



درآمدی بر پرونده های آینده حلقه فکری

تولید دانش، ثروت، و جنسیت در ایران

بابک سلیمی زاده

آذر و بهمن ۹۱

هدف مقاله ی زیر توضیح اهداف ما در انتخاب موضوع پرونده های آینده و شرح نقطه نگاهی است که به این موضوعات و مسائل پیرامون آن داریم. در عین حال این «درآمد» به منزله ی دعوتی است از تمام کسانی که با ایده ی این پرونده ها احساس اشتراك و همراهی دارند و مایلند به هر شکلی در این طرح شرکت نمایند.

[mindmotor\[at\]gmail\[dot\]com](mailto:mindmotor[at]gmail[dot]com)

مقدمه

۱

اجازه می‌خواهم در ابتدا این درس بزرگ مارکس را بیاد آورم که نظریه در بستر یک مبارزه تکوین می‌یابد. این گزاره‌ی به ظاهر ساده را چگونه می‌توان فهمید؟ دست کم در مورد خود مارکس، «تحول فکری مارکس جوان» که آلتوسر توضیح می‌دهد به خوبی گویای این نکته است که تفکر وی عبارت از یک «فرایند» بوده است. گذار از «انسان» از خودبیگانه به شکل‌گیری پرولتاریا به مثابه سوژه، گذار از نقد فوئرباخی به هگل در دستنوشته‌ها تا تحلیل صورت‌بندی‌های اجتماعی در سرمایه و گروندریسه، اینها تنها چند نمونه از پیش‌روی فرایند تفکر او به سطوحی بالاتر در پیوند با سیلان‌های اجتماعی و بستر مبارزه طبقاتی است. این گذارها هیچکدام در کتابخانه اتفاق نیافتاده، در وسط خیابان نیز به وی الهام نشده است. بل مرز میان ایندو را درنوردیده و پیوند سیلان‌های میل اجتماعی با سیلان تفکر را قابل طرح کرده است. فیلسوفان مارکسیست با طرح «سه منبع» صرفاً به این نکته بسنده نمی‌کنند که ریشه‌ی عروج تفکر وی در فلسفه‌ی آلمانی، اقتصاد سیاسی انگلیسی، و سوسیالیسم فرانسوی خلاصه شده است. بل به خوبی متذکر شده‌اند که این سه عنصرِ تئوریک به یک زمینه‌ی عملی، به تاریخ مادی، سیاسی، و اجتماعی قابل ارجاع می‌باشند. این تحول بزرگ در فلسفه که توسط وی بنیان گذاشته شد قابل بازگشت نیست، بلکه خود همواره بازگشته است و کسانی را که گمان می‌کردند اکنون می‌توان به چیز دیگری پرداخت و گذشته را پشت سر گذاشت، بیش از پیش به خود مشغول کرده است. نگرستن به مارکسیسم همچون یک فرایند نظری (و نه مجموعه‌ای از احکام صلب) همواره این تفکر را از درغلتیدن به ورطه‌ی جزمیات متافیزیکی نجات داده است؛ و به نظر می‌رسد

امروز نیز این پرسش دشوار پیش روی ماست که این «فرایند» را چگونه می توان فهمید، و سیلان های تفکر با سیلان میل اجتماعی چه پیوندی دارد؟

۲

تاریخ صد سال اخیر ایران نشان داده است که هر امر نو (پیشرفت، تجدد) که در چارچوب این جامعه نوید داده می شود پیشاپیش کهنه و منسوخ است. دوگانه ی سنت و تجدد، در بطن اندیشه هایی که در دوران تکوین سرمایه داری در ایران بروز کردند، به شکل گیری آگاهی ناخشنودی انجامیده است که احساس دردناکی از شقاق را در ترکیب سنت و تجدد با خود حمل می کند. او محکوم به بازگشت ادواری به «سنت» خویش است. درست در لحظه ای که می پندارد به کامیابی و آرامش حاصل از ترکیب و وحدت این دو دست یافته است، بی درنگ و دوباره در می یابد که امر نو خود پیشاپیش کهنه است. از یکی به دیگری رانده می شود و سرخورده از این باخت کامل شست پای مجسمه ی کهن را لیس می زند.

این دوگانگی در قالب آگاهی ناخشنود، پیش چشم اندیشه به تخته سنگی بزرگ بدل می شود که راز این باخت کامل در دو جانب آن نوشته شده است. هر بار باید به جدّ و جهد آن را به سوی دیگر چرخاند تا دوباره همان آشکار شود: «کسی راز مرا داند، که از این رو به آن رویم بگرداند». در این گنگی فجع که از فرط گفتن دیگر قادر به گفتن نیست، در شبی که شطی علیل می نماید، تاریخ چه می تواند باشد جز عرصه ی سلطه ی غیرعقلانی قدرت های کوری که در بهترین حالت در «روح قومی» یا «انسان های بزرگ» تجسم می یابند. (تاریخ و آگاهی طبقاتی، ۱۵۷) چه این روح قومی در قالب مفهوم بتواره ی «استبداد» رخ نماید، چه «انحطاطی» باشد که این روح بر اثر پاره ای قدرتهای کور بدان دچار گشته است.

مسئله این است که آیا چپ می تواند در این «کشتی گرفتن با تخته سنگ» شریک باشد، در خواب عمل کند و در بیداری بخواهد؟ بخصوص اکنون، که وقت شب زنده داری است.

اما چپ در چه بستری می تواند بیاندهد؟ در این زمانه که روزگار سروری غوغاست، شاید نتوان چندان امیدوار بود. ولی این سخن سارتر هم حقیقت دارد که «برای دست به کار شدن نیازی به امید نیست.» در برهه هایی که نیروهای اجتماعی دچار نوعی بازآرایی می شوند، بازاندیشی در مورد دیالکتیک نظریه و عمل می تواند به چپ در مورد فهم موقعیت خود در مسیر تاریخ کمک کند، نیروهایش را بازتعریف نماید، و به ابداع فرمهای تازه ای برای تفکر خویش پردازد که در نسبتی تنگاتنگ با تجربه ی زیسته ی امروزش باشند. این دشوارترین وظیفه ای است که در زمانه ی حاضر برای چپ وجود دارد. «سیاستِ روز» قصد دارد صورت بندی های مبتذل خود را بر مفهوم پردازِ اندیشه تحمیل کند - شاید هم کرده است؛ اما ما به این معتقدیم که جغد مینروای «سیاست» وقتی بال می گشاید که شامگاهِ سیاستِ روز فرا رسیده باشد.

I. جنبش های اجتماعی

۳

پرسیدیم «چپ در چه بستری می تواند بیاندهد؟» به نظر ما این بستر همان جریان پیشرونده ی سیلان میل اجتماعی است که در ایران معاصر خود را در قالب «جنبش های اجتماعی» نشان داده است؛ یعنی جنبش دانشجویان، جنبش کارگران، جنبش زنان، و جنبش کوییر. این جنبش ها زنجیرهای سه پهنه ی گسترده را بر گردن خود می بینند: عرصه های تولید دانش، تولید ثروت، و تولید جنسیت. تولید در این سه عرصه متضمن یک واگذاری است: واگذاری نیروی فکر به حقیقت و عقلانیت، واگذاری نیروی کار به سرمایه، واگذاری چندگانگی تمایل جنسی به اصل عملکرد. سرمایه داری برای آنکه سلطه ی خود را در جامعه بگسترده لازم است در این سه عرصه بدن ها را به انقیاد در آورد و ارزش اضافی استخراج نماید. جامعه ی ما به طور تاریخی در قالب این جنبش ها در برابر تنظیم سیلان میل اجتماعی مقاومت کرده است. گاهی سدها را شکسته و به جریان افتاده، و گاهی سدی تازه در برابر خود دیده است. ما جنبش های اجتماعی را میانجی هایی در نظر می گیریم که فرایند فراروی از

روابط تولیدی حاکم بر این سه عرصه را به جریان می اندازند و تولید سوژکتیویته را قابل فهم می کنند. موتورهایی که گاه جدا از یکدیگر عمل کرده و گاه در دقایقی خاص به یکدیگر پیوند خورده اند تا ماشین بزرگ انقلاب را به حرکت درآوردند. تولید سلاح تئوریک در این سه عرصه، می تواند در پیوند باشد با فعالیت پراتیک این جنبش ها که به دلیل ریشه های عمیق خود در بطن جامعه مدنی، از پس هر سرکوبی که آنها را هیچ می کند، دوباره سر بر می آورند و می خواهند همه چیز شوند. این جنبش ها صرفاً پرفورمنسی نیستند که چون ابری گذرا ظاهر شود و سپس با تشویق حضار از صحنه خارج گردد. این سه جنبش را خود طبقه ی حاکم به وجود آورده است و همچون اشباحی هستند که اگرچه «به پشت بخاری» رانده شده اند، با اینحال به اندازه ی فیلی می شوند، و تمام فضای اینجا را پر می کنند و می روند که به صورت بخار درآیند. (فاوست، ۳۷)

۴

این جنبش های اجتماعی کلیتی یکپارچه نیستند. در درون آنها سیلانهای «رمزگذاری شده» و «رمزگان زدایی» در جریان است. آنچه این جنبش ها را به اموری حقوقی و هویتی تبدیل می کند، معمولاً همان فرایند رمزگذاری است که تحت عنوان سیاستهای لیبرال هژمونی گسترده ای دارد و گفتمان اکثریت را در آنها نمایندگی می کند. تا اینجا ما جنبش هایی مستقل داریم و هنوز پیوندی را میان آنها توضیح نداده ایم. زنان به دنبال حقوق حقه ی خود هستند بی آنکه سرکوب خود را لزوماً در پیوند با انقیاد سایر اقشار اجتماعی قلمداد کنند. کارگران برای حقوق معوقه ی خویش دست به برگزاری تجمع صنفی می زنند. جامعه ی مدنی ایران مدتهاست که حتی در بدترین شرایط این درجه از بلوغ را از خود نشان داده است. اما در اینجا لازم است به تفاوت نگاه لیبرال ها و مارکسیستها نسبت به مفهوم جامعه ی مدنی اشاره ای کنیم. نزد دسته ی اول جامعه ی مدنی عبارت از ساختار حقوقی حاکمیتی است که بر پایه ی اقتصاد استوار است، بنابراین هر وقت صحبت از جامعه ی مدنی می شود منظور خواستهای حقوقی از سوی انسانهای اقتصادی است که آنها را قادر به تعامل با یکدیگر و اعمال کنترل بر خود و در نتیجه تعامل با حاکمان خود می کند. انسان امروز که بدن خود را یک

سرمایه قلمداد می کند نیازمند ساختاری حقوقی برای حفظ و نگهداری از این بدن است. از دیگر سو، تضعیف قدرت جامعه ی مدنی در برابر جامعه ی سیاسی در سالهای اخیر، صرفاً به «استبدادپیشگی» یک «دار و دسته» ی معین بر نمی گردد که قدرت را «قبضه» کرده اند، بلکه این سرنوشت جامعه ی مدنی است که به دلیل تضادهای درونی اش برای باززایی انسان اقتصادی (انسانی که در سالهای اخیر درد زایمان آن را در جامعه احساس نمودیم) نیازمند قبضه شدن و بحران های پیاپی است. جامعه ی مدنی از انسان اقتصادی تشکیل شده و انسان اقتصادی نقطه ی فسخ جامعه ی مدنی است. کار نویسندگان مارکسیست اشاره به همین پدیده ی تناقض آمیز در درون جامعه ی مدنی (یعنی هسته ی حقوقی جامعه ی مبتنی بر حاکمیت اقتصاد) بوده است.

جنبش های اجتماعی میانجی هایی هستند که بحران درونی جامعه ی مدنی را آشکار می کنند، دقیقاً در درون همین شکافهاست که ما قادر می شویم سیاستهای اشتراکی را به تجربه بنشینیم، نبردی هژمونیک برای تسخیر موقعیتها را پیش ببریم، و شرایط ذهنی و عینی قدرت یابی مردم را توسط خود مردم امکان پذیر سازیم. در برابر رویکردهایی که درون جنبش ها وجود دارند و می گویند «نباید بیش از این جلو رفت»، همواره جنبش هایی اقلیتی هستند که صرف نظر از تعداد کمی اعضایشان، ما را قادر به درک کیفیت پیوند این سه عرصه و این سه جنبش می کنند. آنها سیلانهای رمززدایی را به جریان می اندازند و از آنجا که همواره در سرحدات هر جنبش و هر جمعیت قرار می گیرند ما را قادر به درک پیوندها و نقاط انفصال و یا اتصال سه عرصه ی تولیدی با یکدیگر می نمایند. اینها همان نغمه ی ناجوری هستند که می گوید: باید رفت، هنوز به اندازه ی کافی پیش نرفته ایم.

اما قبل از آنکه به پیوند این سه عرصه ی تولیدی بیاندهشیم، بیائید در فرضیه ی خود تردید کنیم و این پرسش را مطرح کنیم که: آیا این صرفاً یک بوالهوسی نظری از سوی اندیشه ای انتزاعی نیست که با طرح این سه گانه، به جای اتخاذ سیاست های «مردمی»، تکیه ی خود را بر روند رو به تکوین جنبش های اجتماعی می گذارد؟

اگر چه ما منکر این نیستیم که انتخاب این سه عرصه برای تفکر نه از یک دستگاه عام و سه بخشی هستی شناختی، بلکه از سیلان میل اجتماعی نشات گرفته است و در تحلیل نهایی انتخابی «سیاسی» محسوب می شود. اما اگر نتوانیم نشان دهیم که این جنبش ها از ذات نظام سرمایه داری در ایران سربرآورده اند، جعبه ابزار نظریه ی خود را بر ابرهایی گذرا سوار کرده ایم و به پدیدارهایی پرداخته ایم که بی اعتنا به ذات، می آیند و می روند و هر یک به نوبه خود برآیندی از کل می شوند. بنابراین، برای آنکه راهی به شیوه ی هستی این عرصه ها بیابیم، ابتدا باید ثابت کنیم که کلیت موجود، به واقع خود را در این سه پهنه اثبات کرده است و در همین سه پهنه نیز حاوی مقاومت هایی است که اقتدارش را به چالش می کشند. یکی از اهداف مقدمه ی حاضر بررسی این مسئله است.

چپ های لیبرال معمولاً این جنبش ها را با برچسبهایی نظیر «جنبش های هویتی» و «مطالبه محور» نفی می کنند. و در عوض شیفته ی سیاستهایی هستند که مردم در آن لباس تمام هویت های مستقر نظیر کارگر، زن یا دانشجو را از تن به در می آورند و تحت یک دال تهی که قابل شمارش نیست به عنوان مردم ساخته می شوند. در اینکه انقلاب یک سکوی هویت زدایی است شکی نیست. این درست است که گرایشات راست در این جنبش ها معمولاً نقد شیوه ی تولید در این سه عرصه را به جنبش هایی هویتی و حقوقی فرومی کاهند و از آنجا که سیاست شان همواره فشار از پایین و چانه زنی از بالاست، جنبش ها را به سمت مطالباتی که از جامعه ی سیاسی دارند کانالیزه می کنند؛ اما آیا ما در واکنش به این سیاستها بیش از حد فرایند تولید هویت ها و آرایش اراده ها در این سه پهنه را سهل و ساده

نگرفته ایم؟ سوال این است که آیا هویت‌ها همان «جدول‌هایی هستند که شبیه اند به اسکلتی پوشیده از تکه‌های مقوای چسبیده به آن؟ یا شبیه به ردیفِ قوطی‌های بسته‌ای با برچسبِ نام و مشخصات‌شان در یک مغازه‌ی خواربارفروشی؟» (ن.ک. به پیشگفتار هگل). اما هویت‌ها صرفاً یک برچسب یا یک قالب نیستند. بلکه روابطی اجتماعی‌اند که تاریخاً برقرار شده و افراد را به عنوان اراده‌هایی جدا از هم که هر یک راه خود را می‌پویند در جامعه مدنی به گردش می‌اندازد. فرایند هویت‌زدایی صرفاً در درون این روابط جریان می‌یابد و اگر این موضوع را بیش از حد فراموش کنیم «پرومته‌ی ما دیگر شبیح بی‌دست و پایی بیش نخواهد بود.» (فقر فلسفه)

ماتریالیسم تاریخی، برخلاف، خود را وقف حیات موضوع می‌کند. ماتریالیسم تاریخی با فرورفتن در هزارتوی ماده، و هم‌ذات‌شدن با حرکتِ آن در دل وضعیت‌ها، به خود برمی‌گردد. هویت‌ها برای آن، همان سرشاریِ مضمون‌اند که در «حرکت» فهمیده می‌شوند. جنبش‌های اجتماعی، حرکتِ این مضمون در جامعه‌ی مدنی هستند به صورتی که خودِ امر مورد آزمون قرار گیرد. هویت‌زدایی یک سکوست که باید ساخته شود. این سکو توسط کسانی ساخته می‌شود که چاره‌ای ندارند جز آنکه «خود» نباشند.

به نظرم پرسشی که دولوز در کتاب «تجربه‌گرایی و سوژکتیویته» مطرح می‌کند در توضیح این مطلب راهگشا است. او می‌پرسد «چگونه از میان امر داده شده سوژه‌ای برساخته می‌شود که از این امر داده شده فراتر می‌رود؟» دولوز با خوانش هوشمندانه‌اش از هیوم در واقع دو کار می‌کند: نخست، نشان می‌دهد که تجربه‌گرایی تا چه حد می‌تواند پاسخی برای مسئله‌ی سوژه‌ی استعلایی ارائه دهد؛ و دوم اینکه او بطور همزمان این سوژه‌ی استعلایی را از پیشفرض‌های ایدئالیسم‌رها می‌نماید. ایدئالیسم امر داده شده را داده شده به یک سوژه فرض می‌کرد، به سوژه‌ای قائل بود که پیش از عمل وجود دارد. حال آنکه نزد تجربه‌گرایی دولوز سوژه آن چیزی است که باید ساخته شود، اما نه از هیچ، بلکه به عنوان درون‌ماندگارِ امر داده شده. مسئله‌ی سوژه‌ی استعلایی مسئله‌ای مربوط به ابداعی است که درون‌ماندگار وضعیت است. اگر ما این نکته را فراموش کنیم ممکن است در دامی بیافتیم که همیشه پیش‌پای مارکسیسم وجود دارد؛ منظورم ایدئالیسمی است که همواره سوژه را تحت عنوان کارگران عینی که به طور داده شده وجود دارند پیشفرض می‌گیرد، و خود را بی‌نیاز از تحلیل

پپچیدگی وضعیتهای معاصر قلمداد می کند. اما اگر به پرولتاریا به معنایی که در تفکر مارکس به عنوان یک فرایند پدیدار شد وفادار باشیم، این سوژه ی استعلایی قابل تقلیل به کارگران عینی در کارخانه نیست؛ چیزی نیست که آنها هستند، بل آن چیزی ست که آنها می شوند. این سوژه باید هر زمان در فرایند مبارزه ای مشخص در زمان و مکان ابداع شود. این سوژه «در موقعیت» ساخته می شود و شناخت موقعیت همان کار متفکران مارکسیست است.

اما دام دیگری هم پیش روی تفکر چپ وجود دارد، و آن فروکاستن سوژه ی استعلایی به امر داده شده است. در اینجا خواست فراروی از امر داده شده وجود دارد، اما بدون سوژه ی فرارونده. فراموش می شود که سوژه «از میان امر داده شده» برساخته می شود، و امور داده شده همان هویت ها هستند که ساز و برگهای ایدئولوژیک سرمایه داری دست اندرکار ساخت آنهایند. بدین معنی در این تلقی هویت های داده شده به جای اثبات، نفی می شوند، نتیجه آن می شود که ما به ورطه ی امر داده شده فرومی غلتیم و تلقی ما از سوژه به همان چیزی فروکاسته می شود که موجود و مسلط است: سوژه در امور داده شده مدفون می شود. سوژه همان چیزی ست که هست. در اینجا توان درگیرشدن با مسائل امر داده شده و با هویت های مستقر وجود ندارد، و درست به همین دلیل عمل و نظر از مضمون تهی می گردد و فرم اهمیت می یابد. نظیر این اتفاق را ما در وقایع پس از انتخابات ۸۸ تجربه کردیم و چه خوب که با این تجربه به آینده بنگریم.

۷

اجتناب از دو خطری که در بالا عنوان شد و به نظر ما اندیشه را به ورطه ی «انتزاع» می کشاند کار ساده ای نیست. چاره ای نداریم جز آنکه علم مبارزه را بی وقفه بیاموزیم و برای همیشه استراتژیست باقی بمانیم. باید به قلب امور داده شده و تحلیل وضعیتهای متکثر آن راه برد، نقشه ی میدان جنگ و توازن قوای حاکم بر آن را طراحی کرد و به نقاط التهاب هر موقعیت اندیشید که آبستن تولید سوژکتیویته است. توجه دوباره ای به این گزاره ی «کلاسیک» در اینجا سودمند به نظر می رسد که

این آگاهی نیست که سوژه‌ها را قادر به فراروی از دولت-وضعیتها می‌کند، بلکه این وضعیتها و جنگ هژمونیک درون آنهاست که این آگاهی را تولید می‌کند.

۸

نقد مارکسیسم انتزاعی که سوژه را از پیش در کارخانه‌ها آنچنانکه هست فرض می‌گیرد، از طرف ما به معنای انکار اهمیت «نقد اقتصاد سیاسی» نیست. مارکسیستهایی که فرایند تفکر مارکس را به مجموعه‌ای از احکام جزمی در مورد زیر بنا و رو بنا تبدیل کرده اند نمی‌توانند در این مورد به ما خرده بگیرند. پرونده‌ی «تولید ثروت در ایران» در حد توان خود از لزوم طرح مسئله‌ی اقتصاد سیاسی در زمانه‌ی حاضر خواهد گفت و از آن دفاع خواهد کرد.

از دیگر سو، ارادت سوفیستهای پست مدرن به مارکس جوان، مارکس بدون اقتصاد سیاسی، یا همان قهوه‌ی بدون کافئین، به همین عدم درک دیالکتیک فرد و جامعه و ساخت هویت‌ها از طریق استخراج ارزش اضافی از بدن‌ها برمی‌گردد. آن کافئینی که در اینجا حذف شده همان عنصر مضرّی است که در نبود آن، نظریه به امری سالم و پالوده برای همگان تبدیل می‌شود. این مارکسیسم نیست که سیاست را به اقتصاد تقلیل می‌دهد، این سرمایه‌داری است که در جریان حاکمیت آن، اقتصاد و سیاست در هم تنیده می‌شوند. گریز از نقد اقتصاد سیاسی، که نیروی واقعی تجزیه‌ی سوژه است، امروز فقط به گریز بیپرده از جاذبه‌ی زمین قابل تشبیه است و سرنوشتی جز سرنوشت «استاد معمار» ایسن ندارد که می‌خواست از برج امید و آرزوهای خویش بالا رود اما در نهایت ناگزیر از سرگیجه بود و به زمین سفت سقوط کرد.

II. تولید دانش، ثروت، و جنسیت

۹

امیدوارم توانسته باشم این نکته را نشان دهم که اگر انقلاب سوژه های خود را می سازد، این سوژه همچون آتنا که از سر زئوس بیرون پرید از میان مه و ابر زاده نمی شود، بلکه محصول وضعیتی است که هویت ها در آن مستقر می شوند و اراده ها در دل جامعه ی مدنی یکدیگر را خنثی می کنند. هدف عمده ی این پرونده ها تحلیل همین وضعیتهای سلطه و مساحی پهنه هایی است که در آن طبقات بر یکدیگر نیرو وارد می کنند.

در این بخش سعی می کنم این فرضیه را توضیح دهم که سرمایه داری به طور کل، و سرمایه داری ایران به طور خاص خود را بر پایه ی تحکیم روابط طبقاتی و استخراج حداکثر ارزش افزوده در سه پهنه ی تولیدی دانش، ثروت و جنسیت استوار کرده است. برآستی چرا ما بدون رهایی از هنجارهای جنسیتی موجود نمی توانیم از روابط حاکم بر تولید دانش فراروی کنیم؟ چرا نمی توانیم روابط حاکم بر تولید دانش را تغییر دهیم، بی آنکه انقلابی در روابط تولید ثروت صورت گیرد؟ اگر «دانش باید تولید ثروت کند» پس کارگرانی در عرصه ی تولید دانش وجود دارند که با استخراج حداکثر نیرو و کار از آنها رابطه ای الزام آور میان قابلیت رشدیافته و استیلائی افزایش یافته برقرار می شود. بی آنکه این نیروهای فکری بر شرایط تولید فکر قدرت و اختیاری داشته باشند. به همین دلیل است که دانشگاه بیشتر به یک اردوگاه شبیه می شود.

چگونه است که «پیشرفت دانش» در گرو سرکوب جنسی است؟ چرا آنها که دانش را می آموزند تا «ثروت تولید کنند» باید به لحاظ جنسی سرکوب شوند و به لحاظ سیاسی ساکت بمانند؟ دو جنسی که در دانشگاه از یکدیگر تفکیک می شوند، خود محصول عمل تفکیک اند. فرقی نمی کند تفکیک خوابگاه دختران و پسران باشد (آنطور که در جنبش دانشجویی ۶۸ فرانسه مورد اعتراض دانشجویان قرار گرفت) و یا تفکیک کلاس دختران و پسران (آنطور که در تعرض جدید نظام آموزشی به آزادی دانشجویان ایران شاهد آن هستیم). نظام آموزشی پاسدار نظم دگرجنسگرایی است. از نگاه چپ،

تفکیک جنسیتی در دانشگاه، همان توزیع جنس هاست که در سرتاسر جامعه به انجام وظایف جنسی، خانوادگی، و اجتماعی خود مشغول اند. این تعرض آشکار، صرفاً از جانب حاکمیت صورت نمی گیرد. در تاریخ خوانده ایم که چطور وقتی دولت فرانسه در مورد منع عبور و مرور دختران و پسران به خوابگاه یکدیگر در برابر دانشجویان تا حدی کوتاه آمد، اینبار از طرف خانواده ها، این هسته های پوسیده و ارتجاعی جامعه طبقاتی، مورد بازخواست و مواخذه قرار گرفت.

۱۰

تحلیل مناسبات تولیدی این سه عرصه از آن رو اهمیت دارد که در آنها روابط طبقاتی میان نیروهای جدا از هم برقرار می شود و موازنه ی میان آنها به صورت بندی های اجتماعی سر و شکل می دهد. صورت بندی ای که حاصل تطابقی میان نظام تصورات در شناخت با نظام وضعیت های بدن است. طبقات را نمی توان همچنانکه معمول است با مراجعه به آمار و ارقام و تشخیص دهک ها شناسایی کرد. این گرایش فقط برای کسانی مفید است که می خواهند این دهک ها را مدیریت کنند. صحبت از سوژه ی انقلاب بدون در نظر گرفتن روابط طبقاتی درون موقعیتها که اراده ها را به کنش متقابل با یکدیگر سوق می دهد و امیال را جهت دهی می کند، لاجرم مفهوم سوژه را به ورطه ی انتزاع می کشاند.

از دیگر سو، این روابط طبقات به طرز پیچیده در موقعیت ها تکثیر شده است. ما در برخی موقعیت ها حاکم و در برخی موقعیت ها محکومیم؛ و همین امر ضامن تداوم انقیاد اجتماعی است. کارگری که در کارخانه استثمار می شود، مردی است که در خانه به زنش فرمان می دهد. زنی که در خانه تحقیر می شود، ممکن است ناظمی باشد که در نظام آموزشی کلمه-دستورها را بر کودکان هموار می کند. در زمانه ی حاضر، فقط نمی توانیم روابط سلطه را در سطحی عمودی از بالا به پایین فرض بگیریم. انقیاد زنان در نظام مردسالار صرفاً از سوی دولت دیکته نمی شود. هموفوبیا صرفاً امری هدایت شده از بالا به پایین نیست؛ تکنیک ها و روندهای قدرت در سطح افقی و در پائین ترین لایه ها همجنسگرایان را به طور روزمره و مداوم هدف قرار می دهد. بعلاوه اینکه، این روابط طبقاتی توسط قدرت های کلی تر تسخیر می شوند و به قوام منافع اقتصادی که ضامن بازتولید تکنولوژی های قدرت اند کمک می کنند.

برای پاسخگویی به چنین روابط پیچیده ای، ما به درکی از «سوژه-موقعیت» نیازمندیم که قادر به اتخاذ فرمی نامتعیین در نبرد هژمونیک طبقات باشد.

۱۱

در این گفته حقیقتی نهفته است که انقلاب آینده ی ایران «زنانه» خواهد بود. این حکم تنها در صورتی می تواند چیزی بیش از اظهار نظری توخالی باشد که زنان را در تضاد با نظم مردانه ی مستقر در نظر بگیریم. زنان خود به طبقه ای تبدیل شده اند که به لحاظ اقتصادی، جنسی، آموزشی، و سیاسی فرودست اند، در اثر مبارزاتشان خود را شناخته اند و به نظرشان می رسد که نه تنها زنان در جایگاه پرولترند، بلکه پرولتاریا زن است. پرولتاریا نمی تواند مردانه باشد نمی تواند چیزی جز فسخ فرم مسلط بر هنجارهای جنسیتی باشد.

یکی از اصول ماتریالیسم دیالکتیک تبدیل آنچه صرفاً یک تفاوت به نظر می رسد به «تضاد»ی بنیادین است (به عنوان مثال، مونیک ویتینگ از همین روش استفاده می کند). تفاوت جنس ها که کانت و هگل در فلسفه حقوق خود آن را طبیعی قلمداد می کردند، در واقع یک تقسیم بندی تاریخاً ساخته شده است. زنان جنس متفاوت نیستند بل جنس متعارض اند. زنان منبع تولید لذت و نیروی تولید مثل محسوب می شوند بی آنکه در شرایط این تولید نقشی داشته باشند. مناسبات تولید و میز قرارداد اجتماعی پیش تر توسط نظم مردانه تدارک دیده شده. این تضاد نه تضادی میان زن و مرد به عنوان دو هویت طبیعی، بل تضاد میان دو موقعیت اجتماعی است که تاریخاً به وجود آمده و جز لحظه ای گذرا در تاریخ بشری نیست که باید سپری شود. معامله ای که در قالب زناشویی میان این دو نیرو برقرار می شود ضامن ثبات قرارداد اجتماعی است. زنان بنابه شیوه ی زیست خود می دانند که دو بار کارگرند، وجود آنها معلول استثمار مضاعف است؛ به همین خاطر است که لوکزامبورگ آنها را فقیر فقرا می نامید.

اشاره به این تبعیض سلسله مراتبی استراتژی اصلی جریان های فمینیستی مدرن بوده است. جنبش زنان ایران در بالاترین سطح خود همواره این تبعیض را نقد کرده و برای رفع آن تلاش نموده است. اما باید این موضوع را بررسی کنیم که آیا تکیه ی بیش از حد بر تبعیض ما را از دستگاه بوجود آورنده ی آن غافل نمی کند؟ تاکید بر تبعیض که خصوصیت یک رابطه اجتماعی میان زن و مرد است، ما را همچنان در حیطه ی نوامیس اجتماعی دگرجنسگرایی اجباری باقی نگاه می دارد. حال آنکه این دگرجنسگرایی است که شرایط تولید زن و مرد و برقراری این رابطه ی اجتماعی را به عنوان رابطه ای طبقاتی تولید و بازتولید می کند. دگرجنسگرایی فقط در تخت خواب اتفاق نمی افتد. بلکه رابطه ای اجتماعی میان انسانهاست که آیین ها و مناسک خود را به اجرا درمی آورد و از طریق تکرار به عنوان امری بدیهی بر بدن ها ثبت می شود، هویت ها را سامان می دهد و تمایلات را جهت دهی می کند. به همین دلیل مبارزه با دگرجنسگرایی مبارزه ای اجتماعی در تمام سطوح است.

طبق آنچه گفته شد، آیا جنبش زنان ایران می تواند استراتژی هایی برای مبارزه با دگرجنسگرایی، که دستگاه اجتماعی سازنده ی تبعیض است، طراحی کند؟ به نظر می رسد این امر نیازمند فراروی فمینیسم از خویشتن است. تلاش مونیک ویتینگ برای تبیین «لزبینیسم» را باید در همین مسیر فهمید. لزبینیسم جنبش زنان را از پیش فرض های دگرجنسگرایی رها می کند و بدین وسیله خود این دستگاه اجتماعی سازنده ی جنس ها و روابط آنها را هدف قرار می دهد.

به همین طریق، در تبیین شرایط حاکم بر «تولید ثروت»، مسئله این است که نیروی تولیدکننده ی ثروت بر شرایط تولید و بازتولیدش مسلط نیست و از آن بیگانه است. آنچه توزیع عادلانه ی ثروت نامیده می شود، فقط می تواند توسط نظامی نوید داده شود که می خواهد شرایط حاکم بر تولید و بازتولید را طبیعی جلوه دهد، و این نظام نامش سرمایه داری است. همان نظامی که از دیگر سو، همواره باید انقیادی بی پایان را به طور مکرر بر اردوی کار اعمال کند چراکه در غیر این صورت قادر نیست

نیروی کار را تابع عقلانیت تولیدی و توزیعی خود نماید. بنابراین زور و استبداد همبسته‌ی جدایی‌ناپذیر استخراج ارزش اضافه است و تقلیل استبداد به مسئله‌ی «فرهنگی» یا روان‌شناسی فرد حاکم نمی‌تواند پاسخگوی شرایط بازتولید آن در جامعه‌ی معاصر باشد.

این نکته در دوران بحران سرمایه‌داری بیش از همیشه و بی‌واسطه و مستقیم خود را نشان می‌دهد. بار دیگر ملاحظه می‌کنیم که سنگ‌گرانی که باید بالای کوه بحران اقتصادی برده شود، دوباره بر دوش همان طبقه‌ی افتاده است که ثروت را تولید می‌کند، و بورس‌بازان و بانکداران و رانت‌خواران و سرمایه‌داران آنها را به هر جا که بخواهند می‌کشانند. مشخص نیست چرا کسانی که ثروت جامعه را تولید می‌کنند و آن را به جلو پیش می‌برند برای بهبود زندگی خود باید چشم به راه چانه‌زنی آقایانی باشند که بدون هیچ نقشی در تولید ارزش‌های مصرفی، از مزایای آن بهره‌مند می‌شوند، و سپس در دوران بحران، ماشین‌هرز خود را بکار می‌اندازند و با بیکارسازی و بستن کارخانه‌ها و تخریب زیرساخت‌ها، تمام تلاش یک ملت در طول چند دهه را بر باد می‌دهند تا در هنگام انتخابات با شعار «اشتغال زایی» و «بهبود اقتصادی» دوباره به صحنه آیند و شرایط بازتولید سرمایه و رونق بازار و استخراج ارزش اضافی مطلق از بدن‌ها از نو فراهم گردد و توده‌ها به قرارداد اجتماعی نابرابر گردن نهند. به خصوص اکنون که اوج بی‌لیاقتی طبقات حاکم در اداره‌ی جامعه نمایان شده، این سوال مطرح است که اصولاً چرا جامعه همیشه باید توسط عقب‌مانده‌ترین بخش‌های خود اداره شود، و چرا و چگونه ضرورت بازتولید سرمایه‌ایجاب می‌کند که با ارتجاعی‌ترین نیروهای تاریخی یک کشور مغالزه کند. اوج کینه و نفرت طبقات حاکم از کمونیسم و توجیهات مختلفی که برای این نفرت می‌آورند، به این خاطر است که کمونیسم عبارت از اداره‌ی جامعه توسط کسانی است که از قضا فاقد هرگونه «صلاحیتی» برای سیاست‌ورزی محسوب می‌شوند.

همانطور که می‌دانیم در جامعه‌ی سرمایه‌داری که اکنون در مرحله‌ی بسط جهانی خود به سر می‌برد، تولید ثروت بر پایه‌ی و به میانجی تضاد کار و سرمایه صورت می‌گیرد. راهکارهای بسیاری برای تخفیف این تضاد بنیادین پیشنهاد شده که از جمله جالب‌ترین آنها، امید بستن به مصلحت‌بازار جهانی و عقلانیتی است که این دست‌پنهان به تولید سراسر ناعقلانی تزریق می‌کند. در دوران بحران همزمان با اعمال فشار بر محکومان، آنها را به گسترش تولید ثروت فرامی‌خوانند. اما از آنجا که در

چارچوب این نظام ثروت نه با تولید ارزش مصرف و از طریق کاربرد خلاق وقت آزاد بلکه با ارزش اضافی یکسان تلقی می شود، بحران بنیادی این شیوه ی تولیدی جز با سرنگونی آن قابل حل نیست. متأسفانه فشارهایی که در سالهای اخیر بر مردم ایران وارد شده (که اتفاقاً محصول اجرای سیاست های اقتصادی بانک جهانی توسط دولتمردان در چند سال گذشته است)، احتمالاً باعث خواهد شد که مردم با آغوش باز پیوستن به بازار جهانی و نظم بین المللی را همچون رهایی خویش از قید انحصار قلمداد کنند و از قضا بالاترین سطح مطالباتشان از حاکمان نیز همین باشد. متأسفانه شرایط عینی و ذهنی سلطه ی دیکتاتوری بانک جهانی و بازار بین المللی بر این کشور مهیاست؛ مگر آنکه سیاست مردمی در این برهه ی حساس بار دیگر محاسبات سرمایه داری منطقه ای و جهانی را بر هم زند و همبستگی نوینی با مردم ستمدیده ی سراسر جهان را اعلام کند. همین که فقط بازار - این ماشین دیوانه - می تواند به ما عقلانیت بخشد و به این آشفتگی پایان دهد، نشان از تضاد بنیادینی است که در قلب این نظام وجود دارد و رویای بازارش نیز همواره سر از کابوس «انحصار» در می آورد.

۱۴

حال بیائید کمی تاریخ اربابانمان را رسد کنیم. با یک سرکشی اجمالی در تراژدی ها و کمدی هایی که رقم زده اند، به نظرم می رسد که حکومت های مدرن ایران خود را در این سه عرصه اثبات کرده اند و ریشه های خود را در بافت اجتماعی عمق بخشیده اند. تولید دانش را در نظر بگیریم. مسلماً هدف آنها از دانستن خواست حقیقت نیست، بلکه خواست قدرت و هرچه قوی تر شدن است. دانش در ایران مدرن معمولاً در پیوند مستقیمی با «ترقی» و «پیشرفت» فهمیده شده است. این میل وافر به «صنعتی شدن» نیازمند سازماندهی جامعه در حوزه ی جنسیت نیز هست. مخالفت متجددانی نظیر کسروی یا تقی زاده با همجنسگرایی صرفاً عقیده ی شخصی آنها محسوب نمی شود. این بنیان نهادن مناسبات جدید و روابط تولیدی دنیای مدرن است که نیاز دارد چندگانگی تمایل جنسی را به یک اصل کارکردی دگرجنسگرایانه معطوف سازد و میل توده ها را جهت دهی نماید و سیاستهای جمعیتی را

اعمال کند. همبسته ی این اصل کارکردی دگرجنسگرایانه، نگاه به دانش به عنوان فن آوری و عقلانیت ابزاری است.

می دانیم که روشنفکران و حکام دوران قاجار برای نخستین بار به پیوند مدرن دانش و قدرت پی بردند. و میل وافرشان به کسب دانش غرب، بیش از آنکه به «عقلانیت تاملی» که در علوم نظری متجلی میشد معطوف باشد، متوجه عقلانیت ابزاری و «فن آوری» بود. از عباس میرزا که خطاب به فرستاده ی ناپلئون فنّ فروانروایی، فنّ پیروزی، و هنر به کار گرفتن همه ی توانایی های انسانی توسط غربی ها را به دیده ی ستایش می نگریست، تا تاسیس مدرسه ی دارالفنون که تاکید عمده اش بر علوم نظامی بود؛ و یا درک ملکم خان از ترقی که پیشرفت تکنیک در غرب را مستقیماً به توان آنها در ایجاد «اصول نظم» و دستگاه دولتی نسبت می دهد، تا رضاخان و تا همین امروز.

ما جامعه سیاسی حاکم بر ایران را نماینده ی «سنت» که در برابر جلوه های مدرنیته قد برافراشته باشد در نظر نمی گیریم. روح حکومت فعلی عبارت از آن آخوندی نیست که در دوران قاجار تولید دانش سنتی را در خطر می دید و علیه دانش های جدید نظیر فیزیک، هندسه، و غیره فتوا میداد یا علیه شکل مدارس تازه (رشدیه) مقاومت میکرد یا از مشاهده ی عکس خویش توسط هنر مکانیکی دلپره ای به جانش می افتاد. آن سنتِ راسخ و دیرپا دود شده است و به هوا رفته است. جمهوری اسلامی ادامه ی پروسه ی تحکیم روابط سرمایه دارانه در ایران است که از قضا نسبت به حکومت های پیشین، صلاحیت بیشتری را در حفظ و تحکیم این روابط از خود نشان داده است. بهتر از حکومت های گذشته می تواند بدن ها را کنترل کند و حداکثر نیرو را از آنها استخراج نماید، «فنّ فروانروایی، فنّ پیروزی، و هنر به کار گرفتن همه ی توانایی های انسانی» که عباس میرزا روزی در آرزوی دستیابی به آن بود را بهتر از هر حکومت ایرانی محقق کرده است، به سهم خود پیشرفت و ترقی تکنیکی که آرمان تمام حکومت های مدرن ایران بوده است را به جلو برده و تا جایی که توان داشته از گسترش عقلانیت تاملی و علوم انسانی جلوگیری کرده است. از بدن ها، از فکرها، و از دانش، ارزش افزوده تولید می کند، و روابط میان کارگر و کارفرما را به نحوی سامان می دهد که ماهیت خود این روابط بدیهی در نظر آید. درد زایمانی چندین ساله که امروز شاهدیم فرزند تازه را متولد کرده است: انسان اقتصادی. همو که بدن اش به سرمایه تبدیل شده است.

بنابراین، پدیده‌ی سرکوب «علوم انسانی» که امروز شاهد آن هستیم نقطه‌ی اوج جریانِ درازدامنه‌ی است که سرمایه‌داری ایران خود را بر بستر آن تکوین داده است. علوم انسانی اینجا دیگر نامی برای مجموعه‌ای از رشته‌ها که علم مدرن و تفکر به انسان را بر بستر خود شکل دادند نیست، علوم انسانی نامی شده است برای تفکر انتقادی به طور کل؛ پدیده‌ی سرکوب علوم انسانی و ایجاد محدودیت برای آن، که در زمانه‌ی ما به چشم می‌خورد، صرفاً خواست و اراده‌ی از سمت حکومت نیست، این خواست در سطحی افقی حرکت می‌کند و در خود پهنه‌ی دانش قابل پیگیری است، و در واقع رابطه‌ی دیالکتیکی با خواست جامعه‌ی سیاسی دارد. از آنجا که پرونده‌ی آینده به «تولید دانش» اختصاص دارد، شاید بیراه نباشد که در این مقدمه نظری اجمالی به پدیده‌ی نوظهور در سطح دانش بیافکنیم.

III. بازگشت به خویشتن

۱۵

تضعیف گفتمان روشنگری در دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی، صرفاً پدیده‌ی اروپایی نیست؛ صرفاً اتفاقی نیست که در «دوردست‌ها» افتاده باشد. با آغاز دوران جهانی شدن و جلوه‌های پست مدرن فرهنگ، شاهد هستیم که در ایران، فراروی از «مذهب» که روشنفکر مدرن دوران قاجار و پهلوی آن را همبسته‌ی استبداد و «فتووالیسم» تلقی میکرد، جای خود را به مذهب فرارونده داد. این اسلام بود که در نظر و عمل، توانست در دوران شکست مدرنیته پرچمدار انقلابی پست مدرن باشد که فیلسوفانی نظیر فوکو آن را فاقد مشخصات انقلابات مدرن (مثل اهمیت یک طبقه‌ی جهانشمول) دانستند. احضار این روح در یک جهان بی روح از بطن شرایطی ممکن شد که در آن سالها بود که خواست اتحاد و «تقلید» از غرب، جای خود را به طرح تفاوت آسیا در برابر غرب داده بود. ایمان از اعماق تاریخ سربرآورد و سلاحی شد در برابر تکنیک غرب که بنا به تفاسیر آن روزها به نهیلیسم انجامیده بود. کتابهای شایگان، داوری، شریعتی، آل احمد و بسیاری دیگر، حاکی از «بازگشت به خویشتنی» است

که بومی گرایی - یعنی شعار عصر پست مدرن - بر تن آن بسیار خوش می نشست. تعدادی از بزرگ ترین ذهن های ایرانی، که هنوز ارواح گذشته را با خود حمل می کردند وقف این گفتمان شدند و «ایمان» خویش را تنها سلاح فراروی از آرمان های شکست خورده ی مدرنیته دانستند. حتی شاعری رادیکال نظیر براهنی در انتهای «تاریخ مذکر» به عنوان قسمی چاره جویی، «ایمان» را تنها سلاح مردم متدین در برابر «فساد غرب» دانست. اینها هیچکدام مرتجعین سنتی نبودند. این تحولی است که از سوی تجددخواهان پیش برده شد. به نظر ما، بر خلاف تصور موجود، انقلاب اسلامی واکنشی از جانب سنت در برابر مدرنیته نبود، بلکه واکنشی به شکست مدرنیته بود.

۱۶

غرض از نقل تاریخ اینکه، به نظر می رسد امروز ما شاهد موج تازه ای از «بازگشت به خویشتن» هستیم. در این بازآرایی ارزش ها، در این تصادم گفتارها که یکدیگر را خنثی می کنند و نظم تازه ای به گردش کلام و معنای آن می دهند، می توان تاثیر این گفتمان تازه را از رهگذر حکم هایی که به چیزی مشروعیت می بخشند و چیزی را فاقد مشروعیت اعلام می کنند مشاهده نمود. در دو سه سالی که بر ما گذشت، از نظریه پردازان تراز اول گرفته، تا ژورنالیستها که معمولاً وظیفه شان نشخوار همان ایده ها در شکم توده ی مردم با فرهنگ است، مشغول اشاره به کاستی های «ترجمه محوری» و محسنات کالای جدید، یعنی «اندیشه ی بومی-انضمامی» هستند. دانشگاه ها، که سهم عمده ای در تولید دانش دارند، عمدتاً به دانشجویان خود همین ایده ی نوپدید را تزریق می کنند، همین ایده که معتقد است باید برای توصیف جامعه ی ایران از دستگاه مفهومی متفاوتی نسبت به فلسفه ی غرب استفاده کرد. از قرار معلوم زئوس مرده است و باید به توصیف ابرها پرداخت (آریستوفان، ابرها). طیف وسیعی از نظریه پردازان و ژورنالیستهای دنباله رو، این حکم را بی گفتگو پذیرفتند، و به تلفیق ماکیاولی و شاه عباس همت گماردند. گویا نویسنده عبارت از بادگیری است که در میان ابرها می ایستد و انفاس مقدس آمده از گذشته را از منواکسید کربن پراکنده بر زمین قرارداد اجتماعی جدا می کند و هوای ایده ها را تصفیه می نماید. آری پس از مرگ زئوس «باد بر آتن حکومت می کند».

اجازه دهید خاطرنشان کنم که من متوجه این موضوع هستم که این بازگشت به خویشتنِ نوپدید، پاسخی به یک مسئله‌ی واقعی در جامعه است: یعنی شکافِ میان نظریه و عمل. از سوی دیگر، فضای زمانه احساسی از تاریخ را در ما بوجود آورده است و ما به تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی حسی درک کرده ایم که تاریخ وجود داشته است و ازین پس وجود خواهد داشت. از این حیث، مسئله‌ی تاریخ، و مسئله‌ی دیالکتیک نظریه و عمل، خود مسائلی هستند که پرونده‌های آینده‌ی مجالی برای اندیشیدن به آنها خواهد بود.

می‌توان چنین تصور کرد که سالهای پس از سرکوب سالهایی است که سیاست و متعاقب آن تفکر در آن به حال تعلیق درآمد و آلترناتیوهای نظیر بازگشت به خویشتن در این فضای تعطیلی سیاست و جاهت نظری پیدا می‌کنند و با درخشش سیاست بر تارک جامعه نیز از وجاهت می‌افتند. در این حرف شاید حقیقتی نهفته باشد؛ اما نباید فراموش کرد که گفتارهای نظری به واقع کنشی را در بستر تاریخ مرتکب می‌شوند همانطور که پس از سرکوبهای دهه سی و چهل و نومیادی جامعه، موج دیگری از بازگشت به خویشتن و بومی‌گرایی را شاهد بودیم که در انقلاب ۵۷ بسیار موثر افتاد. در واقع به جای این پرسش که این بازگشت‌های مداوم که در طول تاریخ تکرار می‌شوند به واقع چه ماهیتی دارند، باید پرسید که این بازگشت‌ها چه می‌کنند؟ اجازه می‌خواهم نکاتی که در این مورد به نظر می‌آید را خلاصه وار در چند بند ارائه دهم:

۱- به لحاظ زمانی: این موج همزمان با طرد «علوم انسانی غربی» از سوی جامعه‌ی سیاسی، هژمونی پیدا کرده است، و به نظرم به نیاز آن پاسخی در خور خواهد داد. از آنجا که محدودیت‌های عینی تولید سرمایه‌داری همواره به محدودیت‌های آگاهی طبقاتی بورژوازی بدل می‌شوند، باید دانشی بومی تدوین شود که از یک سو، طبقه حاکم بر جامعه را قادر به درک حضور خود در تاریخ، سیاست، و دانش موجود کند، به او بفهماند که کیست و این چهره‌ی مضحک‌ش را از کجای سنت درآورده است، و از سوی دیگر، اعتقاد به رسالتِ خود (به هر

شکلی) را در حاکمیت جامعه آگاهانه توجیه و تقویت نماید. دن کیشوت، این قهرمان همیشگی طبقات رو به زوال، در حال آمدن به صحنه است. این را وقتی متوجه می شویم که ایدئولوگ های پنهان دانش یک به یک کلا خود بومی گرایی بر سر می گذارند.

۲- به لحاظ مکانی: این بازگشت به خویشتن، با شعار بومی گرایی اش، یکی از فرضهای بنیادین اندیشه ی مارکسیستی را زیر سوال می برد: یعنی جهانی بودن تولید دانش. حتی در مانیفست حزب کمونیست می خوانیم که گرایش جهانی سرمایه خودش به بسط این ایده کمک می کند که محصولات تفکر هر ملتی متعلق به تمام ملتهاست. جهانی شدن سرمایه مرز تولید و مصرف، و متعاقب آن مرز تولید فکر را از میان کشورها برداشته است. در عصر پست مدرن هر چیز بومی تنها می تواند یک کالای جهانی باشد. تجارت پیشگان پست مدرن شعار می دهند «برای جهانی بودن باید بومی باشیم»، از اعماق تاریخ صدایی به گوش می رسد: «کارگران وطن ندارند»؛ آری برای بومی بودن باید جهانی بود. ما به عینه دیده ایم که هنر بومی که به لحاظ فرم هنری ارتجاعی است، موضوعی شهوت انگیز برای جشنواره های بین المللی است. ما به تجربه دریافته ایم که عکاسی از زنان محجبه که رد قلم خوشنویسی بر صورت خود دارند، صورت ایدئالی است که بازار هنری بین المللی از «فرهنگ ایرانی» دارد و ما نیز همان را به او می دهیم. «اندیشه ی بومی» چه چیزی فراتر از اینهاست؟ خدمتگذار پیرو فرهنگ که تحت حکومت مستدام باد زندگی می کند.

۳- از نظر مفهومی: گفتیم شکافی میان نظریه و عمل پدید آمد، و از پس این خلاء این سوال پدیدار شده است که «پس چگونه به سمت امر انضمامی برویم؟» این موج تازه از طریق یکی گرفتن امر انضمامی با امر «بومی» به این مسئله پاسخ می دهد. اما امر انضمامی همان امر بومی نیست. این دوبینی چاره ناپذیر بر تخته سیاه دانش می نویسد: مشخصات جامعه ی ما و مفهوم پردازی در مورد آن با جامعه ی غرب متفاوت است. ما نیاز به مفهوم پردازی در مورد شرایط بومی و انضمامی خود داریم. شاید باید بنشینیم و به یک «مدرنیته ی بومی» بیاندیشیم. یکی از

آن قسم مدرنیته های بومی در عصر پست مدرن که فردریک جیمسون در موردشان می گوید: «این بدان معناست که هر کس می تواند مدرنیته ای خاص خود داشته باشد که از الگوی استاندارد یا هژمونیک آنگلو ساکسونی متفاوت است. آنچه در این الگو مورد نفرت شماست، از جمله جایگاه فرودستی که شما را بدان مقید می سازد، می تواند توسط این مقوله ی «فرهنگی» و اطمینان بخش، محو و زدوده شود که شما می توانید مدرنیته ی خاص خودتان را به شیوه ای متفاوت شکل دهید بر این اساس می توانیم به مدرنیته ای از نوع آمریکای لاتینی یا هندی یا آفریقایی و از این قبیل دست یابیم... اما این یعنی چشم پوشی از دیگر معنای بنیادین مدرنیته که همان معنای خود سرمایه داری جهانی است.» (رخداد، ص ۳۷۸) ضمن آنکه باید به معنای بنیادین انضمامیت در تفکر مارکسیستی بار دیگر بیاندیشیم تا فریب این قسم «انضمامی بازی» های پوزیتیویستی را نخوریم.

۴- و بالاخره ذکر این نکته ی ضروری که: خطاست اگر فکر کنیم مارکسیسم نسبت به ویژگی های خاص یک ملت و تحول ناموزون سرمایه در هر یک از آنها بی اعتناست و صرفاً با نگاهی کلی نگر تثبیت مکانی سرمایه در جغرافیا را نادیده می گیرد. مقاله دیوید هاروی در مورد «جغرافیای قدرت سرمایه» نمونه ای گویا از تبیین این مسئله در دوران جهانی شدن است. اما این به معنای حضور مفاهیم مجزا بر فراز هستی اجتماعی هر ملت نیست. بی شک تاریخ مارکسیسم بنابه ضرورت زمان نمونه های برجسته ای از بحث در مورد خصلت خاص ملتها در روند تکوین سرمایه داری ارائه داده است. از توضیح مارکس در مورد تفاوت های آلمان و فرانسه یا بحث های درازدامنه در مورد تکوین تولید در روسیه گرفته، تا تفکرات جیمسون در مورد ادبیات و سیاست در جهان سوم در عصر سرمایه داری متاخر که نمونه ای گویا از تبیین این مسئله در دوران جهانی شدن است. از آن میان، من به ذکر این هشدار رهگشای لوکاچ در کتاب «هگل جوان» بسنده می کنم که ضمن بحث از محدودیتهای اندیشه ی اقتصادی هگل می نویسد:

«کوشش برای تعریف خصلت یک ملت در محدوده ی معینی کاری است مشروع. تنها عامیانه کنندگان خام اندیش مارکسیسم نمی توانند این را بفهمند و می کوشند که به یاری آموزه ی

توالی صورت بندی ها، ویژگی های ملی را از میان بردارند. مارکسیسم از آنجا که به بررسی خاستگاه های اجتماعی تحولِ ناموزون در مثلا فرانسه و انگلستان می پردازد، از آنجا که میداند طبقات و پیکارهای طبقاتی در اوضاع مختلف شکل‌های مختلفی به خود می گیرد، می تواند درباره ویژگی‌های ملی دریافت قانع‌کنندتری از متفکران و تاریخ دانان بورژوا (از جمله هگل)، که نیروهای به راستی دست اندرکار را نادیده می گیرند و از همین رو به دیدگاه‌های کم و بیش متافیزیکی درباره وحدت ملی می رسند، داشته باشد. پس در این مورد نیز تبدیل بنیادین یک مسئله ی متافیزیکی به مسئله ای دیالکتیکی به انضمامیت اندیشه می انجامد.» (ص ۴۶۳)

IV. طرح یک پیشنهاد

۱۸

ژان لوک گدار در فیلم تعطیلات، یک شیوه ی بیانی خاص را برای بخشی از گفتار فیلمش در نظر می گیرد. او اجازه می دهد هر کدام از شخصیت هایش افکار شخصیت دیگر را بر زبان آورد. کارگرسفیدپوست رو به دوربین می گوید: «برادر سیاهپوست من افکار مرا به زبان خواهد آورد»، و درحالی که دوربین بر روی چهره ی شخص سفیدپوست باقی می ماند، گزاره هایی در مورد مبارزات مردم آفریقا از زبان شخصیت سیاه پوست شنیده می شود. این ژست بیانی، که محتوا را آنقدر وسعت می بخشد که در شکل بیان نمود می یابد، به آنها اجازه می دهد که هر یک به عنوان دیگری سخن بگویند و خود بیان را به یک کنش اشتراکی تبدیل کند.

در این اجراگری، سفید پوستان از خود به عنوان «ما سیاه پوستان آمریکا» یاد می کنند، و «برادر عرب» شان اعلام می کند: «من» می گویم که آزادی یک سیاهپوست به اندازه یک سفیدپوست

ارزشمند است. در حالی که منظورش از من «دیگری» است. آیا این جابجایی هوشمندانه در سوژه ی بیان می تواند مبنای استراتژی بیانی جنبش های اجتماعی باشد؟

۱۹

بیانید به جای طرح این پرسش کلاسیک که چگونه می توان «از منظر طبقه ی کارگر» به مسئله ی زنان یا دانشجویان نگریست، این پرسش را مطرح کنیم: چگونه می توان «از منظر زنان» به جنبش کارگری نگریست، چگونه می توان «از منظر همجنسگرایان» به جنبش دانشجویی اندیشید. اگر اردوی سرمایه می خواهد «دانش تولید ثروت کند» و به این معنا به تخریب تفکر جمعی دانشجویان می پردازد، اردوی کار در مورد این تعرض چه می گوید و این تعرض چگونه در سرنوشت رابطه ی کار و سرمایه دخیل است؟ رهایی دانشجویان در عرصه تولید دانش، در مورد رهایی زنان از یوغ مردسالاری چه می گوید؟ بخصوص در ایران، که موضوع یک آپارتاید آموزشی، پیوند تنگاتنگی با موضوع یک آپارتاید جنسی دارد. طرح تفکیک جنسیتی در دانشگاه نمونه ی روشن این پیوند تنگاتنگ عرصه ی دانش و عرصه ی جنسیت است. تنظیم شرایطی معین بر عرصه ی دانش حاکمان را قادر به بسط قدرت در سطح اجتماع می کند، بهره کشی در حیطه ی تولید ثروت پیوند تنگاتنگی با پیشبرد عقلانیت ابزاری به میانجی تولید دانش دارد، و این هردو بدون جهت دهی به تمایل جنسی انسانها و کنترل جمعیت به وسیله ی تولید مثل امکان ناپذیر است.

در ایران معاصر، نوشتار زنانه برای نخستین بار به زنان حیثی سوژکتیو بخشید، در چندسال اخیر، شرکت فعال همجنسگرایان در عرصه ی نوشتار، توانست بی واسطه و بی میانجی گفتار حاکم، تمایل جنسی آنها و موقعیت ویژه ی زیستی شان را در جامعه قابل رویت کند. اگر توانسته باشم لزوم تحلیل وضعیتهایی که سوژه های منقاد در آن تولید می شوند را در قالب سه عرصه ی مذکور توضیح دهم و بر پیوند تنگاتنگ این سه عرصه تاکید نمایم، فرضی بیراه به نظر نمی رسد که بگوییم آن خونی که توسط نوشتار تجربه ی زیسته می تواند به رگهای این پژوهش تزریق شود، می تواند در قالب نوشتارهایی رخ بنماید که عرصه ی تجربه ی سوژه های منقاد را در مقیاسی گشوده تر از خود، بل به

عنوان دیگری توضیح می دهند. خلق اینگونه تجربه های نوشتاری از آن جهت می تواند راهگشا باشد که ما را قادر به فهم پیوند این سه عرصه ی تولیدی می کند و بر وجه اشتراکی بنیادین میان جنبش های جدا از هم تاکید می نماید.

نوشتن «به عنوان زن» از سوی یک کارگر، یا نوشتن «به عنوان کارگر» از سوی یک زن، یا «نوشتن به عنوان همجنسگرا» از سوی یک دانشجو، می تواند توازن اراده ها و هویت ها را برهم زند، و این کار توسط اقشاری می تواند انجام گیرد که سرنوشتی مشترک را زیر چکمه های ارتجاع از سر می گذرانند و چاره ای جز دیگری شدن و فراروی از جهانی که در آن هستند ندارند. این «سخن گفتن به عنوان» - و نه سخن گفتن درباره ی - بیش از آنکه چیزی را توضیح دهد، کاری می کند، و آن کار همانا برقراری اتصالی است میان عرصه های منفصل تجربه ی زیسته، که تا آنجا تکین و مستقل اند که توان اجرای اتصال و تبدیل شدن به «سیاست» را داشته باشند. پیشنهاد می شود این بیان های اجرایی در قالب نوشتار یا هر قالب ممکن دیگری به پرونده های آینده ضمیمه گردد و مورد آزمایش قرار گیرد.

بی شک نگارش چنین نوشتاری درکی عمیق از تجربه ی دیگری و دیگری شدن را می طلبد، می توان در مورد خصوصیات این گونه نوشتار در اینجا سخن سرایی کرد، اما کسی که توان اجرای آن را داشته باشد و بدان همچون سیاست بنگرد، حرف نمی زند بلکه عمل می کند.

