوع در خدمت تعمیق دانش آن بخش از جنبش زنان است که به آموزه‌های مارکس باور دارند. مترجم

چکیده: «چرخش فرهنگی» در فمینیسم موضوعات جنسیت و سکچوالیته را از شرایط مادی‌شان جدا کرده است. این مقاله به همین چرخش می‌پردازد، آن‌هم با به‌کارگیری موضوعاتی هم‌چون «جنسیت»، «تاریخ»، «عاملیت»، «مدرنیته»، «پسامدرنیته»، «ذات‌گرایی»، «نظریه»، «طبقه»، «سکچوالیته»، «سیاست هویتی»، «کار» و «امر انضمامی» در مادیت‌یافتن‌شان. درحالی‌که «پسا»نظریه‌ها باین موضوعات و اقدامات مرتبط با آن‌ها مثل اثرات «فرهنگی» برخورد می‌کنند و کنش‌های مقاومتی (نیمه-)مستقل تلقی‌شان می‌کنند، فرهنگ از مبنای مادی خود هرگز جدا نمی‌شود و مقاومت فرهنگی، به‌خودی‌خود، قادر نیست کلیت اجتماعی را دگرگون کند. مؤثرترین روش برای به‌انجام‌رساندن چنان دگرگونی‌ای مبارزه‌ی طبقاتی است، که از طریق سازمان‌دهی مجدد روابط کار و سرمایه باعث تغییرات «ریشه‌ای» می‌شود و طبقه‌ی اجتماعی را پایان می‌بخشد. تمامی تفاوت‌های اجتماعی، هم‌چون جنسیت، نتیجه‌ی طبقه هستند: نابرابری کار.

فمینیسم بعد از «پسا»، در نظریه و عمل، به عمل کرده‌های مادی تحت سرمایه‌داری - هم‌چون کار، که ساختارهای اجتماعی زندگی روزمره را شکل می‌دهد - تا درجه‌ی زیادی بی‌اعتنا شده و تفاوت را بت‌واره کرده است. به عبارت دیگر، مسئله‌ی «استثمار» را پاک کرده و شناخت از شرایط ریشه‌ای واقعیت‌های زنان را در میان کثرتی از خصوصیات «ستم‌ها» پخش کرده است. فمینیسم، چرخش فرهنگی را - تلقی مادی از فرهنگ به مثابه قلمرویی خودمختار از اقدامات معنی‌دار - پذیرفته و سیاست‌های دگرگون‌کننده را کنار گذاشته است. بنابراین احیای یک فمینیسم جدید نیاز به پاک‌سازی علف‌های هرز ایدئولوژی بورژوازی دارد، که شرایط را برای درک فمینیسم از شرایط زنان محدود کرده است. خلاصه، یک فمینیسم جدید (سرخ) صرفاً به «مسئله‌ی زنان» نمی‌پردازد، بلکه حتی بیش‌تر درباره‌ی «دیگر» مسائلی است که «مسئله‌ی زنان» را می‌سازد: مسائل مربوط به طبقه و کار که شرایط درک - و تغییر - واقعیات ریشه‌ای سرمایه‌ی جهانی را تشکیل می‌دهند.

متن حاضر بر این اعتقاد استوار است که درک‌های متعارف فمینیستی از جنسیت و سکچوالیته که «پسا» نظریه‌ها (هم‌چون پساساختارگرایی، پساستعماری، پسامدرنیسم، پسامارکسیسم) - نهادینه‌شان کرده‌اند - پس از اجازه دادن به تمامی تفاوت‌های محلی و دعوای خانوادگی (به‌عنوان مثال، بن‌حبیب و هم‌کاران، ۱۹۹۵؛ باتلر و هم‌کاران، ۲۰۰۰) - راهبردهایی هستند برای دورزدن مسئله‌ی کار (به‌صورتی که در نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش آمده) و سرمایه (رابطه‌ی اجتماعی که باعث تبدیل نیروی کار دیگران به سود می‌شود)، و به‌جای آن مشغول شدن به موضوع تفاوت‌های فرهنگی (مثلاً در سبک‌های زندگی). برای احیای دانشی ماتریالیستی، من نظریه‌ی فرهنگی را که مبنای فمینیسم متعارف است به چالش می‌گیرم. مشخصاً استدلال می‌کنم که زبان - «گفتمان» در گردش‌های اجتماعی‌اش - «آگاهی عملی است» (مارکس و انگلس، *ایدئولوژی آلمانی*) و فرهنگ، نه تنها مستقل نیست بلکه همیشه و در نهایت بیان اجتماعی مناسبات مادی تولید است. فمینیسم متعارف، در تمامی شکل‌هایش، جنسیت و سکچوالیته را، به نام احترام به تفاوت‌های آن‌ها و ویژگی‌های ستم‌شان، محلی و موضعی می‌کند. با این کار، آن‌ها را از تاریخ جدا کرده و به «روی داده‌های» در انجام‌گری [1]ها تقلیل می‌دهد و بنابراین آن‌ها را از کار پاک‌سازی می‌کند. برای فمینیسم سرخ، امر محلی و امر خاص و امر جزئی، یعنی «امر انضمامی»، همیشه یک «امر انضمامی خیالی» و حاصل «تعیین‌ها و روابط بسیاری» است که «همگی اجزای یک کلیت، تمایزات درون یک وحدت، را شکل می‌دهند. تولید (روابط کار) نه تنها بر خودش... بلکه بر سایر مراحل نیز سیطره دارد» (مارکس، *گروندرریسه*). در تقابل با نظریه‌های متعارف و در عوض این‌که زن را «یکتا» [2] بدانم، جنسیت و سکچوالیته را در فرآیندهای تاریخی جهانی کار و سرمایه قرار داده‌ام. کاملاً قابل پیش‌بینی خواهد بود که تحلیل من از جنسیت و سکچوالیته را جریان اصلی فمینیسم به‌عنوان [نظریه‌ای] بسیار پرت، بس انتزاعی، و خیلی نظری و بنابراین، شکلی از انکار تفاوت زنان، رد کند. من تفاوت را انکار نمی‌کنم. فقط آن را امری مستقل و ذاتی نمی‌بینم. بلکه تفاوت را همیشه و در نهایت امری می‌دانم که با تفاوت طبقاتی تعیین می‌شود یعنی با روابط مالکیت. بنابراین در بخش‌های بعدی، برخی شیوه‌های غالب در نظریه‌ی فرهنگی معاصر را نقد می‌کنم و برخی از شرایطی را بررسی می‌کنم که تحت آن جنسیت و سکچوالیته، منتزع از طبقه و استثمار، به شکل غیرماتریالیستی به ستم‌های جاری منتسب می‌شوند. با اتخاذ چین، به عنوان نمونه، می‌پردازم به مسائل زبان و مرجع، عاملیت، ذات‌گرایی و ضدذات‌گرایی، نظریه، پسامدرنیسم، سیاست هویتی، ایدئولوژی، سیاست خُرد، سوژه‌ی میل، امر ذهنی کلیت کار، طبقه و آن چه «تاریخ جهانی» می‌نامم. فقط با سوزاندن این علف‌هرزهای ایدئولوژیک است که فمینیسم سرخ می‌تواند زمین را برای دیدن واقعیت‌های ریشه‌ای استثمار زنان - به‌مثابه سوژه‌ی کار - و مبارزه با آن پاکیزه کند. [3]

## وظیفه‌ی نظریه‌ی فرهنگی و مطالعات فرهنگی

وظیفه‌ی همه‌ی دانش‌ها، از جمله نظریه‌ی فرهنگی و مطالعات فرهنگی، دگرگون کردن پراکسیس انسان- ارتقای آن به سطحی پیچیده‌تر- است. منظوم از واژه‌ی پیچیده، از نظر گفتمانی پیچیده و یا از نظر کلامی دقیق و ظریف نیست. بلکه، منظوم از پیچیده توانایی پاسخ‌گویی به اشکال هر چه لایه‌لایه‌تر، پیچیده‌تر، و پیشرفته‌تر تولید است. اجازه دهید توضیح دهم. هیچ ایده‌ای به‌خودی‌خود (یعنی هیچ شناختی، چه نظام‌مند و چه شهودی) به هیچ طریقی نمی‌تواند در تاریخ بشر تغییر یا دگرگونی ایجاد کند. طرح مطالعات فرهنگی به‌عنوان یک عامل تغییر به‌خودی‌خود، ترسیم مجدد یک الگوی هگلی است که جامعه را نتیجه‌ی حرکت ایده‌ها می‌داند. این الگو فقط تقریری از قدرت هژمونیک روشن‌فکران است. دانش، هم‌چون همه‌ی ایده‌ها، بخشی از مجموعه‌های روبنایی، و همیشه واکنشی به تحولات در شیوه‌ی تولید است. مارکس در نظریه‌پردازی چنین نظریه‌ی ماتریالیستی از دانش تا آن‌جا پیش می‌رود که در «مقدمه» اش به **سهمی در نقد اقتصاد سیاسی** می‌نویسد: «بنابراین انسان همیشه آن وظایفی را برای خود تعیین می‌کند که بتواند انجام‌شان دهد؛ اگر بخواهیم به موضوع دقیق‌تر نگاه کنیم، همیشه درخواهیم یافت که وظیفه خود فقط زمانی به‌وجود می‌آید که شرایط مادی برای حلش هم پیشاپیش وجود داشته یا دست‌کم در روند شکل‌گیری باشد» (مارکس، ۱۹۷۰، ۲۱). به‌عبارت دیگر، هر وظیفه‌ای که یک دانش خاص، چه علم فیزیک و چه مطالعات فرهنگی، برای خود تعیین می‌کند، وظیفه‌ای است که رشد و تکامل مناسبات مادی در فرهنگ اقتضا می‌کند. به‌موازات این‌که مناسبات مادی پیچیده‌تر می‌شود، دانش‌ها هم پیچیده‌تر می‌شوند. اما، در هر جامعه‌ای بین تحولاتی که نیروهای تولید میسر می‌سازند و نحوه‌ی توزیع ثروتی که نیروهای تولیدی تولید می‌کنند، یک تأخیر زمانی وجود دارد. این توزیع یا رابطه‌ی مالکیت همیشه از توسعه‌ی نیروهای تولیدی عقب می‌ماند. نقش دانش‌های مترقی و متحول‌کننده، در این مورد مطالعات فرهنگی، افشای مناسبات اجتماعی عقب‌مانده‌ی تولید و روش‌هایی است که از طریق‌شان برای نیروهای پیش‌رونده‌ی تولید ایجاد مانع می‌کنند. به بیان مشخص‌تر، نقش مطالعات فرهنگی این است که یک عامل متحول‌کننده باشد: از طریق بررسی، و مهم‌تر از آن توضیح مناسبات اجتماعی تولید از طریق تحلیل نظری، و این‌که آن‌ها چگونه به موانعی برای پیشرفت نیروهای تولید و توانایی جامعه برای پاسخ‌گویی به نیازهای انسانی تبدیل شده‌اند. به‌عنوان مثال، در حال حاضر در ایالات متحده، در اثر رشد نیروهای تولیدی، امکان ارائه‌ی مراقبت‌های بهداشتی فراگیر برای هر بچه، زن و مرد در کشور وجود دارد. به‌عبارت دیگر، نیروهای تولیدی نظامی پیچیده از مراقبت‌های بهداشتی ایجاد کرده‌اند که قادر است نیازهای مردم را پاسخ دهد. اما، روابط اجتماعی موجود تولیدی که مبتنی است بر تفاوت‌های طبقاتی- یعنی، تقدم سود بر نیاز- دسترسی همه‌ی مردم به مراقبت‌های بهداشتی را تبدیل به یک امر غیرممکن کرده است. شرکت‌های بیمه و دارویی، همراه با دیگر سوداگران بهداشت، با توجه به روابط اجتماعی موجود تولید، خود را مستحق سود می‌دانند. بنابراین، تا زمانی که این مجموعه از روابط اجتماعی برفرنگ غالب است، بهداشت همگانی و توزیع عادلانه‌ی بهداشت غیرممکن است؛ و ما با میلیون‌ها نفر بدون مراقبت‌های بهداشتی در ایالات متحده مواجه هستیم. نقش مطالعات فرهنگی متحول‌کننده، آن‌چه که من «مطالعات فرهنگی سرخ» می‌نامم (نگاه کنید به ابرت، ۱۹۹۶؛ ۲۰۰۱؛ ۲۰۰۳) ارائه‌ی تحلیل نظری ماندگار و انضمامی از کارکردهای رابطه‌ی بین مناسبات اجتماعی و نیروهای تولیدی است (در این مورد، بین اقدامات واقعی و ایدئولوژی صنعت بهداشت و قابلیت‌های اجتماعی- اقتصادی و فناورانه‌ی آن) برای ایجاد نوعی آگاهی نظری جامع در مردم به‌گونه‌ای که بتوانند تناقض‌هایی را که با آن زندگی می‌کنند درک کنند: برای مثال، این تناقض که گرچه بهداشت در ایالات متحده به‌طور بالقوه برای همه قابل‌دسترس است، بسیاری از مردم دسترسی اندک به آن دارند یا اساساً هیچ دسترسی به آن ندارند. مطالعات فرهنگی سرخ چرایی آن را توضیح خواهد داد، و در توضیح این چرایی، برای مثال در این مورد خاص، به طرفداری از حق داشتن بدن سالم

و بهداشت مناسب، به‌مثابه یک حق بنیادین شهروندی استدلال می‌کند، و از طریق چنان استدلالی، شهروند را به یک عامل فعال تاریخ تبدیل می‌کند (با تبدیل آگاهی نظری تحول‌خواه به آگاهی طبقاتی): به کسی که برای نظم اجتماعی متفاوتی فعالیت می‌کند - متفاوت از شرایط اجتماعی موجود.

### درباره‌ی بسیج عامل ضد‌هژمونی

برای هر نوع بسیج عامل ضد‌هژمونی ابتدا لازم است که خود «عامل» را نظریه‌پردازی کنیم. گمان می‌کنم در نظریه‌ی فرهنگی معاصر این تمایل وجود دارد که عامل را بیش‌تر در چارچوبی ایده‌آلیستی نظریه‌پردازی کنند که در نتیجه، به شیوه‌ای غریب، در خاص‌بوده‌گی [4] کنش‌های موقعیتی قرار داده می‌شود. به‌عبارت دیگر، نظریه‌ی فرهنگی معاصر استدلال می‌کند که همه‌ی کنش‌های موثر بک بُعد قوی محلی دارند - گاهی حتی ادعا دارد که این محلی‌بودن شکلی از مادیت است. با این حال، در حالی که سوژه را محلی می‌کند، سوژه را به سبکی غیرتاریخی - آن‌چه که من ایده‌آلیستی می‌نامم - نظریه‌پردازی می‌کند. به‌گونه‌ای فکر می‌کند که سوژه، با قدرت محض تجربه‌ی خودانگیخته‌اش، می‌تواند عهده‌دار «پراکسیس انسانی» شود. در واقع، اساس ائتلاف این سوژه‌ی ایده‌آلیستی، اما محلی‌شده است: سوژه‌ای که می‌تواند با سایر سوژه‌ها وارد مذاکره شود (عمل‌گفتمانی) و به شیوه‌ای مشترک تغییر ایجاد کند. تغییر در این‌جا همیشه کلمه‌ی رمزی برای اصلاحات است. این مفهوم از عامل - محلی، گفتمانی، ائتلافی - را سیاست‌های هویتی به‌طرزی گسترده پشتیبانی می‌کنند. اجازه بدهید آن‌چه را که گفتم به شیوه‌ای دیگر بیان کنم: نظریه‌ی فرهنگی معاصر از مسئله‌ی طبقه - که تنها جایگاه عامل تاریخی است - طفره می‌رود. این کار را ابتدا با ارائه‌ی طبقه به مثابه دیدگاهی از مدافعات و سپس با ارائه‌ی پیشنهاد خود، یعنی سوژه‌ی ائتلاف موجود در سیاست‌های هویتی، به‌عنوان موضعی مدروز، انجام می‌دهد. به این ترتیب ما در پایان به مجموعه‌ای از سوژه‌ها می‌رسیم: سوژه‌ای فمینیستی، سوژه‌ای امریکایی - افریقایی‌تبار، لاتینی، و سوژه‌ای دگرباش. این سوژه‌های تکه‌تکه شده - که در فلسفه‌ی دلوز و گتاری به عنوان سوژه‌های نوماتی [5] تقدیس می‌شوند - همگی، به نظر من، بالماسکه‌ی سوژه‌های عامل هستند. معتقدم برداشتی سازنده از عامل باید با نظریه‌های پسا‌ساختارگرایانه‌ی عامل بسیار نقادانه برخورد کند که، در تحلیل نهایی، فعالیت‌های سبک زندگی را (که سیاست هویتی اعلام می‌کند) جای‌گزین طبقه کرده و این سبک زندگی - به‌مثابه - طبقه را به‌عنوان محور اصلی پراکسیس انسان، به رسمیت می‌شناسد. بدیهی است که در این مورد، آماج انتقاد قرار خواهیم گرفت که نظریه‌ی پسا‌ساختارگرا را نفهمیده‌ام یا به مصیبت حاشیه‌ای شدن بی‌تفاوت هستم یا از این‌که طبقه تنها پایگاه عامل تاریخی نیست بی‌اطلاع هستم و نمی‌دانم جنسیت، هویت جنسی، و نژاد به‌همان اندازه اهمیت دارند. به‌هیچ‌وجه قصد ندارم سکچوالیته، جنسیت یا نژاد را به عنوان پایگاه مبارزه انکار کنم، اما آن‌ها را حوزه‌هایی خودمختار تلقی نمی‌کنم. سکچوالیته فقط در جامعه‌ای طبقاتی تبدیل به یک نشانه برای تفاوت اجتماعی تبدیل می‌شود. نژاد جایگاه تاریخی نژادپرستی در نظام سرمایه‌داری است، یعنی در جایی که کار ارزان برده، مستعمره‌نشین، و مهاجر از نظر قومی و نژادی متفاوت، تکیه‌گاه اصلی نرخ سود است. به‌عبارت دیگر، اگرچه نژاد، جنسیت و سکچوالیته به واقع فضاها‌ی عامل تاریخی و پایگاه‌های مبارزه‌ی اجتماعی هستند، آن‌ها به‌خاطر تقسیمات کار و مناسبات مالکیت (طبقه) این‌گونه می‌شوند. بنابراین، در جهانی که سرمایه به آن رخنه کرده، تنها عامل تاریخی دیگری سرمایه است - کارگر مزدبگیر. هر عامل ضد‌هژمونی یا پراکسیس انسانی که خود را در راستای این تناقض و آنتاگونیسم طبقاتی متمرکز نکند، بالماسکه‌ای از عامل تاریخی ایجاد می‌کند که ممکن است باعث شود روشن‌فکر طبقه متوسط بالایی احساس توانمندی و قدرتمندی کند، اما آداب و رسوم اجتماعی موجود را دست‌نخورده خواهد گذاشت. به بیان بسیار دقیق، مسیر دگرگونی اجتماعی از طریق ائتلاف نمی‌گذرد - قویاً در مرکز انقلاب قرار دارد.

## سیاست‌های هویتی در مقابل ماتریالیسم تاریخی

سیاست هویتی متأخرترین صورت‌بندی سوژه تحت نظام سرمایه‌داری است. این صورت‌بندی عمدتاً شیوه‌ای برای درک خود در اختیار طبقه‌ی مدیریتی [6] (آن‌طور که در جامعه‌شناسی بورژوازی نامیده شده است) قرار می‌دهد که طبقه را کاملاً دورمی‌زند- یا اگر با طبقه برخورد کند، طبقه را به مفهومی نئووبری، به‌مثابه بخت‌های زندگی در ارتباط با بازار می‌فهمد. طبقه‌ی مدیریتی (که در واقع فراکسیونی از طبقه است) سیاست هویتی را برای تعریف خود به سبکی ایده‌لیستی به‌کار می‌گیرد که فشاری بر مناسبات موجود اجتماعی کار وارد نکند یا تهدیدی برای آن نباشد. حتی زمانی که نمی‌تواند اجتناب کند از این که مسئله‌ی کار را مثلاً در مباحث مبارزات فمینیستی و ضدنژادپرستی- دوشکل از سیاست‌های هویتی حساس محسوب کند، کار عمدتاً مسئله‌ای مربوط به مشاغل و استخدام می‌شود، یعنی مسئله‌ای مربوط به درآمد (یعنی «پرداخت برابر»). اما همان‌گونه که نظریه‌ی مارکسیستی نشان داده، درآمد، به‌خودی‌خود، روابط سوژه‌ی کار را با ساختارهای متعارض کار تعیین نمی‌کند. به‌عبارت دقیق‌تر، درآمد می‌تواند از سود یا «دستمزدها» حاصل شود. بین درآمد حاصل از سود (که باید گفت، نتیجه‌ی کار اضافه از دیگران است) و درآمد حاصل از دست‌مزدها (نتیجه‌ی فروش نیروی کار فرد) تفاوتی رادیکال وجود دارد. وقتی مسئله‌ی کار در ارتباط با فمینیسم یا ضدنژادپرستی مطرح شده است، بیش‌تر از هر چیز به چگونگی افزایش درآمد سوژه تقلیل یافته- حتی موضوع کارخانگی نیز عمدتاً در رابطه با «کار پرداخت نشده» و درآمد برای کار خانگی فهمیده شده است. فمینیسم یا ضدتبعیض‌نژادی به‌ندرت علیه مناسبات موجود کار که مبتنی بر هژمونی سرمایه است مبارزه کرده‌اند. استثنای کمی در این مورد آن فمینیست‌های ماتریالیست تاریخی و طرفداران ضدتبعیض‌نژادی بوده‌اند که از دریچه‌ی تقسیم کار به ساختارهای تاریخی جنسیت، نژاد و هویت جنسی پرداخته‌اند. اما این کار، به‌ویژه در فمینیسم دهه‌های هفتاد و هشتاد، را ظهور هژمونیک پساختارگرایی و سیاست هویتی تا درجه‌ی زیادی متوقف کردند. در واقع، سیاست هویتی فضایی است که در آن سوژه از طریق دور زدن مسائل بنیادین مربوط به کار - مختصراً، مسائل مربوط به جایگاه فرد در ارتباط با مالکیت ابزار تولید- در مناسبات اجتماعی جایگاهی کسب می‌کند. «تفاوت» در سیاست هویتی اساساً از طریق فرهنگی کردن تقسیمات اجتماعی کار حاصل می‌شود.

بدیهی است که رابطه‌ی بین نژاد، طبقه و جنسیت یک رابطه‌ی چالش‌برانگیز است. برحسب این که چگونه این مقوله‌ها را به یک‌دیگر مرتبط سازیم به نظریه‌های اجتماعی اساساً متفاوتی می‌رسیم. با گفتن این که برای درک روابط پیچیده‌ی این پیوند و پیوندهای درونی پیچیده‌ی آن، دو روش وجود دارد، خطر قدری ساده‌سازی را تقبل خواهیم کرد. روش پساختارگرایی خودمختاری یا دست‌کم نیمه- خودمختاری را برای هرکدام از این مقولات تضمین می‌کند. در این دیدگاه نژاد، جنسیت و سکچوالیته منطبق درون‌ماندگار خود را دارند که به هیچ منطبق دیگری قابل ترجمه نیستند. رابطه‌ای نیز که با یک‌دیگر دارند، به وام از آلتوسر، «متعین چندعاملی» [7] است. به‌عبارت دیگر، براساس این دیدگاه، بدون خشونت مفروطی که برای جدا کردن این گزاره‌ها صورت می‌گیرد، کسی نمی‌تواند از طریق نژاد به دانش در مورد سکچوالیته دست یابد، یا جنسیت را از طریق طبقه و غیره بفهمد. چنین نظریه‌ای برای پرداختن به منطبق درونی و راهبردهای ذاتی که با آن‌ها سکچوالیته، نژاد یا جنسیت مفصل‌بندی می‌شوند، کتاب‌های بی‌شماری به چاپ رسانده است. روش دیگر برای پاسخ دادن به این مسئله این است که در این پارادایم موضوع اصلی این است که جنسیت چگونه عمل می‌کند، نژاد چگونه عمل می‌کند؛ این، در واقع، منطبق کلان این روابط را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهد: این سوال که چرا جنسیت به آن روشی کار می‌کند که کار می‌کند معمولاً به‌کلی به حاشیه رانده می‌شود. نظریه‌ی دیگر، ماتریالیسم تاریخی، خودمختاری را از نظریه لغو کرده و به نفع برقراری ارتباط میان چندین مقوله با یک‌دیگر استدلال می‌کند، نه به‌وسیله‌ی منطبق‌های جدا و چندگانه‌ی نژاد، جنسیت، و سکچوالیته و غیره،

بلکه از طریق منطق واحد و فراگیر کارمزدی و سرمایه. بسیاری از نظریه‌پردازان فمینیست، ضد تبعیض نژادی و دگرباشی [8]، با گفتن این‌که منطق کار نمی‌تواند میل در سکچوالیته، ستم در تبعیض نژادی و نابرابری در روابط جنسیتی را توضیح دهد، برای مختومه‌کردن نظریه‌ی ماتریالیستی شتاب داشته‌اند. اما جنسیت، سکچوالیته و نژاد فقط زمانی تبدیل به تفاوت‌های اجتماعی می‌شوند که بخشی از تقسیمات اجتماعی کار شوند، و هریک به‌مثابه بخشی از تقسیم اجتماعی کار و بنابراین به عنوان یک تفاوت اجتماعی مهم، تاریخی طولانی و متفاوت دارند. تبعیض نژادی، برخلاف نظریه‌ی فوکویی، صرفاً موضوع مناسبات نابرابر قدرت نیست؛ همین‌طور جنسیت یا سکچوالیته. هم‌جنس‌گراهراسی - اعمال قدرت دگرجنس‌خواها بر هم‌جنس‌گرایان - فقط ستم نیست. سرکوفت هم‌جنس‌گرا بیان نوعی خشونت است، که باید گفت نتیجه‌ی قدرت است، اما بدون تحقیق در مورد تبارشناسی قدرت، نمی‌تواند برحسب قدرت فهمیده شود. برخلاف نظریه‌ی پسااختارگرا، قدرت نه نتیجه‌ی گفتمان است و نه به‌سادگی شرایط درون‌ماندگار تمامی روابط. قدرت تجلی اجتماعی و سیاسی مالکیت بر ابزار تولید است. به‌عبارت دیگر، قدرت همیشه در نقطه‌ی تولید ایجاد می‌شود، و اثرات آن نیز باید در رابطه با روابط تولید مورد بررسی قرار گیرد. به‌عبارت دیگر، تبعیض نژادی فقط ستم (اعمال قدرت سفیدها بر سیاه‌ها) نیست؛ تبعیض جنسی فقط ستم (اعمال قدرت مردان بر زنان) نیست. درست است که تبعیض نژادی، تبعیض جنسی و هم‌جنس‌گراهراسی، به‌عنوان نتایج ستم و قدرت، را سوژه (برای مثال افریقایی- امریکایی، زن، لزبین) تجربه می‌کند. اگر ما پژوهش خود را به این سطح تجربی محدود کنیم، صرفاً با قوم‌نگاری قدرت به پایانش می‌بریم، که فکر می‌کنم استفاده‌ی بسیار محدودی دارد. اما اگر برای فهم این‌که چگونه قدرت از مالکیت بر ابزار تولید ناشی می‌شود از احتساب تبعیض نژادی و تبعیض جنسی و هم‌جنس‌گراهراسی صرفاً به‌عنوان نتایج قدرت فراتر برویم، سپس قادر خواهیم بود که روابط طبقه، جنسیت، نژاد و سکچوالیته را به روشی تاریخی‌تر و ماتریالیستی‌تر نظریه‌پردازی کنیم. در این دیدگاه، تبعیض جنسی، تبعیض نژادی و هم‌جنس‌گراهراسی نه نمونه‌های ستم بلکه موارد بهره‌کشی‌اند. این روش دیگری برای گفتن این است که یک نظریه‌ی پسااختارگرا که امر اجتماعی را به‌مثابه پایگاه اعمال ستم چندگانه می‌بیند، به درک ثمربخش از روابط بین طبقه، جنسیت، نژاد و سکچوالیته نمی‌انجامد. روش ثمربخش‌تر قرار دادن مناسبات کار و پیامدهای آن - روابط مالکیت - در مرکز این شبکه‌ی پیچیده است و فهم جنسیت، سکچوالیته و نژاد به‌عنوان آن‌چه که از تقسیم کار ایجاد می‌شود: یعنی، به‌مثابه تناقضاتی که آنتاگونیسم بنیادی - آنتاگونیسم کارمزدی و سرمایه - تحت نظام سرمایه داری تولید می‌کند.

### توهم مدرنیسم/پسامدرنیسم

مفاهیم مدرنیسم/پسامدرنیسم و مدرنتیه/پسامدرنیته بیش از هر چیز فضاهای تناقض هستند: این‌ها مفاهیمی هستند که برای توافق با تاریخ و دگردیسی‌ها در سرمایه‌داری استفاده شده‌اند. به‌نظر من می‌رسد تا زمانی‌که با این اصطلاح‌ها درباره‌ی سرمایه‌داری فکر کنیم، آن‌چه را اساساً بحثی گفتمانی است کماکان بر جای تحلیلی ماتریالیستی می‌نشانیم. به‌عبارت دیگر، مدرنیته مجموع همه‌ی راهبردهای مفهومی است - از علوم تا نقاشی، موزیک، جامعه‌شناسی و روانکاوی - که سوژه‌ی مدرن برای قراردادن خود در تضادهای بین کارمزدی و سرمایه استفاده می‌کند. هیچ سبک («مدرنی») جدا از انکشاف تاریخی کارمزدی و سرمایه وجود ندارد. جدا کردن مدرنیسم و مدرنیته، یا جدا کردن پسامدرنیسم از پسامدرنیته، ممکن است باعث توهم شفافیت مفهومی و موقعیت تاریخی [درباره‌ی این مفاهیم] شود، اما در نهایت گونه‌ای از چیزی است که مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی*، «مبارزه‌ی صرف با عبارات این جهان» می‌نامیدند (۱۹۷۶، ۳۶) - یعنی سیاست جمله‌پردازی. شکل‌های مختلف پسامدرنیته - در جیمسون، لیوتار، باتلر و ژیژک - همگی ادامه‌ی تلاش برای فهم سرمایه‌داری است؛ همه‌ی آن‌ها مبتنی است بر آن‌چه که من «شایعه»ی تغییر سرمایه‌داری می‌نامم: این که تغییر ساختاری بنیادینی رخ داده است،

«گسستی» در سرمایه‌داری که مجموعه‌ی جدیدی از مقولات مفهومی برای درک تأثیر سرمایه‌داری بر فرهنگ و جامعه را طلب می‌کند. این دیدگاه - که تغییر ساختاری بنیادینی در سرمایه‌داری ما را ملزم به رهاکردن مدرنیسم/مدرنیته می‌کند - حتی برای نویسندگانی هم چون هابرماس، که مدرنیته‌ی دوم را به جای پسامدرنیته قرار می‌دهد، نیز یک موضوع تکراری است. به اعتقاد من، موضوع نه مسئله‌ی سَبک است و نه مسئله‌ی فرهنگ، زیرا هم سَبک و هم فرهنگ در نهایت پی‌آمد آن چیزی هستند که من پیش‌ترها تناقض اولیه‌ی سرمایه‌داری نامیده‌ام: تضاد کار مزدی و سرمایه. به‌گمانم نظریه‌ی فرهنگی معاصر می‌تواند بر مقولات مستعمل مدرنیته/پسامدرنیته، مدرنیسم/پسامدرنیسم و تکرار مجدد آن‌ها در هابرماس، ایگلتون، جیمسون و باتلر از طریق بازگشت به مسئله‌ی اصلی، غلبه کند. و مسئله‌ی اصلی سرمایه‌داری است. به‌جای گفتن این‌که سرمایه‌داری تغییر کرده است - براساس شواهد بسیار صوری، مثل تغییرات در روش مدیریت، یا افزایش تعداد افرادی که در بازار سهام سوداگری می‌کنند، یا ظهور فن‌آوری‌های اینترنتی - لازم است که به موضوع اصلی بازگردیم: سرمایه‌داری به چه طریقی تغییر کرده است؟ آیا سرمایه‌داری «مدرنیته» واقعاً به سرمایه‌داری دیگری تبدیل شده (به سرمایه‌داری پسامدرنیته)؟ یا سرمایه‌داری همان رژیم بهره‌کش باقی مانده که در آن سرمایه‌دارها از مزدبگیران کار اضافه استخراج می‌کنند؟ آن‌چه تغییر کرده عامل بنیادین روابط مالکیت نیست بلکه روشی است که بهره‌کشی سازوار می‌شود. این بهره‌کشی نیست که دگرگون شده - و این تنها شاخص تغییر است - بلکه بیش‌تر شیوه‌ی بهره‌کشی است که تغییر کرده. اگر این «واقعیت» ساده تشخیص داده شود، آشکار می‌شود که کل بحث در مورد مدرنیته/پسامدرنیته، مدرنیسم/پسامدرنیسم صرفاً سیاست جمله‌پردازی است.

استفاده از پارادیم‌های مدرنیته و پسامدرنیته برای توافق با آن‌چه اساساً تاریخ انکشاف سرمایه‌داری است، مؤثرترین روش مفهوم‌سازی موضوعات نیست. برای مثال گفتن این‌که چین مدرن است یا پسامدرن یا در «حاشیه‌ی مدرنیته و پسامدرنیته»، ترجمان تاریخ ظهور چین - با تمامی پیچیدگی کلان و روابط پیچیده‌اش با اروپا و بقیه‌ی آسیا - به یک پارادیم هژمونیک و امپریالیستی است. تعریف چین برحسب مدرنیته/پسامدرنیته به‌معنای درحاشیه قراردادن روابط درونی چین و روابط چین با بقیه‌ی آسیا، اگر نه با بقیه‌ی جهان، است. در برخورد با مسئله‌ی تاریخ و جایگاه انسان در تاریخ، عامل تعیین‌کننده باید نه مدرنیته/پسامدرنیته بلکه آن‌چیزی باشد که مدرن و پسامدرن را میان‌بر می‌زند و انسان را در تاریخ به‌شدت لایه‌لایه و پیچیده‌ی خود قرار می‌دهد. این رابطه - رابطه‌ی انسان و تاریخ - رابطه‌ی کار است. به نظر من، پاسخ‌دهی مؤثرتر به مسئله‌ی موقعیت‌یابی چین، از طریق ارجاع به مدرنیته/پسامدرنیته، شرق یا غرب نیست - همه‌ی این‌ها بیش‌تر حاشیه‌نویسی‌های تاریخ هستند تا بررسی تاریخ - بلکه از طریق پرداختن به وجوه کار در چین صورت می‌گیرد. چین حاشیه‌ای نیست بلکه در مخمصه‌ی خود با تاریخ کار، سرمشق و نمونه است، و صرفاً از طریق چنان مخمصه‌ای است که می‌توان به رابطه‌اش با غرب نگاه کرد. بدیهی است که تاریخ کار در چین به تاریخ کار در سایر بخش‌های جهان، از جمله اروپا، شباهت‌هایی دارد، اما درعین حال زمان‌مندی - بی‌ثباتی - خود را دارد. به یک معنا، من برای غیرمحملی کردن نظریه‌های فعلی تاریخ و ساختن یک تاریخ جهانی استدلال می‌کنم: تاریخی که تاریخ شیوه‌های کار (شیوه‌های تولید) است، و بدین‌سان، کار منطق جهانی تاریخ است، بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های جایگاهی که این منطق در آن آشکار می‌شود. در این‌جا من نوشته‌ی مارکس در هند را به عنوان سند خود برمی‌گزینم، جایی که له چنین تاریخ جهانی‌ای استدلال کرده و راست‌آئینی لیبرالی معمول نسبت به امر محلی و امر خاص را رد می‌کند. راست‌آئینی لیبرالی، جنبش کار انسانی و شکل‌گیری آن در سرمایه‌داری را به‌واسطه‌ی برداشت غلط از سرمایه‌داری و اروپامحوری، رمزآلود می‌کند. اروپامحوری صرفاً شکل مشخصی از امپریالیسم سرمایه‌داری است و باید به همین‌گونه شناخته شود.

برای دیدن این که سوسیالیسم جای‌گزین مقولات مدرن‌تیه/پسامدرن‌تیه، مدرنیسم/پسامدرنیست می‌شود، باید سرمایه‌داری را در پیچیده‌ترین و چندلایه‌ترین اشکال، با اشکال موجود سوسیالیسم - با توجه به تاریخ ظهور و شرایط بقای‌شان - و نه اشکال بسیار توسعه‌یافته و پیچیده‌ی سوسیالیسم، سنجید. اما حتی یک مقایسه‌ی سطحی نهادهای اساسی مردمی (برای مثال، بهداشت، آموزش، ایمنی کارگران و مراقبت از کودک) در کشورهای سوسیالیستی، مثل کوبا و چین، با نهادهای مشابه در اروپا و آمریکا نشان می‌دهد که کوبا و چین چگونه، حتی با منابع ناچیزشان، نیازهای مردمی را مقدم بر سود قرار داده‌اند. این واقعیت - یعنی رابطه‌ی بین سود و نیاز و این که در یک جامعه به کدام اولویت داده شده - چیزی است که یک جامعه و همه‌ی اشکال فرهنگی آن را تعیین می‌کند. اگر ما به این سطح از کار انسانی و نیاز انسانی برسیم، فکر می‌کنم سپس می‌توانیم ببینیم که مقولات مدرن‌تیه/پسامدرن‌تیه در بحث تاریخ انسان چقدر بی‌ربط می‌شوند.

### مرجعیت [9]: از دست‌رفته یا دگرسان شده؟

پسامدرنیسم از مصداق [10] رهایی نمی‌یابد؛ بلکه حالت‌ها و فرم‌های جدیدی از مرجع و مرجعیت [11] را جای‌گزین آن مفاهیمی از مصداق می‌کند که سودمندی تاریخی خود را تحت سرمایه‌داری از دست داده‌اند. به عبارت واضح‌تر، نظریه‌های سنتی رابطه‌ی بین زبان و واقعیت (که هسته‌ی اصلی مفاهیم مشترک مصداق و مرجعیت بوده است) مبتنی بودند بر آن چه که می‌توان رابطه‌ی «فوردی» از بسندگی بین دال و مدلول [12] نامید. این شکل از مرجعیت برای سرمایه‌داری صنعتی ابتدایی، که مهم‌ترین ویژگی‌هایش تیلوریسم در مدیریت و خط‌مونتاز در تولید بود، مناسب‌تر بود. اما، با ظهور فن‌آوری‌های اینترنتی - که با خود شیوه‌های جدید مدیریت، مثل سازمان‌بندی جمعی و مدیریت تیمی را به ارمغان آوردند، محل‌کار انعطاف‌پذیر پساتیلوری را جای‌گزین مدیریت قدیمی تیلوری کردند، و بازار کار را به روی زنان، افریقایی - امریکایی‌ها، امریکای لاتینی‌ها و سایر گروه‌های حاشیه‌ای گشودند - روش نمایندگی مبتنی بر بسندگی دال برحسب مدلول از نظر تاریخی بی‌ربط شده است. یکی از ویژگی‌های فناوری‌های اینترنتی جدید قابلیت ابرمتنتیت و چندگانه‌کردن نشانه است [13]. نشانه - که در صنعت‌گرایی فوردی تا حد بسیار زیادی عمدتاً در سطحی واحد عمل می‌کرد - ناگهان تحت انواع اشکال دولایه شدن و خودمرجعی [14] قرار گرفته است، که تأثیر آن چیزی است که بودریار آن را «مانندسازی» و «مانستگان» [15] می‌نامد.

این واقعیت که نشانه‌ها [اکنون] چندگانه شده‌اند، و مناسبات میان دال و مدلول به مناسبات بازپخش در درون بازپخش [16] تبدیل شده است، به این معنا نیست که مصداق از بین رفته است. مصداق چندگانه‌شده - انتخاب یک مصداق واحد برای یک نشانه‌ی واحد دشوارتر شده. به جای مصداقی واحد، شبکه‌ای از مصداق‌ها - که ارتباطی بازی‌گوشانه با یک‌دیگر دارند - مبنای نظریه‌ای جدید در مورد مرجعیت را شکل می‌دهند. هم‌چون انسداد سایر «پساها» (پسافوردیسم، پسامدرنیسم، پساطبقه و غیره)، گمان می‌کنم که این اشارت‌گرانه بودن پسااشارت‌گرانه‌گی/پسارجاع مرجعیت از اثربخشی زبان به عنوان سلاحی برای مداخله‌ی اجتماعی کاسته و آن را به یک آبژه‌ی کام‌بخش/میل تبدیل کرده است، یک محل متنتیت بازی‌گوشانه و بازی‌معنارسانی. شکلی نو (و نه پسا) از مرجع [17] لازم است. در به‌دست‌آوردن مجدد یک مصداق مؤثر اجتماعی برای زبان، فکر می‌کنم مصداق مجدداً نظریه‌پردازی خواهد شد، نه از طریق آثار ویتگنشتاین، آستین، سوسور، دریدا، بودریار و سایرین، که زبان را به‌سادگی مقهور نقدی شناخت‌شناسانه کرده‌اند؛ بلکه از طریق کار زبان‌شناسان ماتریالیستی هم‌چون والوشینوف. اما خود واوشینوف هم، گاهی در فهم خود از زبان، مقداری لغزش‌های فرهنگ‌گرایی نشان می‌دهد. بنابراین فکر می‌کنم مفیدترین روش برای بررسی مجدد مسئله‌ی مصداق از طریق سرمایه است، به‌ویژه فصل دهم از جلد اول، که مارکس در آن عمل‌کرد نیروی کار در کار روزانه را تبیین می‌کند. به‌طور خلاصه، بحث کار روزانه چارچوبی بسیار مؤثر برای بنای یک نظریه‌ی مصداق



فراهم می‌کند که در آن زبان بار دیگر در رابطه‌ای مادی با تاریخ و به‌عنوان شکلی از کار قرار می‌گیرد. در نتیجه، نظریه‌ی جدید مرجع بر یک نظریه‌ی کار در مورد زبان مبتنی خواهد بود.

## دو برداشت متفاوت از نظریه

فعالاً دو برداشت مجادله‌آمیز از نظریه می‌بینم. یکی - که آن را «نظریه‌ی بازی گوشانه» می‌نامم، که نظریه به‌مثابه بازی است - نظریه را ضرورتاً مجموعه‌ای از راهبردهای متنی‌سازی [18] تلقی می‌کند، راهبردهایی که، از طریق یک خوانش لفاظانه‌ی وسواسی نشان خواهد داد که چگونه مفاهیمی که قرار است معنا را تضمین کرده و به آن ثبات بدهند، در واقع متزلزل، سرگردان و استعاری هستند. همان‌گونه که دِ مان [19] در *تمثیل‌های خواندن* [20] می‌گوید، همه‌ی مفاهیم نوعی نوشتن هستند. او تا آن‌جا پیش می‌رود که در *مقاومت در برابر نظریه و ایدئولوژی زیبایی‌شناسی* [21] خود اشاره می‌کند که متنی‌گرایی خود مادی‌ترین شکل نظریه‌پردازی است. البته این مفهوم بازی گوشانه از نظریه - نظریه به‌مثابه متنی‌گرایی و متنی‌گرایی به‌مثابه مقاومتی علیه فرجام [22] - شدیدترین شکل ساختارزدایی از ایده‌ی نظریه به‌مثابه یک عمل اثبات‌گرایانه است. (نظریه به‌مثابه فرمول‌بندی جامعی که پدیده‌ی مورد بحث را تبیین و پیش‌بینی می‌کند).

آن‌چه که نظریه را به‌مثابه متن‌پردازی (نظریه‌ی بازی گوشانه) به چالش می‌گیرد نظریه‌ای ماتریالیستی است. اما، خود مفهوم ماتریالیسم برای بسیاری از پسا‌ساختارگرایان نسل دوم مقوله‌ی نظری مورد اعتراضی است، کسانی هم‌چون جودیت باتلر و حتی اسلاوی ژیژک، که برای آن‌ها مادیت مقاومتی در مقابل مفهوم است. و مفهوم: جایگاه تکثیر معنا - یک بازی افراطی از مدلول که نمی‌تواند در هیچ تفسیر واحدی جای گیرد. البته تفاوت عظیمی بین ژیژک، که مادی را به عنوان «ترومای واقعیت» (۱۹۸۹) (با تکیه بر متون لاکان) طرح می‌کند و باتلر که، بدن و «احضارگری» [23] آن را - «اجراگر» [24] (۱۹۹۳) - به عنوان جایگاه مدلول غیرقابل دسترس پیشنهاد می‌دهد، وجود دارد. به‌رغم این تفاوت‌های خاص در مورد جایی که آن‌ها دسترسی مدلولی را قرار می‌دهند، همه‌ی آن‌ها مادیت را با مفهوم‌گرایی هگلی در تقابل قرار می‌دهند. معتقدم که این مفهوم بازی گوشانه از مادیت خود یک بازنویسی از ایده‌آلیسم است - دراصل، همه‌ی این تنوعات خوانش از امر مادی، برحسب برخی اشکال گفتمان (معنا) است. خود باتلر و همین‌طور ژیژک و تعدادی دیگر از نظریه‌پردازان که از ریموند ویلیامز پیروی می‌کنند و خودشان را ماتریالیست‌های فرهنگی می‌نامند، سعی کرده‌اند این ایده‌آلیسم را کوچک بشمرند، اما تلاش‌های آنان به (خصوصاً در کار ماتریالیست‌های فرهنگی) آن‌چیزی منجر شده است که من، در نوشته‌های مختلف، «ماده‌گرایی» [25] نامیده‌ام. به‌عبارت دیگر، آن‌ها در تلاشی برای پرهیز از ایده‌آلیسم، به مفهوم فویرباخی ماتریالیسم بازگشته‌اند و به غلط مادی مرده را به عنوان مادیت برگزیده‌اند.

در درکی ماتریالیستی - تاریخی از نظریه، نظریه به‌عنوان یک فراگفتمان به کار گرفته نمی‌شود؛ بلکه نظریه درکی تاریخی از فعالیت‌های اجتماعی در رابطه‌ی متقابل پیچیده‌شان است. به‌عبارت دیگر، نظریه درکی از کلیت اجتماعی است. درکی ماتریالیستی است که کلیت اجتماعی را به شیوه‌ای ماتریالیستی درک می‌کند. البته «ماتریالیسم» ماتریالیسم تاریخی با برداشت دِ مانی، باتلری، ژیژکی و روایت‌های فرهنگی از ماتریالیسم، اساساً متفاوت است. در درک ماتریالیستی - تاریخی از نظریه، ماتریالیسم ساختار کار انسانی در مناسباتش با طبیعت و کلیت اجتماعی است. به‌عبارت دیگر، ماتریالیسم در این‌جا نه مقاومت در مقابل مفهوم‌گرایی است و نه ماده‌ی بی‌تحرك؛ بلکه ساختار تضادها در مناسبات کار انسانی است. بنابراین، دشواری‌ها در «ترجمه»، «واردات» و «صادرات» نظریه، همان‌طور که من در سراسر این مقاله سعی کردم نشان دهم، در نهایت مسائل کار هستند. دلیل این که ترجمه‌ی نظریه‌ها مسئله شده است، و صدور آن‌ها از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر مسئله‌ساز

می‌شود، به‌خاطر این است که نظریه‌های مورد بحث فرمول‌های ایده‌آلیستی هستند، و ویژگی‌های چنان فرمول‌بندی‌های ایده‌آلیستی همیشه با گفتمان‌های میزبان‌شان در تضادند. اما، اگر نظریه به شیوه‌ای تاریخی - ماتریالیستی درک شده باشد، همیشه کلیت‌های اجتماعی را در تاریخ و کار درک می‌کند، و تاریخ و کار همیشه با آن چیزی پیوند دارند که من تاریخ جهانی می‌نامم. این بدان معنا است که نظریه به‌طریقی پیچیده با فرهنگ‌های گوناگون که خود، از طریق ساختار شیوه‌های کارشان با تاریخ جهانی ارتباط دارند، مرتبط است - این پیوندهای مادی باعث انتقال کم‌اهمیت‌ترین معنای مجازی در ترجمه، صادرات و واردات می‌شوند.

### فراسوی «پایان ایدئولوژی»

در نظریه‌ی اجتماعی پست‌مدرن، به ویژه در کار ارنستو لاکلاو [26] و شانتال موفه [27]، نظریه دستخوش یک «گسست» دانسته می‌شود. لاکلاو و موفه در نوشته‌هایشان، با اتکای زیادی بر لاکان و آلتوسر، نظریه‌ی ماتریالیستی ایدئولوژی را که در *ایدئولوژی آلمانی* مارکس و انگلس مفصل‌بندی، و با تأکید بیش‌تری در *سرمایه‌ی* مارکس بر آن تصریح شد، پاک کرده‌اند. برای نمایش دادن این گسست، آن‌ها نظریه‌ی کلاسیک مارکسیستی ایدئولوژی را به یک «آگاهی کاذب» تقلیل داده و با هیاهوی زیاد دیدگاه‌های آلتوسری و پسا‌آلتوسری را به‌عنوان شاهکارهای مفهومی پیشگامانه ارائه داده‌اند. ایدئولوژی بعد از این «گسست» به نماینده‌ای تعمیم‌یافته تبدیل شده است که هیچ‌کس نمی‌تواند از آن بگریزد و در آن همه محکوم‌اند که هستی اجتماعی خود را زندگی کنند. البته، یکی از پیامدهای این برداشت از ایدئولوژی، پاک کردن وضوح انعطاف‌ناپذیر آن در مورد آنتاگونیسم‌های طبقاتی و سایر دوتایی‌ها (هم‌چون راست/دروغ، قادر/ناتوان، بهره‌کشانه/آزادی‌بخش) بوده است. این تناقض‌نما - که در جهانی که در آن ایدئولوژی یکی از محورهای بنیادین هویت و فرآیندهای اجتماعی است، روشن‌فکرها پایان آن را اعلام کرده‌اند - به‌واسطه‌ی این واقعیت ایجاد شده که حاکمیت مناسبات اجتماعی تولید، که سنت مارکسیستی آن را با مفهوم ایدئولوژی تبیین کرده، نه تنها پایان نیافته بلکه در عوض تسلط خود بر موضوع را تشدید کرده است. یکی از راه‌های رهایی از بن‌بست معاصر در مورد ایدئولوژی فهم مجدد نظریه‌ی ماتریالیستی ایدئولوژی است.

ایدئولوژی در سنت مارکسیستی یک معنی بسیار مشخص و ماتریالیستی دارد، به‌ویژه در *سرمایه‌ی* مارکس (که عجیب است شایع شده که مارکس در آن مفهوم ایدئولوژی را رها کرده). در بخش‌های متفاوت سرمایه (به‌ویژه فصل‌ها ۱، ۶، ۹، ۱۰، ۱۱ و ۱۲)، مارکس فرآیندی را تبیین می‌کند که کارگر طی آن نیروی کار خود را در ازای مزد مبادله می‌کند. در فصل ده سازوکار دقیق کار روزانه را تبیین می‌کند، که طی آن کارگر معادل مزدش و هم‌چنین کار اضافی را تولید می‌کند. در فصل شش تفاوت بین کار و نیروی کار را نظریه‌پردازی کرده و نتیجه‌گیری می‌کند که نیروی کار آن «کالای مشخصی است که ارزش مصرفی آن دارای این خاصیت عجیب است که منبعی از ارزش باشد، که بنابراین مصرف واقعی آن، خود عینیت‌یافتگی کار، و از این رو خلق ارزش است» (۱۹۷۷، ۲۷۰). او نتیجه می‌گیرد که مبادله بین سرمایه‌دار و کارگر مبادله‌ی نیروی کار در ازای دست‌مزد است. این مبادله در نظریه‌ی بورژوازی به مثابه یک مبادله‌ی آزاد، بدون قیدوبند و برابر وانمود می‌شود. در واقع، در پایان فصل شش، مارکس با شرح و بسط این دیدگاه «تجارت آزاد رایج» در مورد تبادل دست‌مزد با نیروی کار نکته‌ای را اثبات و نتیجه‌گیری می‌کند که این [رابطه] هرچیزی هست به جز مبادله‌ی برابر - مارکس اشاره می‌کند که [این رابطه] کارگر را «هم‌چون کسی که پوست خود را به بازار آورده است و حالا چیز دیگری به جز یک پوست دباغی شده ندارد رها می‌کند» (۱۹۷۷، ۲۸۰)

برداشت ماتریالیسم تاریخی از ایدئولوژی درصد گزارش بازنمایی‌های این مبادله به‌عنوان یک مبادله‌ی برابر و منصفانه است. می‌خواهم تأکید کنم که این هسته‌ی نظریه ماتریالیستی در باره‌ی ایدئولوژی است: چگونه روابط بین کارمزدی و سرمایه، آزاد و برابر معرفی می‌شود درحالی‌که چیزی نیست مگر «دباغی». آگاهی کاذب (وجه مورد انزجار نظریه‌های پسامدرنی در مورد ایدئولوژی) «برداشتی چالشی» است (با اقتباس از اصطلاح ماریا مایس [28]) که درکی ماتریالیستی از آن به آگاهی‌ای اشاره می‌کند که این مبادله را به‌مثابه مبادله‌ای آزادانه میان افراد برابر تلقی می‌کند. این آگاهی کاذبی است زیرا بدون مانع و آزادانه دیده می‌شود درحالی‌که واقعاً همان‌گونه که مارکس خود استدلال می‌کند، این مبادله تحت «اجبار خاموش مناسبات اقتصادی» صورت می‌گیرد- اجباری که «بر سلطه‌ی سرمایه بر کارگر مهر تأیید می‌زند» (مارکس، ۱۹۷۷، ۸۶۶). آگاهی کاذب آگاهی‌ای است که با آزاد انگاشتن اجبار مناسبات اقتصادی دچار بدفهمی شده و بنابراین تبادل مزد در ازای نیروی کار را برابر می‌داند.

حتی یک نگاه سریع به نظریه‌های پساآلتوسری ایدئولوژی روشن خواهد کرد که این نظریه‌ها نه تنها پیشگامانه نیستند، بلکه مفهوم پسامدرن ایدئولوژی صرفاً حذف نظریه‌ی ماتریالیستی ایدئولوژی و حاشیه‌ای کردن نقش کار است. و ضرورتاً به مشروعیت‌بخشی رابطه‌ی کارمزدی و سرمایه منجر می‌شود. با گفتن این‌که، همان‌طور که نظریه‌های پسامدرنی ایدئولوژی مدام تکرار می‌کنند، خارج از ایدئولوژی فضایی وجود ندارد، بنابراین باید گفت امکان ندارد بتوان رابطه‌ای را به مثابه یک رابطه‌ی نابرابر نشان داد. زیرا براساس نظریه‌ی پسامدرن، گفتن این‌که مبادله‌ی مزد با نیروی کار نابرابر است، یعنی استقرار یک رابطه‌ی «واقعی» (یعنی «برابر»). براساس نظریه‌ی پسامدرن این «غلط» است، زیرا یک دوگانی ایجاد می‌کند که در آن یک ارتباط حقیقی بر یک ارتباط کاذب چیره می‌شود. اما این دقیقاً آن چیزی است که تحت سرمایه‌داری اتفاق می‌افتد. ارتباط بین کارمزدی و سرمایه یک ارتباط نابرابر است، و صرفاً گفتن این‌که عطف توجه به نابرابری آن در غلطیدن به دوگانه‌هاست، قراردادن شناخت‌شناسی بورژوازی به جای عدالت اجتماعی است. ایدئولوژی شناخت‌شناسی نیست: تلاش برای تبدیل ایدئولوژی به بخشی از شناخت‌شناسی و سپس ساختارزدایی آن از طریق یک مانور که در آن درست و غلط، صحیح و ناصحیح، صادق و ناصادق در تخالفاند، صرفاً مشروعیت‌بخشی مجدد به مناسبات سرمایه‌داری است. بحرانی که اکنون در نظریه‌ی ایدئولوژی شاهدش هستیم، این بحران مشروعیت‌بخشی به ارتباطی ناعادلانه در گفتمان‌های روشن‌فکرانی است که، در نظریه‌های رسمی‌شان اظهار می‌دارند ضدسرمایه‌داری و دوستان مردم هستند.

## در باب برتری سیاست‌های خرد

ظهور سیاست‌های خرد تاثیر جهانی‌شدن تولید سرمایه‌داری را نشان می‌دهد و طریقی که میزان درک ابعاد این واقعیت عینی توسط یک سوژه روزبه‌روز کم‌تر شده است، سوژه‌ای که به واسطه‌ی عمل کرد ایدئولوژی، به‌مثابه سوژه‌ی میل‌گر بازترسیم شده است. سوژه‌ی میل‌گر، به‌واسطه‌ی شکل‌گیری‌اش، یک سوژه‌ی محلی و محل‌گراست. این سوژه‌ی میل‌گر جهان را از طریق هویتش درک می‌کند و علاوه‌بر آن این هویت را از طریق رضایت‌هایی می‌سازد که در روابط مصرفی‌اش با دنیای اطراف کسب می‌کند. سیاست‌های خرد سیاست‌های مصرف است، و مصرف همیشه موضوعی مربوط به مکان‌های جغرافیایی است. سیاست‌های خرد ارتباطی واژگونه با واقعیت عینی جهان‌شمول ندارد، بلکه مکمل آن است: [سیاست‌های خرد] از قبل سوژه را با این‌جا و اکنون تصرف می‌کند و، در انجام این کار، توجه آن را از واقعیت عینی همه‌جانبه که در واقع این‌جا و اکنون را تعیین می‌کند، منحرف می‌سازد. سرمایه‌داری پیشرفته سیاست‌های خرد را برای محدود کردن دسترسی سوژه به پویای سرمایه‌ی درتحرك و دامنه‌ی گسترش‌یابنده‌ی بهره‌کشی آن، گسترش می‌دهد. البته این نکته طنزآمیز است که سیاست‌های

خرد سیاست‌های توانمندساز تلقی می‌شوند - سیاستی که به پیوندها و روابط سوژه با شرایط بلافصل‌اش می‌پردازد و در نقش مبنایی برای ائتلاف و سایر فعالیت‌های محلی خدمت می‌کند. در واقع، سیاست‌های خرد در جنبش‌های جدید اجتماعی به منطق کنش‌گری تبدیل شده است. به عبارت دیگر، سیاست‌های خرد سیاست‌های کنار گذاشتن طبقه و قراردادن سبک زندگی و مصرف به جای آن است. این سیاستی است که هرگونه بررسی ساختارهای بهره‌کشی را حذف کرده و به جای آن مطالعات قوم‌نگارانه‌ی رفتار سوژه در روابط متعدد مصرفی‌اش را قرار داده است.

### ذات‌گرایی و نظریه‌ی فرهنگی معاصر

حرکت برای قراردادن ذات‌گرایی و ضدذات‌گرایی در مرکز نظریه‌ی فرهنگی معاصر مشابه حرکتی است که من در بحثم در مورد ایدئولوژی، توصیف کردم. این حرکتی است که مبارزه‌ی اجتماعی و درک ماتریالیستی از آن را به شناخت‌شناسی ترجمه می‌کند. ایرادی که گایاتری اسپیواک [29] وارد می‌کند ایراد به این نیست که آیا باید برطبق نظر لاکلاو و موفه همیشه ضدذات‌گرا بود یا خیر، بلکه ایراد به خودِ منطق چنان موضعی است. ترجمه‌ی مبارزه‌ی اجتماعی - که همیشه بر سر کار اضافه است - به شناخت‌شناسی تکرار حرکتی هگلی است که هسته‌ی مرکزی آن تبیین تاریخ نه با کار بلکه با ایده‌هاست. بنابراین، هر نظریه‌ی ماتریالیستی را که بر تقدم کار بر ایده‌ها و تقدم مادیت بر روح‌وارگی اصرار داشته باشد الزاماً نظریه‌ی پست‌مدرن ذات‌گرا تلقی می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد اگر کسی اعتقاد داشته باشد نظریه‌ی فرهنگی در نهایت باید در مستدل کردن کار انسانی ریشه داشته باشد، الزاماً ذات‌گرا می‌شود. البته نمی‌گویم که نظریه‌ی فرهنگی باید در این‌جا پایان پذیرد. می‌گویم نظریه‌ی فرهنگی همیشه باید به این عمل بنیادین انسانی، که عمل تغییر جهان با کار است، توجه کند. نظریه‌ی فرهنگی در مورد شیوه‌ای که این فعالیت با مجموعه‌های بی‌شمار فرهنگی میانجی‌گری شود، گزارش می‌دهد. اصرار بر این‌که چنان گزارشی همیشه باید ضدذات‌گرا باشد - یعنی همیشه با فعالیت‌های موضعی مشخص سروکار داشته باشد - عینیت دادن به سیاست‌های خرد و، همان‌گونه که توصیف کردم، قطع ارتباط سیاست‌های خرد با منطق جهانی بنیادین آن [یعنی] تولید است. به عبارت دیگر، مباحثه‌ی پست‌مدرن برسر ذات‌گرایی/ضد ذات‌گرایی مباحثه‌ای است که هدفش در نهایت خدمت به ارتباط بین امر محلی و امر جهانی، از طریق فرض کردن امر جهانی به‌عنوان یک انتزاع ذات‌گرایانه، است. این امر خطوط طبقه را محو کرده و به جای طبقه مجموعه‌ای از هویت‌های چندپاره، ظاهراً مستقل (نژاد، جنسیت، سکچوالیته) را قرار می‌دهد و یک پارچگی انسان را، که مبتنی بر فعالیت‌های جمعی کار است، به حاشیه می‌راند.

### نقش روشن‌فکر در سیاست‌های فرهنگی معاصر

تبارشناسی روشن‌فکر جدید با اظهار فوکو در مصاحبه‌اش «حقیقت و قدرت»، آغاز می‌شود، جایی که وی با طرح ایده‌ی روشن‌فکر مشخص، به مفهوم روشن‌فکر جهانی، اعتراض می‌کند. روشن‌فکر مشخص، در تقابل با روشن‌فکر جهانی، کسی است که همواره روی سطح خرد کار کرده و دانش مشخص تولید می‌کند. او از توهم فراروایت‌های کلان، هم‌چون رهایی انسان، درعذاب نیست. به نظر فوکو وقتی کسی می‌تواند به موضوعات مشخص در بسترهای مشخص بپردازد، گرفتن چنان ژست‌های بزرگی غیراخلاقی است. فوکو در مکالمه‌اش با ژیل دلوز با بیان این که عمل کرد چنان روشن‌فکری الزاماً ستم‌دیدگان را قادر می‌سازد که صدای خود را پیدا کرده و بتوانند به نفع خود حرف بزنند، ایده‌ی خود درباره‌ی روشن‌فکر و عمل روشن‌فکرانه را تشریح می‌کند. مفهوم روشن‌فکر مشخص در نظریه‌ی معاصر تعاریف متعددی به خود گرفته است، و یکی از شناخته‌شده‌ترش شکل‌های آن ایده‌ی «روشن‌فکر عمومی» است. منظور از «روشن‌فکر عمومی» کسی است که می‌تواند روی شکاف بین دانش رشته‌ای دانشگاهی و موضوعات عمومی بزرگ‌تر پل بزند. البته هم فوکو و هم نظریه‌پردازان معاصر، که در واکنش به او بر

روشن‌فکر عمومی تمرکز کرده‌اند، تحت تأثیر گرامشی و نظر او در مورد نقش روشن‌فکر هستند. به نظر من، پرسش این که چه چیزی یک روشن‌فکر را می‌سازد، صرفاً موضوع تثبیت یک هویت یا تجویز مجموعه‌ای از وظایف (آن‌گونه که فوکو، گرامشی و هم‌همی نظریه‌پردازان امروزی انجام می‌دهند) نیست. به اعتقاد من، نقش یک روشن‌فکر، بیش از همه با سنت مارکسیستی نشان داده شده که در آن روشن‌فکر - صرف‌نظر از وابستگی دانش، تخصص رشته‌ای، وابستگی‌های نهادی و حرفه - کسی است که همیشه آگاهی نظری تولید می‌کند. وقتی می‌گوییم آگاهی نظری، منظورم لنین و تفسیر گسترده‌ی لنین در لوکاچ است. لنین این کارکرد - تولید آگاهی نظری - را آن‌چنان مهم تلقی می‌کند که می‌نویسد «بدون نظریه‌ی انقلابی هیچ جنبش انقلابی نمی‌تواند وجود داشته باشد. هیچ وقت بیش‌تر از هنگامی که موعظه‌گریِ مدروز فرصت‌طلبی دست در دست شیفتگی برای محدودترین اشکال فعالیت‌های عملی به راه می‌افتد، نمی‌توان با شدت زیاد برای ایده پافشاری کرد» (چه باید کرد). لنین تا جایی پیش می‌رود که تفاوت بین کارگر و به‌اصطلاح روشن‌فکر را حذف می‌کند. به عبارتی، او استدلال می‌کند که کارگر یک روشن‌فکر است. البته، این‌جا، گرامشی وقتی درباره‌ی نقش عوام و فیلسوف‌ها حرف می‌زند، نظر لنین را بازتاب می‌دهد. قصد دارم در این‌جا اظهار لنین در چه باید کرد را تا حدی به تفصیل نقل کنم، زیرا از محدوده‌های نظریه‌ی معاصر فراتر می‌رود و رابطه‌ی روشن‌فکر و جامعه، روشن‌فکر و پرولتاریا را روشن کرده و پرتو بیش‌تری بر خود مسئله‌ی نظریه می‌افکند. لنین می‌نویسد: البته این بدان معنا نیست که کارگران هیچ سهمی در خلق ایدئولوژی [سوسیالیستی] ندارند. اما، آن‌ها نه به عنوان کارگر بلکه به‌عنوان نظریه‌پردازان سوسیالیست، هم‌چون پرودون و وایتلنگ، در این سهم دارند؛ به عبارت دیگر، آن‌ها فقط زمانی سهم دارند که بتوانند، و به اندازه‌ای که بتوانند کم‌وبیش دانش عصر خود را کسب کرده و آن را گسترش می‌دهند. اما برای این‌که مردان کارگر [و زنان] بیش‌تر موفق شوند، هر گونه تلاشی برای ارتقای سطح آگاهی کارگران باید به طور عام باشد: ضروری است که کارگران خود را به محدوده‌های کنترل‌شده‌ی تصنعی «ادبیات کارگران» محدود نکنند بلکه به درجات زیادی یاد بگیرند بر ادبیات عمومی [یعنی نظریه] تسلط پیدا کنند. حتی درست‌تر است که به جای گفتن «خود را محدود نکنند»، گفته شود «محدود نشوند»، زیرا خود کارگران مایلند که بخوانند و تمام آن‌چه را که برای طبقه‌ی روشن‌فکر نوشته شده است، بخوانند، و فقط تعداد اندکی روشن‌فکر (بد) بر این باورند که گفتن اندکی از چیزها در باره‌ی شرایط کارخانه و تکرار مداوم آن‌چه که مدت‌هاست شناخته شده است «برای کارگران» کافی است. (۱۹۸۸، ۱۰۷)

در مقام یک فمینیست، استناد من به مفهوم لنین در مورد روشن‌فکر، با توجه به تضاد شدید فمینیسم با لنین، ممکن است کاملاً زیان‌بخش به نظر برسد. از این‌رو فکر می‌کنم بسیار ضروری است که کمی درنگ کنیم تا به ارتباط فمینیست‌ها، نظریه‌پردازان جنسی و لنین بپردازیم. در حال حاضر کلیشه‌ای بین فمینیست‌ها و نظریه‌پردازان جنسی وجود دارد که لنین را یکی از ستم‌گران مردسالار مورد انزجار قلمداد می‌کنند. فکر می‌کنم این توهین مشترک خصوصت‌آمیز علیه لنین، هم ناشی از قلع‌و‌قمع گسترده‌ی ایدئولوژی بورژوازی توسط لنین است و هم ناشی از خوانش بسیار ابتدایی، نادرست و وسیعاً فراگیر لنین توسط فمینیست‌ها - قابل توجه‌تر از همه دو نامه‌ی او به اینسا آرماند [30] (لنین، ۱۹۷۴). این نامه‌ها عموماً گواه پدرسالاری ستم‌گرانه و بی‌تفاوتی راست‌آئینی لنین نسبت به منافع زنان و هویت جنسی تلقی شده است: به‌ویژه موضوع «عشق آزاد» و سرکوب مستقیم کار روشن‌فکرانه‌ی فمینیستی توسط او - جزوه‌ی پیشنهادی آرماند در مورد عشق، ازدواج و خانواده برای زنان کارگر. اما این خوانش از لنین کاملاً غیرتاریخی است - و موقعیت تاریخی واقعی کار آرماند و نوشته‌ی لنین را نادیده می‌گیرد - و نسبت به حذف بنیادین طبقه و گرایش بورژوازی در خود فمینیسم نابینا است. لنین در این‌جا مسئله‌ی بسیار اساسی طبقه را طرح می‌کند که فمینیست‌ها و نظریه‌پردازان جنسی، تقریباً در تمام شکل‌های خود، تا درجه‌ی بسیار زیادی

مانع طرح آن شده‌اند- آن چه لنین «منطق عینی روابط طبقاتی در امور عشقی» (۳۹،۱۹۷۴) می‌نامد و در تقابل با درک «ذهنی» «عشق» و سکچوالیته است که آرماند و بسیاری از فمینیست‌ها اظهار داشته‌اند. لنین مفهوم «عشق آزاد» را با برشمردن مجموعه‌ای از برداشت‌های ماتریالیستی از این مفهوم، در تقابل با مفاهیم رایج بورژوازی که در میان «طبقات- ممتاز بالا» حاکم است، نقد می‌کند (۳۸-۳۹،۱۹۷۴). او سپس استدلال می‌کند که با تفسیرهای غلط از بحث آرماند، این ایدئولوژی غالب بورژوازی است که چیره خواهد شد. مختصراً، او طرح آرماند را منکوب نمی‌کند بلکه نقادانه از آن حمایت کرده و با آموزشی صبورانه، تلاش دارد به آرماند کمک کند تا طرح خود را در مقابل واقعیت انحرافات بورژوازی حفظ کند، که «عبارت‌های آن را تکه‌تکه می‌کند... [تا] نظرت را به غلط تفسیر کند» (۴۲، ۱۹۷۴) - یعنی تفسیر غلط از تمایزات طبقاتی و واقعیات عینی طبقاتی در رابطه با شرایط سکچوالیته و هم‌چنین تفسیر غلط از نیاز مادی زنان پرولتر برای میل جنسی‌ها از موانع مادی، در تقابل با خواست‌های بورژوازی در به‌کارگیری این میل‌ها از محدودیت‌های اخلاقی. این تمایزی است که نظریه‌پردازان فمینیستی و جنسی امروزه هم‌چنان فاقد آن هستند و خصومت علیه صبوری لنین را تداوم می‌بخشد، اما آموزش‌گری نقادانه‌ی لنین بسیار بیش‌تر از آن چه که در مورد لنین می‌گوید، درباره‌ی ناتوانی خود روشن‌فکران فمینیست در اقدام به نقد و درک محدودشان از طبقه می‌گوید.

### عمل‌گرایی، تمامیت‌بخشی، تمامیت

امروزه، مسئله‌ی تمامیت [31]، یا به اسم عمل‌گرایی طرد می‌شود یا به مفهوم تمامیت‌بخشی [32] به‌کار می‌رود. برای بسیاری تمامیت‌بخشی مسئله نیست - و عنصری غیرقابل‌اجتناب از نظریه تلقی می‌شود. آن چه که مهم است اهدافی است که تمامیت‌بخشی برای خدمت به آن‌ها ساخته شده است. اما اگر مجبور باشیم تمامیت‌بخشی را صرفاً برحسب پیامدهایش ارزیابی کنیم («اهدافی که برای خود تعیین کرده است»)، عمل‌گرایی و روایت‌های متفاوت آن را تکرار کرده‌ایم که حقیقت چیزی است که عمل می‌کند. اگر ما این تعریف عمل‌گرایانه از حقیقت را بپذیریم آن‌گاه استدلال برای جامعه‌ای پاسرمایه‌داری که دسترسی اقتصادی، سیاسی و آزادی‌های فرهنگی در آن فراگیر باشد، حتی مشکل‌تر هم خواهد شد. به‌عبارت دیگر، رویکردی عمل‌گرایانه به حقیقت - که من آن را به‌طور اساسی پشت این گزاره می‌بینم که: تمامیت‌بخشی را باید پیامدهایش قضاوت کرد- ما را به چیزی بازخواهد گرداند که در بحثم در مورد ایدئولوژی به‌عنوان بدفهمی از رابطه‌ی کار و سرمایه توصیف کردم. یک رویکرد عمل‌گرایانه باید بگوید که چنان رابطه‌ای قابل پذیرش و صادق است زیرا، در سطح عملی، عمل می‌کند. به نظر من هرگونه نظریه‌پردازی در مورد تمامیت‌بخشی باید نسبت به این عمل‌گرایی و روایت‌های متفاوتش در نظریه‌ی پسامدرن، بسیار منتقدانه برخورد کند. روایتی که من از عمل‌گرایی توضیح دادم نمونه‌ای بسیار بسط یافته توسط ریچارد رورتی [33] است. اما لیوتار نیز در *فقط بازیدن* [34] و *Differend* [35]، روایتی از نظریه‌ی اجتماعی عمل‌گرایانه ارائه می‌دهد. نظریه‌ی اجتماعی لیوتار، بیانیه‌ی پایانی خود در *شرایط پسامدرن* را به‌عنوان نقطه‌ی عزیمت خود اتخاذ می‌کند: «اجازه دهید جنگی را برعلیه تمامیت شروع کنیم؛ اجازه دهید شاهدانی برای امر غیرقابل‌دیدن باشیم» (۱۹۸۴، ۸۲). نظریه‌ی اجتماعی ضد - تمامیت لیوتاری سرانجام به مفهومی از قضاوت نامتعیین منجر می‌شود، یعنی، قضاوتی که بر هیچ اساسی از حقیقت مبتنی نیست. این نظریه‌ی لیوتاری تبدیل به پارادایم فلسفه‌ی حقوق پست‌مدرن می‌شود که در آن عدالت از حقیقت جداست زیرا حقیقت در تعریف یک تمامیت‌بخشی است و عدالت باید در خدمت «*differend*» باشد - «غیرقابل دیدن» و غیرقابل ترجمه.

در قیاس با پراگماتیسم ضد تمامیتی رورتی و *Differend* لیوتاری (داوری بدون حقیقت)، فکر می‌کنم روشی مفیدتر برای بررسی تمامیت، بازگشت به لوکاچ است - لوکاچی که باید بسیار مراقب ایدئالیسم هگلی‌اش بود. لوکاچ در *تاریخ و آگاهی*

طبقاتی، استدلال می‌کند که اندیشه‌ی بورژوازی از نظر سرشتی بسیار ضدتمامیت‌بخش و ضدکلّیت‌بخشی است: حالتی چندپاره از دانستن است. او این آگاهی چندپاره را، به روشی نسبتاً ایده‌آلیستی، «آگاهی کاذب» می‌نامد. اما، نکته‌ی من در این جا نقد روشی که لوکاچ آگاهی کاذب را نظریه‌پردازی می‌کند نیست، بلکه بیش‌تر تمرکز بر چیزی است که او به‌عنوان دیگری اندیشه‌ی بورژوازی پیشنهاد می‌دهد: «تحلیل مشخص»، که به‌معنای «رابطه با جامعه به مثابه یک کل» است (۱۹۸۳، ۵۱). تمامیت با انتزاعی، که تفاوت‌های مشخص را نادیده می‌گیرد (که هرچه باشد اتهامی است که پسامدرنیسم به تمامیت وارد می‌آورد)، بسیار فاصله دارد - [تمامیت] شناختی مشخص است از روابط متنوعی که امر اجتماعی را ایجاد می‌کنند. اما، همان‌طور که لوکاچ اصرار دارد و، البته همان‌طور که مارکس نیز خود در «مقدمه» اش به گروندرپسه تأکید کرده، مشخص بودن تمامیت با امر تجربی و امر فردی هم‌سان نیست، این امر انضمامی است که، «تمرکز تعین‌های بسیار، و بنابراین وحدتی از تنوعات است» (۱۹۹۳، ۱۰۱). به نظر لوکاچ صرفاً با کسب شناخت از جامعه، به‌مثابه یک کل است که «امکان استنتاج افکار و احساسات انسان‌ها در موقعیتی مشخص ممکن می‌شود، اگر آن‌ها قادر باشند در برخورد خود با کنش بلافاصله و در ساختار کلی جامعه، هم آن [افکار و احساسات] و هم منافع ناشی از آن را ارزیابی کنند.» (۱۹۸۳، ۵۱)

اگر هدف از نظریه‌ی فرهنگی نه فقط مواجهه با ساختارهای روابط فرهنگی، بلکه هم‌چنین مواجهه با «اندیشه‌ها و احساسات» است، لازم است که بر بی‌میلی پسامدرنی خود غلبه کرده و با دقت تمامیت را که در واقع هم دربردارنده و هم اطلاع‌دهنده‌ی جزئیات است، نظریه‌پردازی کند. به دور از هیولای بزرگ بودن که در نظریه‌ی معاصر از تمامیت‌بخشی ساخته شده است، تمامیت‌بخشی درکی تاریخی از امر انضمامی در روابط واگراشده و واگرایش است: نوعی بازنویسی دیالکتیکی از امر انتزاعی و امر انضمامی، امر بومی و امر جهانی، امر خاص و امر عام.

این درک تاریخی از انضمامی بودن کار است که فمینیسم سرخ را بنا می‌نهد.

\* این مقاله ترجمه‌ی Rematerializing Feminism از Teresa L. Ebert است.

منابع:

## REFERENCES

Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell, and Nancy Fraser. 1995. *Feminist*

*Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge.

Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York:

Routledge.

Butler, Judith, Ernesto Laclau, and Slavoj Zizek. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality*.

London: Verso.

De Man, Paul. 1979. *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press.

—. 1986. *The Resistance to Theory*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

Ebert, Teresa L. 1996. *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire, and Labor in Late Capitalism*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.

—. 2001. "Globalization, Internationalism, and the Class Politics of Cynical Reason." *Nature, Society and Thought*, 12:4, 389–410.

—. 2003. "Manifesto as Theory and Theory as Material Force: A Polemic on Polemics." *JAC*, 23:3, 553–62.

Lenin, V. I. 1974. *On the Emancipation of Women*. 4th rev. ed. Moscow: Progress Publishers.

—. 1988. *What is to be Done?* Harmondsworth, England: Penguin Books.

Lyotard, Jean-Francois. 1984. *The Postmodern Condition*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

—. 1988a. *The Differend*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

—. 1988b. *Just Gaming*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

Lukács, Georg. 1983. *History and Class Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Marx, Karl. 1970. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. New York: International Publishers.

—. 1977. *Capital, Vol. I*. New York: Vintage Books.

—. 1993. *Grundrisse*. Harmondsworth, England: Penguin Books.

Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1976. *The German Ideology*. Moscow: Progress Publishers.



Xie, Shaobo, and Fengzhen Wang, eds. 2002. Dialogues on Cultural Studies: Interviews with Contemporary Critics. Calgary, Canada: University of Calgary Press.

Zizek, Slavoj. 1989. The Sublime Object of Ideology. London: Verso

پی‌نوشت‌ها:

[1] performativity

[2] singular

[3] من در مورد این مسائل در مصاحبه‌ای طولانی در Xie and Wang 2002 ، کامل‌تر شرح داده‌ام.

[4] specificity

[5] Nomadic subjects

[6] Managerial class

[7] Overdetermined

[8] Queer

[9] Referentiality در فرهنگ داریوش آشوری به دلالت‌گری ترجمه شده.

[10] Referent در فرهنگ داریوش آشوری به اشارت‌گر/اشارت‌یاب ترجمه شده.

[11] Reference and referentiality

[12] Signifier and signified

[13] Hypertextuality and pluralization of the sign

[14] Self-referentiality

[15] Simulation and simulacra

[16] Relations of relays within relays

[17] reference

[18] textualization

[19] de Man

[20] allegories of Reading

[21] The Resistance to Theory and Aesthetic Ideology

[22] Closure

[23] Citationality

[24] Performative

[25] Matterism

[26] Ernesto Laclau فیلسوفی اهل آرژانتین (۲۰۱۴-۱۰۳۵).

[27] Chantal Mouffe خانم شاننال موفه محقق علوم سیاسی و در زمره پست‌مارکسیست‌های معروف معاصر است. وی سابقه‌ی طولانی هم‌کاری با ارنستو لاکلاو دارد و این دو مولف کتاب‌های متعددی در بازتعریف سیاست و استراتژی‌ها جدید در جنبش چپ هستند. خانم موف تحقیقات گسترده‌ای در مورد ظهور و خصوصیات پوپولیسم راست در اروپا انجام داده است. وی در حال حاضر مشغول تدریس در دانشگاه وست مینستر در انگلستان، جایی که او مرکز مطالعات دموکراسی را هدایت می‌کند، می‌باشد. کتاب‌های متعددی از موف در ایران به چاپ رسیده است.

[28] Maria Mies متولد ۱۹۳۱ استاد جامعه‌شناسی و نویسنده‌ی کتاب‌های فمینیستی بسیار شامل «زنان هند و پدرسالاری»، «پدرسالاری و انباشت در مقیاس جهانی» و... است.

[29] Gayatri Spivak متولد ۲۴ فوریه ۱۹۴۲ نظریه‌پرداز ادبی و فیلسوف هندی، استاد صاحب کرسی در دانشگاه کلمبیاست و عضو بنیان‌گذار انستیتو ادبیات تطبیقی و جامعه این دانشگاه است. او بیش‌تر به‌خاطر مقاله «آیا زبردستان می‌توانند سخن بگویند؟» که از متون پایه‌ای پسااستعماری به شمار می‌آید و ترجمه و مقدمه‌اش بر کتاب «درباره‌ی دستور زبان‌شناسی» «ژاک دریدا»، شناخته شده است.

[30] Inessa Armand (۱۸۷۴-۱۹۲۰) یک کمونیست فرانسوی- روسی و یکی از اعضای بلشویک بود که بیش‌تر زندگی خود را در روسیه گذراند.

[31] Totality

[32] totalization

[33] Richard Rorty (۱۹۳۱-۲۰۰۷) از مهم‌ترین فیلسوفان تحلیلی معاصر و به عقیده‌ی برخی بزرگ‌ترین فیلسوف آمریکایی است. وی نظرات بدیعی در سنت پراگماتیستی ارائه کرده است. هر چند برخی او را به دلیل عقاید نسبی‌گرایانه‌اش پسامدرن دانسته‌اند، اما او خود را پسامدرن نمی‌دانست. شاید بهتر است او را فیلسوف پساتحلیلی عمل‌گرا بنامیم.

[34] Just Gaming

[35] Differend یعنی معضلی دوطرفه یا «قیدی مضاعف» که موجب قربانی شدن یکی از طرفین یک دعوای حقوقی می‌شود. بر اساس مثال لیوتار پروتاگوراس طالب پرداخت شهریه از سوی یوتالوس، یکی از شاگردان خویش، است، اما یوتالوس از این کار سر باز می‌زند و مدعی است که هیچ پولی به معلم خویش بده‌کار نیست زیرا در هیچ دعوای حقوقی برنده نشده است. پروتاگوراس شاگرد سابق خویش را با مساله ذیل رو در رو می‌کند. او یوتالوس را به دادگاه خواهد برد و اگر او، یعنی پروتاگوراس، دعوا را ببرد، یوتالوس باید بدهی خود را به او بپردازد، ولی اگر یوتالوس برنده شود، آنگاه او باز هم باید شهریه را پرداخت کند، زیرا اکنون به‌عنوان برنده دعوا دیگر نمی‌تواند ادعا کند که در هیچ دعوای حقوقی برنده نشده است و در نتیجه از تعالیم پروتاگوراس سودی نبرده است. همان‌طور که لیوتار می‌نویسد «این پارادوکس مبتنی بر قابلیت عبارتی است که می‌تواند خودش مرجع و مصداق خویش باشد. من برنده نشدم، این را می‌گویم، و با گفتنش برنده می‌شوم.» لیوتار مساله را به صورتی دنباله‌ای (serially)، صورت‌بندی می‌کند. شاگرد پروتاگوراس در  $n$  دعوای حقوقی شکست خورده است؛ «دعوای میان استاد و شاگرد به موارد قبلی اضافه می‌شود،  $n + 1$ . وقتی پروتاگوراس این دعوا را نیز به حساب می‌آورد، در واقع  $n$  با  $1$   $n + 1$  برابر می‌کند،  $[n + 1, TD]$  راه حل لیوتار مؤثر است، ولی صرفاً به لطف افزودن بر بی‌عدالتی اولیه. در وهله نخست، استفاده تهاجمی پروتاگوراس از پارادوکس به‌نحوی مؤثر دهان یوتالوس را می‌بندد، و در مرحله دوم، استفاده از منطق موجب می‌شود تا پروتاگوراس به لحاظ قضایی حرفی برای گفتن نداشته باشد. منطق خود را به منزله واسطه یا میانجی رسیدگی به تفاوت (difference)، عرضه می‌کند. منطق بر این نکته تاکید می‌نهد که همه جملات و عبارات، اگر قرار است در جهانی بامعنا مرتب و منظم شوند، باید قابل ترجمه به زبان گزاره‌ها باشند، تا بدین طریق تنظیم همه گفتارها به وسیله یک ماوراء گفتار (meta-discourse) واحد، یعنی منطق، ممکن نیست. چیزی که لیوتار به منزله differend بر آن انگشت می‌گذارد، ناپدید نمی‌شود، بلکه صرفاً نامرئی می‌گردد. اگر در مرحله نخست، یکی از دو طرف دعوا وادار به سکوت می‌شود، در مرحله دوم، نه فقط طرف دوم ساکت می‌شود، بلکه به علت اطلاق نام «راه حل» بر نتیجه کار، نفس عمل تحمیل سکوت نیز مسکوت می‌ماند. ترجمه یک گفتار به اجزا و مؤلفه‌های گفتاری دیگر بدون ضرر و زیان ممکن نیست. فضایی که این زیان در آن رخ می‌دهد differend نامیده می‌شود. پس اگر یک گفتار ثالث مدعی شود که می‌تواند به صورتی موفقیت‌آمیز میان دو گفتار قبلی داوری کند، differend - یا همان حس زیان و خسران اولیه - خود از دست می‌رود. پارادوکس توسط منطق حذف و محو نمی‌شود. پارادوکس و آثارش نامرئی می‌شوند، هرچند که هنوز وجود دارند. یوتالوس هنوز هم می‌گوید «هیچ‌گاه برنده نشده‌ام»، آن هم درست در لحظه‌ای که برنده می‌شود.

برگرفته از نقد اقتصاد سیاسی