

صرفاً فرهنگی

جودیت باتلر

ترجمه: بابک سلیمی زاده

پیشنهاد می‌کنم دو نوع دعوی متفاوت را مورد ملاحظه قرار دهیم که اخیراً در جریان‌اند و بازگوکننده‌ی نقطه‌ی اوج تمایلی‌اند که مدت‌هاست وجود دارد.^۱ یکی اعتراض صریح مارکسیستی به تقلیل دادن پژوهش و اکتیویسم آن به مطالعه‌ی فرهنگ است که گاهی به عنوان تقلیل مارکسیسم به مطالعات فرهنگی از آن یاد می‌شود. و دیگری گرایش‌ست که جنبش‌های اجتماعی جدید را به عرصه‌ی امر فرهنگی محول می‌کند، و ازینرو آنها را به این بهانه رد می‌کند که پیشاپیش توسط آنچه «صرفاً» فرهنگی نامیده می‌شود اشغال شده‌اند، و بعد این سیاست فرهنگی را به عنوان سیاستی فرقه‌گرایانه، هویت‌محور، و جزئی‌نگر تعبیر می‌کند. اگر از کسانی که به نظرم چنین دیدگاهی دارند

^۱ - این متن در اصل در دسامبر ۱۹۹۷ به عنوان سخنرانی در میزگرد "مکان‌های قدرت" در کنفرانس Rethinking Marxism در Amherst, Massachusetts ارائه شده و برای انتشار در اینجا مورد بازنگری قرار گرفته است. از انتشارات دانشگاه Duke به خاطر اجازه‌ی انتشار این مقاله نهایت سپاس را داریم. این مقاله پیش‌تر در *Social Text*, nos. 52-3, Fall/Winter 1997 منتشر شده است؛ به همراه پاسخ نانس فریزر با عنوان «هتروسکسیسم، عدم‌بازشناسی، و سرمایه‌داری: پاسخی به جودیت باتلر».

نامی نمی‌برم، امیدوارم بخشیده شوم. پیش‌فرض فرهنگیِ فعالِ این مقاله این است که ما شاهد چنین دیدگاه‌هایی هستیم و آنها بخشی از مباحثاتی را تشکیل می‌دهند که چشم‌انداز تفکر را درون حلقه‌هایی از روشنفکریِ پیشرو سامان‌دهی می‌کند. همچنین به گمان من پیوند دادنِ افراد به چنین دیدگاه‌هایی این خطر را در پی دارد که توجه را از معنا و تاثیر این دیدگاه‌ها به سمت سیاستِ فرعی‌تر چه کسی چه گفت و چه کسی چه پاسخ داد منحرف کند - شکلی از سیاست فرهنگی که، در این لحظه، می‌خواهم در برابرش مقاومت کنم.

برخی شکل‌هایی که این بحث طی سال گذشته به خود گرفت ازین قرار هستند: اینکه تمرکز سیاستِ چپ بر مسئله‌ی فرهنگ پروژه‌ی ماتریالیستیِ مارکسیسم را به کناری نهاده، از طرح پرسش از تساوی اقتصادی و توزیع دوباره بازمی‌ماند. اینکه قادر نیست فرهنگ را به درستی و برحسب یک فهم نظام‌مند از شیوه‌های تولید اجتماعی و اقتصادی بشناسد؛ اینکه تمرکز سیاستِ چپ بر فرهنگ آن را به فرقه‌های هویتی فروپاشیده، اینکه ما مجموعه‌ای از آرمان‌ها و اهداف مشترک را از دست داده‌ایم، حسی از یک تاریخ مشترک را، مجموعه‌ای مشترک از ارزش‌ها را، یک زبان مشترک و حتی یک شیوه‌ی عقلانیتِ عینی و کلی را. اینکه تمرکز سیاستِ چپ بر فرهنگ شکلی خودمركز و جزئی از سیاست را جایگزین کرده است که بر رویدادها، کردارها و موضوعات زودگذر تمرکز میکند به جای آنکه دیدگاهی فراگیر، جدی و جامع‌تر در مورد مناسبات سیستماتیکِ وضعیتهای اجتماعی و اقتصادی داشته باشد.

به بیان روشن استنباطِ ضمنیِ برخی از این مباحث این انگاره است که پسا‌ساختارگراییِ مارکسیسم را به بن‌بست کشانده و هرگونه قابلیتِ برای ارائه‌ی یک بررسی نظام‌مند از حیات اجتماعی یا دفاع از هنجارهای عقلانیت - چه عینی باشند چه کلی و یا هر دو - امروزه توسط پسا‌ساختارگرایی‌ای که به امری شالوده‌شکن، نسبی‌گرا و فلج‌کننده تعبیر می‌شود مختل گشته است.

پارودی به عنوان شکلی از اینهمان شدن

شاید مایل باشید بدانید چگونه است که من از این مباحث اینگونه یاد می‌کنم و بدانها می‌پردازم و شاید بخواهید این را هم بدانید که آیا من در سخنانم این مواضع را به پارودی گرفته‌ام؟ آیا به گمان من آنها بی‌ارزش‌اند یا حائز اهمیت‌اند و شایان پاسخ؟ اگر این مواضع را به پارودی می‌گرفتم معنایش این می‌بود که در نظر من مضحک، میان‌تهی و فرمول‌محورند، و حائز تعمیم‌پذیری و گردش هستند که آنها را قادر می‌سازد همچون گفتمان توسط تقریباً هر کسی پذیرفته شوند و قابل قبول بنمایند، حتی اگر توسط غیرمحتمل‌ترین افراد عنوان شوند.

اما اگر این یادکرد من متضمن یک اینهمان‌شدن موقتی با آنها باشد چه؟ حتی اگر من خودم در سیاست فرهنگی‌ای که مورد حمله قرار گرفته مشارکت کرده باشم؟ آیا این اینهمان‌شدن موقتی که به اجرا می‌گذارم و موجب طرح این سوال میشود که آیا آنها را به پارودی گرفته‌ام، مشخصاً همان لحظه‌ای نیست که آنها، خوب یا بد، موضع من هم می‌شوند؟

می‌خواهم بگویم این ناممکن است که یک پارودی متقاعدکننده از یک موضع فکری را به اجرا گذاشت بدون آنکه یک پیوستگی پیشینی با آنچه مورد پارودی قرار می‌گیرد را داشت و بدون آنکه خواهان رابطه با موضعی بود که در آن مداخله می‌شود یا مورد پارودی قرار می‌گیرد. پارودی مستلزم قابلیت معینی از یکی‌شدن، تقرّب، و نزدیک‌شدن است؛ یک صمیمیت را با موضعی که اتخاذ می‌کند به کار می‌گمارد که صدا، رفتار، و اجراییت سوژه را مخدوش می‌کند به طوری که مخاطب یا خواننده درست نمی‌داند کجا تو ایستاده‌ای، به سمت دیگر رفته‌ای یا در سمت خودت باقی مانده‌ای، و اینکه آیا می‌توانی آن موضع دیگر را آزمایش کنی بدون آنکه در میانه‌ی اجرا به دام آن بیافتی یا خیر. ممکن است به این نتیجه برسی که او اصلاً جدی نیست، یا نتیجه بگیرد که این یک بازی

شالوده‌شکنانه است، و تصمیم بگیرید جای دیگری دنبال یک بحث جدی بگردید. اما من مایلم شما را به این تزلزل آشکارم، اگر بخواهید، دعوت کنم، چون فکر می‌کنم این به هدف غلبه بر جدایی‌های غیرضروری درون چپ، که در اینجا بخشی از هدف من است، کمک می‌کند.

مایلم پیشنهاد کنم که تلاش‌های اخیر در به پارودی گرفتن چپ فرهنگی نمی‌توانست اتفاق بیافتند اگر چنین پیوستگی و نزدیکی پیشینی‌ای وجود نداشت. و اینکه ورود به پارودی در واقع به معنای ورود به یک رابطه از هم میل و هم دوسویه‌گی است. در شوخی سال گذشته، شاهد شکل غریبی از اینهمان‌شدن بودیم، که در آن، کسی که پارودی را اجرا می‌کند میل دارد به طور تحت‌اللفظی، جایگاه آن که مورد پارودی قرار گرفته را اشغال کند، نه فقط برای باز کردن شمایل‌های فرهنگی چپ فرهنگی، بلکه برای بدست آوردن و مال خودکردن آن شمایل‌مندی، یعنی گشودن خود به شادمانی رو به انکشاف عمومی به عنوان کسی که این انکشاف را اجرا میکند، و به این ترتیب هر دو موضع را در پارودی اشغال می‌نماید، موضع آن دیگری را قلمرودهی می‌کند، و شهرت موقت فرهنگی را بدست می‌آورد.^۲ بنابراین نمی‌شود گفت که مقصود این پارودی متهم کردن شیوه‌ای که سیاست چپ رسانه‌بنیان و رسانه‌محور شده است نیست، اینکه با امر پاپیولار و فرهنگی به ابتدال کشیده شده، بلکه در عوض، اینکه وارد شود و عنان رسانه را در دست بگیرد، پاپیولار شود، و در مناسبات فرهنگی‌ای موفقیت کسب کند که توسط آنها حاصل شده که به پست کردن آن می‌پردازند و به این ترتیب آن را بازسازی می‌کنند و بر مبنای ارزش‌های پاپیولاریته و موفقیت رسانه‌ای جسمیت می‌بخشند و نقد را تحریک می‌کنند تا از آنها آغاز شود. سادیسم مهیج این لحظه را در نظر بگیرید، آشکارشدن کین‌توزی محصور در لحظه‌ی اشغال عرصه‌ی پاپیولاری که آشکارا به عنوان اثره‌ی تحلیل بدان نگریسته

^۲ - منظور از شوخی (hoax) در اینجا اشاره‌ای است به

Alan D. Sokal, 'Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity', *Social Text*, nos. 46-7, Spring/Summer 1996, pp. 217-52.

می‌شود، در عین حال که به قدرتِ متخاصم خود باج می‌دهد و به این ترتیب به تجدید نیروی همین ایدئال‌سازی می‌پردازد که می‌خواست از کارش بیاندازد.

آیا این تلاش برای تفکیک مارکسیسم از مطالعه‌ی فرهنگ و رهایی‌دانش انتقادی از تنگنای خاص‌بودگی فرهنگی صرفاً یک جنگِ ریشه‌دار میان مطالعات فرهنگی چپ و سایر اشکال ارتدوکس مارکسیسم است؟ این تفکیک ایجادشده چه نسبتی دارد با این ادعا که جنبش‌های اجتماعی جدید چپ را دچار شکاف کرده‌اند، ما را از آرمانهای مشترک محروم نموده‌اند، حیطة دانش و اکتیویسم سیاسی را گروه‌بندی کرده‌اند و فعالیت سیاسی را به اعلان و تأیید هویت فرهنگی تقلیل داده‌اند؟ این اتهام که جنبش‌های اجتماعی جدید «صرفاً فرهنگی» هستند، اینکه یک مارکسیسم متحد و پیشرو باید به ماتریالیسمی بازگردد که بر پایه‌ی تحلیل عینی طبقات استوار باشد، تحلیلی که تفکیک میان حیات مادی و فرهنگی را تفکیکی ثابت فرض بگیرد. و این مراجعه به تفکیکی آشکارا ثابت میان حیات مادی و فرهنگی در واقع تجدید حیاتِ یک آنارونیسم نظری است که مداخلات در نظریه‌ی مارکسیستی از زمان دگرگونی آلتوسری در الگوی زیربنا و روبنا و همچنین اشکال مختلف ماتریالیسم فرهنگی (برای نمونه ریموند ویلیامز، استوارت هال و گایاتری چاکرورتی اسپیواک) را در نظر نمی‌گیرد. فی‌الواقع تجدید حیات نابهنگام این تفکیک در خدمت تاکتیکی است که تمایل دارد جنبش‌های اجتماعی جدید را با امور صرفاً فرهنگی یکی بگیرد، و با تلقی‌کردن فرهنگ به عنوان امری فرعی و ثانویه، ماتریالیسمی آنارونیستی را به عنوان درفش ارتدوکسی جدید در آغوش کشد.

اتحاد ارتدوکسی

این تجدید حیات ارتدوکسی چپ به «اتحادی» فرامی‌خواند که به طور پاراداکسیکال چپ را دوباره منشعب می‌کند به شیوه‌ای که مشخصاً ارتدوکسی در آن به سوگ می‌نشیند. فی‌الواقع یک راه ایجاد

این دسته‌بندی وقتی روشن می‌شود که می‌پرسیم کدام جنبش، و به چه دلایلی، به عرصه‌ی امور صرفاً فرهنگی منتسب می‌شود، و چگونه همین تفکیک میان امر مادی و فرهنگی بطرزی تاکتیکی برای منزوی کردن اشکال خاصی از فعالیت سیاسی به کار گرفته می‌شود؟ و چگونه ارتدوکسی جدید در چپ در پیوند با یک محافظه‌کاری اجتماعی و جنسی عمل می‌کند و تمایل دارد که مسائل مربوط به نژاد و سکسوالیته را به عنوان اموری فرع بر کار «واقعی» سیاست معرفی کند و صورت‌بندی تازه و ترسناکی از مارکسیسم‌های نئومحافظه‌کار را شکل دهد.

بر اساس چه اصولی از دفع یا تابع‌سازی این وحدت‌ظاهری باید بنا شود؟ چقدر زود فراموش کردیم که جنبش‌های اجتماعی جدید که برپایه‌ی اصول دموکراتیک شکل گرفتند در مخالفت با یک چپ هژمونیک که با مرکزیت لیبرال همدست بود شکل گرفتند و علیه جناح راست بودند. آیا دلایل تاریخی رشد جنبش‌های نیمه‌خودمختار توسط آن کسانی که امروزه بر پیدایش این جنبشها تاسف می‌خورند و امروز آنها را جنبش‌های صرفاً هویتی می‌دانند در نظر گرفته می‌شود؟ آیا این وضعیت به سادگی در تلاش‌های تازه‌ای بازتولید نمی‌شود که با چنین احکامی در پی بازسازی امر کلی اند، چه به وسیله‌ی دقت خیالین عقلانیت هابرماسی و چه با مفهوم خیر مشترک که به تصویری خالص‌سازی شده از طبقه ارجحیت می‌دهد؟ آیا نکته‌ی رتوریک تازه‌ی «اتحاد» صرفاً این نیست که از طریق اهلی‌سازی و تابع‌سازی جنبش‌های جدیدی را «دربر بگیرند» که بر علیه چنین اهلی‌سازی و تابع‌سازی‌ای شکل گرفتند و آیا این نشان نمی‌دهد که طرفداران «خیر مشترک» از خواندن تاریخی که این جدال را ممکن ساخته بود غفلت کرده‌اند؟

آنچه ارتدوکسی معترض می‌تواند در مورد جنبش‌های اجتماعی جدید از آن منزجر باشد مشخصاً سرزندگی این جنبش‌هاست. به طور پارادوکسیکالی، همان جنبش‌هایی که چپ را زنده نگه داشتند به عنوان دلیلی بر رخوت آن در نظر گرفته می‌شوند. اگرچه من موافقم که بخش‌های هویت‌طلبی از این

جنبش‌ها به محدود کردن فضای سیاسی منجر شده‌اند، اما دلیلی ندارد تصور کنیم چنین جنبش‌های اجتماعی‌ای به صورت‌بندی‌های هویتی خود قابل تقلیل‌اند. مسئله‌ی اتحاد، یا با آزم بیشتر، مسئله‌ی همبستگی نمی‌تواند با تعالی یا امحای این عرصه حل شود، یا با وعده‌ای بیهوده در مورد بازیابی وحدتی که به میانجی‌پرد و محروم‌سازی شکل یافته باشد، امری که انقیاد را به عنوان شرط امکان‌پذیری‌اش دوباره تاسیس می‌کند. تنها اتحاد ممکن نه در قالب سنتزی از مجموعه کشاکش‌ها، بلکه شیوه‌ای از حفظ و تقویت کشاکش خواهد بود که از نظر سیاسی مؤلّد است، نوعی عمل اعتراض [منازعه] که می‌خواهد این جنبش‌ها اهداف خود را تحت فشار یکدیگر مفصل‌بندی کنند بی آنکه یکسر به یکدیگر تبدیل شوند.

این تماماً معادل زنجیره‌ی هم‌ارزی نیست که لاکلائو و موفه مطرح کرده‌اند اگرچه پیوندهایی مهم با آن دارد.^۳ صورت‌بندی‌های سیاسی جدید به نسبتی قیاسی با یکدیگر محدود نمی‌شوند، چنانکه گویی واحدهایی مجزا و متمایز از یکدیگر باشند. آنها همپوشانی پیدا میکنند، متقابلاً تعیین می‌پذیرند، و عرصه‌های هم‌گرایی سیاسی‌شدن‌اند. در واقع امیدبخش‌ترین لحظات آن لحظاتی‌اند که یک جنبش اجتماعی شرط امکان‌پذیری‌اش را در دیگری می‌یابد. اینجا تفاوت صرفاً تفاوت بیرونی جنبش‌ها نسبت به یکدیگر نیست که همچون تفاوت‌گذاری آنها نسبت به دیگری فهمیده شود، بلکه در عوض خودتفاوت‌گذاری خود جنبش است، شکافی برسازنده که جنبش‌ها را برپایه‌هایی غیرهویت‌ی شکل می‌دهد و یک کشاکش متحرک را به عنوان اساس سیاسی‌شدن دایر می‌کند. فرقه‌ای شدن، که به عنوان روندی فهمیده می‌شود که طی آن یک هویت به منظور حفظ اتحاد و یکپارچگی‌اش دیگری را دفع می‌کند، اشتباهش این است که مسئله‌ی تفاوت را در مقام آنچه میان یک هویت و دیگری قرار دارد طرح میکند، حال آنکه تفاوت شرط امکان‌پذیری هویت است، یا میتوان گفت حدّ برسازنده‌اش است؛

^۳ - نگاه کنید به گفتگوی من با ارنستو لاکلائو در مورد برابری در *Diacritics*, no. 27, Spring 1997, pp. 3-12.

آنچه مفصل‌بندی‌اش را امکان‌پذیر میکند و درعین حال هرگونه مفصل‌بندی نهایی و بسته‌ای را ممکن می‌سازد.

درون آکادمی، تلاش برای تفکیک مطالعات نژادی و مطالعات سکسوالیته و مطالعات جنسیت نشان دهنده‌ی نیازهای گوناگونی است که برای مفصل‌بندی خودآئین وجود دارد؛ اما درعین حال همواره مواجهاتی حائز اهمیت، دردآور، و امیدبخش را به وجود می‌آورد که حدود نهایی چنین خودآئینی‌ای را نمایان میکند؛ سیاست سکسوالیته درون مطالعات آفریقایی-آمریکایی، سیاست نژادی درون مطالعات کوئیر، درون مطالعات طبقه، درون فمینیسم، مسئله‌ی زن‌ستیزی در هرکدام از اینها، مسئله‌ی هموفوبیا درون فمینیسم، برخی از این موارد اند. شاید از یکنواختی مبارزات هویتی باشد که یک چپ نو و فراگیرتر می‌خواهد سربرآورد. که البته برای یک سیاست «دربرگیرنده» این چیزی غیر از اهلی‌سازی دوباره و بازمنقاسازی چنین تفاوت‌هایی است، احساسی از همبستگی را باید طی فرم تازه‌ای از مواجهه‌ی تعارضی گسترش دهد. وقتی جنبش‌های اجتماعی جدید همچون مخلوطی از «جزئی‌گرایی‌ها» در جستجویی کل‌ای دربرگیرنده انگاشته میشوند، لازم است پرسیم چگونه خود سرفصل یک امر کلی تنها به میانجی تراشه‌ی کردارهای پیشین قدرت اجتماعی ممکن میشود. منظور این نیست که امور کلی ناممکن‌اند، بلکه ممکن می‌شوند تنها بواسطه‌ی یک انتزاع از موقعیتشان در قدرت که همواره تحریف و قلمرودهی میشود و می‌خواهد در هر سطحی مقاومت کند. امر کلی هر طوری که ممکن شود - که شاید فقط برای یک زمان، یا بقول بنیامین یک «جرقه»، ممکن شود - نتیجه‌ی یک کار دشوار ترجمه خواهد بود که در آن جنبش‌های اجتماعی نقاط همگرایی‌شان را علیه یک پیشینه‌ی منازعه‌ی اجتماعی مداوم به هم میرسانند.

مقصدانستن جنبش‌های اجتماعی جدید به خاطر سرزندگی‌شان، چنانکه برخی مطرح کرده‌اند، مشخصاً به معنای اجتناب از درک این نکته است که هرگونه آینده‌ای برای چپ می‌بایست برپایه

جنبش‌هایی بنا گردد که ناگزیر از مشارکت دموکراتیک‌اند، و اینکه هرگونه کوشش برای تحمیل یک وحدت از بیرون به این جنبش‌ها در نهایت بار دیگر در قالب شکلی از پیشاهنگی که مختص تولید سلسله‌مراتب و اختلاف سطح است پس زده می‌شود، در قالب همان فرقه‌گرایی‌ای که اثبات میکند از خارج بدان وارد شده است.

سیاست کویبر و خوارشماری امر فرهنگی

نوستالژی برای یک وحدت کاذب و مبتنی بر طرد، در پیوند است با خوارشماری امر فرهنگی و با یک محافظه‌کاری جنسی و اجتماعی احیاشده در چپ. این امر گاه در قالب تلاشی برای بازتایع‌سازی نژاد به طبقه رخ می‌نماید که از درک آنچه پل گیلروی و استوارت هال مطرح کرده‌اند عاجز است؛ اینکه نژاد میتواند یکی از وهله‌هایی باشد که طبقه در آن زیسته میشود. به این شیوه، نژاد و طبقه به نحوی تحلیلی از یکدیگر متمایز میشوند صرفاً به منظور درک این موضوع که تحلیل یکی بدون تحلیل دیگری پیش نمی‌رود. در مورد سکسوالیته پویش متفاوتی وجود دارد، و من پیشنهاد میکنم باقی مقاله را حول این موضوع متمرکز کنیم. جدای از این بحث که چه چیز در حیات مادی عاجل و ضروری است، سیاست کویبر همواره از جانب ارتدوکسی به عنوان غایت فرهنگی سیاسی شدن در نظر گرفته می‌شود.

درحالی‌که مبارزه حول طبقه و نژاد عموماً مبارزه‌ای اقتصادی تلقی می‌شود، و مبارزات فمینیستی به عنوان اموری توأمان اقتصادی و فرهنگی، مبارزات کویبر نه تنها به عنوان مبارزاتی فرهنگی لحاظ میشوند بلکه به عنوان نمونه‌ای در نظر گرفته میشوند برای نشان دادن شکل «صرفاً فرهنگی»‌ای که جنبش‌های اجتماعی معاصر به خود گرفته‌اند. اثر تازه‌ی یکی از همکارانم، نانسی فریزر، را در نظر بگیرید که اتفاقاً دیدگاه‌هایش به هیچ وجه ارتدوکس نیست، بلکه برعکس، همواره به دنبال ارائه‌ی

چارچوبی جامع برای درک درهم‌تافتگی گونه‌های مختلف مبارزه‌ی رهایی‌بخش بوده. به اثر او اشاره می‌کنم چون مفروضاتی که نسبت به آنها نگرانم بعضاً در کار او یافت می‌شود، و به این خاطر که من و او تاریخی از مباحثات دوستانه با هم داشته‌ایم و اطمینان دارم مانند تبادلی مؤلّد در اینجا هم ادامه خواهد یافت - که این خود دلیلی‌ست بر آنکه چرا او تنها کسی است که مایل بودم در این مقاله از او نام ببرم.^۴

فریزر در کتاب اخیرش *Justice Interruptus* به درستی می‌نویسد «در امریکای امروز، عنوان "سیاست هویتی" به طرز فزاینده‌ای به عنوان یک برچسب ننگ‌آور در مورد فمینیسم، ضدتّرادپرستی، و ضدّهتروسکسیسم به کار می‌رود.»^۵ او تأکید می‌کند که چنین جنبشهایی بسیار هم به عدالت اجتماعی مرتبط اند و هر جنبش چپی باید به چالش‌های آنها پاسخ گوید. با اینهمه، او دست به بازتولید تمایزی می‌زند که پاره‌ای سرکوبها را به عنوان بخشی از اقتصاد سیاسی در نظرمی‌گیرد، و پاره‌ای دیگر را به عرصه‌ای منحصراً فرهنگی نسبت می‌دهد. او با طرح گستره‌ای که از اقتصاد سیاسی تا فرهنگ را دربرمی‌گیرد، مبارزات لژیون و گی را در غایت فرهنگی این گستره‌ی سیاسی قرار می‌دهد. او می‌گوید هموفوبیا ریشه‌ای در اقتصاد سیاسی ندارد چون همجنسگرایان موضع متمایز و مشخصی در تقسیم کار اشغال نمی‌کنند و در سراسر ساختار طبقات توزیع شده‌اند و یک طبقه‌ی استثمارشده را تشکیل نمی‌دهند. «بی‌عدالتی‌ای که آنها از آن رنج می‌برند در اصل مربوط به حوزه‌ی بازشناسی (recognition) است.» و این مبارزه‌ی آنها را به مبارزه برای بازشناسی فرهنگی معطوف می‌کند و نه سرکوب مادّی.^۶

⁴ - See Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell and Nancy Fraser, eds, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York 1994.

⁵ - Nancy Fraser, *Justice Interrupts*, London 1997.

⁶ - Ibid., pp. 17-18; for another statement of these views, see Fraser, 'From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age', *NLR* 212, July-August 1995, pp. 68-93.

چرا جنبشی که به نقد و دگرگون‌ساختن شیوه‌های تنظیم اجتماعی سکسوالیته می‌پردازد نباید به منزله امری مرکزی در عملکرد اقتصاد سیاسی فهمیده شود؟ در واقع باید در نظر داشت که این نقد و دگرگون‌سازی به عنوان اساس پروژه‌ی ماتریالیسم نقطه‌ی حساسی بود که توسط فمینیست‌های سوسیالیست و آنها که به همگرایی مارکسیسم و روانکاوی در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ می‌پرداختند بر آن تاکید شده، و نیز به روشنی توسط انگلس و مارکس در تاکیدشان بر اینکه شیوه‌ی تولید باید تمام اشکال مشارکت اجتماعی را دربرگیرد تصریح شده است. مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* (۱۸۴۶) عبارت مشهوری دارد که می‌گوید «انسانها که به طور روزانه زندگی خود را بازسازی می‌کنند، به بازسازی انسانهایی دیگر و گسترش نوع خود دست می‌زنند: رابطه میان مرد و زن، والدین و فرزند، خانواده.»^۷ اگرچه مارکس مردد بود در اینکه تولید مثل را امری طبیعی قلمداد کند یا رابطه‌ای اجتماعی، با اینحال او نشان داد که نه تنها یک شیوه‌ی تولید با یک شیوه‌ی همکاری و تعاون آمیخته است، بلکه به طور قابل توجهی نشان داد یک شیوه‌ی تولید «خود یک نیروی مولد است.»^۸ انگلس در *منشاء خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت* (۱۸۸۴) به وضوح این بحث را گسترش داد و صورت‌بندی‌ای را عنوان کرد که تا مدتی شاید پررجوع‌ترین نقل‌قول در تحقیقات فمینیست‌های سوسیالیست بود:

بر طبق مفهوم‌پردازی ماتریالیستی، عامل تعیین‌کننده در تاریخ، در وهله‌ی نهایی، تولید و بازتولید زندگی بی‌واسطه است. این نیز دارای یک ویژگی دوگانه است: از یکسو، تولید وسایل وجود، خوراک، پوشاک، سرپناه و ابزارهای لازم برای تولید، و از دیگر سو تولید خود انسانها و گسترش نوع.^۹

7 - Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, New York 1978, p. 157.

8 - Ibid.

9 - Frederick Engels, 'Preface to the First Edition', *The Origin of the Family, Private Property and the State*, New York 1981, pp. 71-2.

انگلس در ادامه‌ی این پاراگراف اشاره می‌کند که چطور جوامع از یک مرحله که در آن تحت سلطه‌ی خویشاوندی‌اند عبور می‌کنند به مرحله‌ی ای که در آن تحت انقیاد دولت‌اند، و در این تحول اخیر، خویشاوندی توسط دولت رده‌بندی می‌شود. جالب است که به همگرایی این بحث با تفکرات فوکو در تاریخ سکسوالیته، *جلد اول* اشاره کنیم آنجا که عنوان می‌کند «بخصوص از سده هجدهم به بعد، جوامع غربی یک سازوبرگ جدید را ابداع کردند و به کار بستند که

بنابراین بسیاری از بحث‌های فمینیستی در آن دوران نه تنها خانواده را به عنوان بخشی از شیوه تولید می‌شناختند، بلکه می‌خواستند نشان دهند که چگونه تولید جنسیت باید به عنوان بخشی از «تولید خود انسانها» فهمیده شود، طبق هنجارهایی که خانواده‌ی بهنجارِ دگرجنسگرا را بازتولید می‌کنند. بدین ترتیب، روانکاوی به عنوان شیوه‌ای به کار آمد برای نشان دادن این‌که چگونه خویشاوندی در جهت بازتولید اشخاص در شکل‌های اجتماعی‌ای عمل کرده است که به منافع سرمایه خدمت می‌کنند. اگرچه بسیاری از مشارکت‌کنندگان در این بحث قلمرو خویشاوندی را به لوی استروس و پیروان لکانی آن منتقل کرده‌اند، با اینحال هستند کسانی که هنوز معتقدند برای توضیح تقسیم جنسی کار و بازتولید جنسیتی کارگر، نیاز به بررسی اجتماعی خانواده به طور خاص وجود دارد. وجه عمده موضع فمینیست‌های سوسیالیست آن دوران این دیدگاه بود که خانواده یک داده‌ی طبیعی نیست، و به عنوان آرایش اجتماعی خاصی از عملکردهای خویشاوندی، به لحاظ تاریخی مشروط یا موکول و اصولاً تغییرپذیر باقی می‌ماند. این تحقیقات در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تمایل داشتند عرصه‌ی بازتولید جنسی را به عنوان بخشی از شرایط مادی زندگی در نظر بگیرند، بخشی مقتضی و برسازنده از اقتصاد سیاسی. همچنین می‌خواستند نشان دهند چگونه بازتولید اشخاص جنسیتی، «مردها» و «زن‌ها»، به تنظیم اجتماعی خانواده وابسته است یعنی در واقع به بازتولید خانواده‌ی دگرجنسگرا به عنوان بستر بازتولید اشخاص دگرجنسگرا آماده برای ورود به خانواده به عنوان فرمی اجتماعی. فی الواقع این فرض در کارهای گیلی رابین و دیگران اینطور شد که بازتولید هنجارین جنسیت امری ضروری است برای بازتولید دگرجنسگرایی و خانواده. بنابراین تقسیم جنسی کار را نمی‌شود از

بر قبلی حمل شده بود.» (ص ۱۰۶) خویشاوندی سکسوالیته را در شکل ظاهراً ساده‌ترش تبیین می‌کند، که فوکو آن را به عنوان «یک نظام وصلت» می‌شناسد. (ص ۱۰۷) و در ادامه از یک سازمان جدیدتر «سکسوالیته» حمایت می‌کند حتی اگر این دومی گونه‌ای از خودآئینی نسبت به دومی را حفظ کند.

برای مطالعه‌ی بسط بیشتری از این مبحث نگاه کنید به مصاحبه‌ای که با گیلی رابین انجام داده‌ام:

'Sexual Traffic', in *differences*, vol. 6, nos. 2-3, Summer-Fall 1994, pp. 62-97.

بازتولید اشخاص جنسیتی‌شده (gendered) جدا تلقی کرد، و روانکاوی همواره برای نشان دادن اثر روانی این سازمان‌دهی اجتماعی و به عنوان شیوه‌ای که آن تنظیمات در تمایلات جنسی رخ می‌نمایند به کار می‌آمد. بدین ترتیب تنظیم سکسوالیته به طور سیستماتیک به شیوه‌ی تولید مناسب برای عملکرد اقتصاد سیاسی گره خورده است.

محروم‌سازی مادّی

لازم به ذکر است که «جنسیت» (gender) و «سکسوالیته» هر دو به بخشی از «زندگی مادّی» تبدیل شده‌اند نه فقط به این خاطر که به تقسیم جنسی کار خدمت می‌کنند، بلکه همچنین به این خاطر که جنسیتِ هنجاری به بازتولید خانواده‌ی بهنجار خدمت می‌کند. نکته اینجاست که برخلاف نظر فریزر مبارزه برای دگرگونی عرصه‌ی اجتماعی سکسوالیته به مسئله‌ای مرکزی در اقتصاد سیاسی تبدیل نمیشود مگر تا جایی که مستقیماً به مسئله کار بی‌مزد و استثمار گره بخورد، و همچنین به این خاطر که [این مبارزه‌ها] نمیتوانستند فهمیده شوند بدون بسط حیطه‌ی «اقتصاد» تا هم بازتولید کالاها را دربرگیرد و هم بازتولید اجتماعی اشخاص را.

با توجه به تلاش فمینیست‌های سوسیالیست برای فهم اینکه چگونه بازتولید اشخاص و تنظیم اجتماعی سکسوالیته بخشی از همین فرایند تولید بوده‌اند و ازینرو بخشی از «مفهوم‌پردازی ماتریالیستی» از اقتصاد سیاسی‌اند، چگونه است که دقیقاً وقتی که تمرکز تحلیل انتقادی از این پرسش که چطور سکسوالیته‌ی هنجاری بازتولید میشود به این پرسش کویبر گذر میکند که چگونه همین هنجارمندی دچار معضل میشود توسط سکسوالیته‌های غیرهنجاری‌ای که در روابط و شرایط خود جای داده است - همچنین سکسوالیته‌هایی که به وجود آمده‌اند و در بیرون آن شرایط در رنج‌اند - و رابطه میان چنین تحلیلی و شیوه‌ی تولید به ناگهان از قلم می‌افتد؟ و آیا ممکن است که، حتی به طور تحلیلی، تفکیک

قائل شد میان فقدان بازشناسی فرهنگی و یک سرکوب مادی، وقتی که همین تعریف شخصیت حقوقی با دقت توسط هنجارهای فرهنگی ای مشخص شده که از اثرات مادی خود غیرقابل تفکیک اند؟ برای مثال، در آن نمونه‌هایی که گی‌ها و لزیب‌ها از محرومیت‌های دولتی مربوط به نهاد خانواده (که طبق قانون مالیات و مالکیت یک واحد اقتصادی محسوب میشود) معاف شده‌اند؛ در حاشیه نگاه داشته میشوند، برای شهروندی غیرجایز شمرده میشوند، به طور گزینشی حق آزادی بیان و آزادی تجمع‌شان انکار می‌شود؛ به عنوان عضوی از ارتش حق سخن گفتن از میل‌شان نقض میشود؛ یا از طرف قانون از اتخاذ تصمیم‌های پزشکی فوری در مورد معشوق‌شان محروم می‌شوند، دریافت دارایی معشوق متوفی‌شان، یا گرفتن بدن مرده‌ی معشوق‌شان از بیمارستان - آیا این نمونه‌ها نشان‌دهنده‌ی «خانواده‌ی مقدس» نیست که بار دیگر مسیرهای منافع مالکیت که تنظیم و توزیع شده‌اند را هموار میکند؟ آیا این صرفاً گردش رویکرد بدنام فرهنگی است یا چنین حق‌کشی‌هایی نشانگر عملکرد خاصی است که توزیع جنسی و جنسیتی اعتبارات حقوقی و اقتصادی دارد؟

اگر بخواهیم این ایده را دنبال کنیم که شیوه‌ی تولید ساختار تعیین‌کننده‌ی اقتصاد سیاسی ست، پس بنابراین برای فمینیست‌ها بی‌معنی خواهد بود که این دیدگاه هدفمند را اشاعه دهند که سکسوالیته را باید به عنوان بخشی از شیوه‌ی تولید فهمید. اما حتی اگر «بازتوزیع» حق‌ها و خیرها را به عنوان لحظه‌ی تعیین‌کننده‌ی اقتصاد سیاسی در نظر بگیریم، چنانکه فریزر می‌گیرد، چگونه است که نمیتوانیم کارکرد هموفوبیا را به عنوان بخش مرکزی عملکرد اقتصاد سیاسی تشخیص دهیم؟ با نظر به توزیع خدمات پزشکی در این کشور آیا واقعاً میشود گفت که افراد گی یک «طبقه» مجزا را تشکیل نمی‌دهند، با توجه به اینکه چگونه سازمان‌های سودجوی سلامتی و دارویی هزینه‌های مجزایی تحمیل میکنند بر کسانی که با اچ آی وی یا ایدز دست و پنجه نرم میکنند؟ چگونه میشود تولید جمعیت ایدز به عنوان طبقه‌ای از بدهکاران همیشگی را فهمید؟ آیا لازم نیست میزان خط فقر در میان لزیب‌ها را در رابطه با دگرجنسگرایی هنجارین اقتصاد فهمید؟

شیوه‌ی تولید جنسی

در *Justice Interruptus*، اگرچه فریزر نشان می‌دهد که «جنسیت اصل بنیادین و ساختاری اقتصاد سیاسی است» اما دلیلی که ارائه می‌دهد این است که کارِ بازتولیدی بدون مزد را شکل می‌دهد.¹⁰ اگرچه او آشکارا از مبارزات رهایی‌بخش لژیون و گی حمایت میکند و مخالفت خود با هموفوبیا را نشان می‌دهد با اینحال دلالت‌های این حمایت را در مفهوم‌پردازی‌ای که ارائه می‌دهد به نحو مقتضی دنبال نمی‌کند. او نمی‌پرسد که چگونه عرصه‌ی بازتولید که جایگاه «جنسیت» در اقتصاد سیاسی را تضمین میکند توسط تنظیمات جنسی محدود و مشخص شده است، و اینکه توسط چه محروم‌سازی‌های الزام‌آوری عرصه‌ی بازتولید ترسیم و خنثی‌سازی شده است. آیا راهی وجود دارد که تحلیل کنیم چگونه دگرجنسگراییِ هنجارین و «جنسیت‌ها»یش در عرصه بازتولید تولید میشوند بدون آنکه اشاره کنیم به شیوه‌های اجباری‌ای که در آن هموسکسوالیته و بایسکسوالیته و نیز ترنس‌جندر به عنوان اموری به لحاظ جنسی فرومایه و کوچک تولید میشوند؛ و شیوه‌ی تولید را مشخصاً به توضیح این مکانیسم اجتماعی تنظیم بسط دهیم؟ اشتباه است که چنین تولیدهایی را «صرفاً فرهنگی» قلمداد کنیم اگرچه برای عملکردِ نظم جنسی اقتصاد سیاسی حیاتی‌اند و یک تهدید بنیادی برای کارایی‌اش را تشکیل می‌دهند. امر اقتصادی که به امر بازتولید گره خورده است ضرورتاً با بازتولید دگرجنسگرایی پیوند دارد. مقصود این نیست که شکل‌های غیردگرجنس‌گرایانه‌ی سکسوالیته به سادگی بیرون انداخته میشوند، بلکه تابع‌سازی آنها امری حیاتی برای آن نرم‌تئویته‌ی پیشینی است. مسئله صرفاً این نیست که افرادی از عدم بازشناسی فرهنگی توسط دیگران در رنج‌اند، بلکه مسئله

¹⁰ - Fraser, *Justice Interruptus*, p. 19.

بر سر شیوهی خاصی از تولید و مبادله‌ی جنسی است که در جهت پایداری و دوام جنسیت، دگرجنسگرایی میل، و طبیعی‌سازی خانواده کار میکند.^{۱۱}

حال با در نظر گرفتن این جایگاه بنیادین سکسوالیته در اندیشیدن به تولید و توزیع، چرا سکسوالیته در مباحثات مارکسیستی و نئومارکسیستی اخیر به عنوان نمونه‌ای از امر «فرهنگی» نمودار میشود؟^{۱۲} چه زود - و گاه سهواً - تمایز میان امر مادی و امر فرهنگی بازسازی میشود وقتی که همراه میشود با ترسیم خطوطی که سکسوالیته را از عرصه‌ی ساختار بنیادین سیاسی بیرون میگذارد! این نشان میدهد که این تمایز شالوده‌ای مفهومی نیست، چون خودش برپایه‌ی نسیانی‌گزینی از تاریخ مارکسیسم استوار است. سرانجام طبق ضمیمه‌ی ساختارگرایانه از مارکس، درمی‌یابیم که تمایز میان فرهنگ و حیات مادی از هر حیث دچار بحران است. مارکس خودش بحث میکند که صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری را کاملاً نمیتوان از جهان‌های فرهنگی و نمادینی که در آن جای گرفته‌اند خلاص کرد، و این برنهاد سرمنشاء آثار حائز اهمیت در انسان‌شناسی اقتصادی بوده است - Marshall Sahlins, Karl Polanyi, Henry Pearson. آثار آنها این برنهادی مارکس در صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری را بسط میدهد و تصحیح می‌کند که چگونه امر فرهنگی و اقتصادی خود به عنوان عرصه‌هایی مجزا استقرار یافته‌اند - یعنی چگونه نهاد اقتصاد به عنوان عرصه‌ای مجزا نتیجه‌ی عملکرد انتزاع است که توسط سرمایه به جریان انداخته میشود. مارکس خود واقف بود که چنین تمایزی معلول و حد‌اعلای تقسیم کار است، و ازینرو نمیتوان آن را از ساختارش جدا کرد: برای مثال او در *ایدئولوژی آلمانی* می‌نویسد «تقسیم کار تنها هنگامی به واقع شکل می‌گیرد

^{۱۱} - به علاوه، اگرچه فریزر میان عوامل بازشناسی فرهنگی و اقتصاد سیاسی تمایز قائل می‌شود، با اینحال باید به یاد داشته باشیم که تنها با ورود به مبادله است ه شخص قادر است «قابل شناسایی» شود، و بازشناسی خودش یک فرم و پیش شرط مبادله است.

^{۱۲} - جایگاه سکسوالیته در «مبادله» مورد توجه بسیاری از آثاری بود که می‌خواستند مفهوم خویشاوندی نزد لوی استروس، که بر پایه‌ی برداشتی نرماتیو و هنجاری از مبادله‌ی دگرجنسگرایی درون ساختار اجتماعی برون‌همسری استوار است، را با مفاهیم مارکسیستی مبادله وفق بدهند.

که یک تقسیم میان کار مادی و ذهنی رخ می‌نماید.^{۱۳} این تا اندازه‌ای برانگیزنده‌ی تلاش آلتوسر بود تا در «ایدئولوژی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت» تقسیم کار را بر حسب بازتولید نیروی کار، و به بهترین نحو، «فرمهای انقیاد ایدئولوژیکی که بازتولید بارآوری نیروی کار را فراهم می‌کنند» را مورد بازاندیشی قرار دهد.^{۱۴} اهمیت امر ایدئولوژیک در بازتولید افراد در این بحث راهگشای آلتوسر به اوج خود میرسد که «یک ایدئولوژی همواره در سازوبرگ وجود دارد، و در کردار آن، یا کردارهایش. این وجود امری مادی است.»^{۱۵} بدین ترتیب، اگر هموفویا یک رفتار فرهنگی است، این رفتار همچنان باید در یک سازوبرگ و در کردار نهادینه‌سازی‌اش جای گیرد.

هدیه‌های فرهنگی و مادی

گردش به سمت لوی استروس در نظریه‌ی فمینیستی تحلیل مبادله‌ی زنان را به نقد مارکسیستی خانواده وارد کرد و تا مدتی جایگاهی نمونه‌وار را در اندیشیدن به جنسیت و سکسوالیته، هر دو، به خود اختصاص داد. بعلاوه، این حرکت حائز اهمیت و مسئله‌ساز بود که پایداری تمایز میان حیات فرهنگی و مادی را خدشه‌دار کرد. اگر زنان طبق نظر لوی استروس یک «هدیه» بودند، پس به فرایندی از مبادله وارد می‌شدند که راه و روش‌اش را نه میتوان به امری فرهنگی تقلیل داد و نه مادی. طبق نظر مارسل موس که نظریه‌ی هدیه‌اش توسط لوس استروس به کار گرفته شد، هدیه محدودیت‌های ماتریالیسم را مشخص میکند. امر اقتصادی نزد موس صرفاً بخشی از مبادله‌ای است که اشکال فرهنگی مختلفی به خود می‌گیرد، و نسبت میان عرصه‌های اقتصاد و فرهنگ آنطور که به نظر میرسد از هم متمایز نیستند. اگرچه موس سرمایه‌داری را برحسب تمایز میان حیات فرهنگی و

1- Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, p. 51.

14 - Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, trans. Ben Brewster, New York 1971, p. 133.

15 - *Ibid.*, p. 166.

مادّی نمی‌سند، فرمهای اخیر مبادله را تحت نام ماتریالیسم سبانه دچار کاستی میداند: «*res* (شیء) در اصل نباید خام باشد یا صرفاً یک چیز قابل لمس، ابژه‌ی ساده‌ی منفعل تبادلی که امروزه شده است.»^{۱۶} برعکس، او *res* را به عنوان محل تقارب مجموعه‌ای از روابط میفهمد. به همین نحو، «شخص» اصولاً قابل تفکیک نیست از «ابژه‌ها»یش: یکی شدن‌های مبادله‌ای یا قیود اجتماعی تهدیدآمیز.

لوی استروس نشان داده که این رابطه‌ی مبادله فقط فرهنگی یا فقط اقتصادی نیست، بلکه تمایز میان آنها را بی‌مورد و بی‌ثبات می‌کند: مبادله مجموعه‌ای از روابط اجتماعی را بوجود می‌آورد، یک ارزش فرهنگی یا نمادین - که پیوند آنها با انحرافی که لکان در لوی استروس به وجود می‌آورد برجسته میشود - را با مسیرهای محفوظ توزیع و مصرف مرتبط می‌کند. اگر تنظیم مبادله‌ی جنسی ترسیم تمایز میان امر فرهنگی و امر اقتصادی را دشوار (اگر نه ناممکن) می‌گرداند، آنگاه نتایج یک دگرگونی رادیکال در خطوط آن مبادله چیستند که از ساختارهای ظاهراً ابتدایی خویشاوندی تخطی می‌کنند و آشفته می‌سازند؟ آیا تمایز میان امر فرهنگی و اقتصادی راحت‌تر ساخته میشود اگر مبادله‌ی جنسی ناهنجار و ضدّه‌نجان یک مدار مفراط از هدیه را در رابطه با خویشاوندی تشکیل دهد؟ مسئله این نیست که آیا سیاست جنسی به امر فرهنگی متعلق است یا به امر اقتصادی، بلکه این است که چگونه همین کردارهای مبادله‌ی جنسی تمایز میان این دو عرصه را مخدوش میکند.

فی‌الواقع مطالعات کویبر و مطالعات لزبین و گی در تلاشهای همپوشاننده‌شان خواسته‌اند پیوندی فرض‌شده میان خویشاوندی و بازتولید جنسی را به چالش بکشند، همچنین پیوند میان بازتولید جنسی و سکسوالیته را. در مطالعات کویبر میتوان بازگشت مهمی را یافت به نقد مارکسیستی خانواده، برپایه‌ی بینشی متحرک در برداشت اجتماعاً مشروط و اجتماعاً دگرگونی‌پذیر از خویشاوندی، که

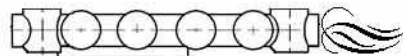
¹⁶ - Marcel Mauss, *An Essay on the Gift*, trans. W.D. Halls, New York 1990, p. 50.

فاصله‌اش را از اشتیاق کلیت‌سازِ طرح‌های لوی استروسی و لکانی که در برخی اشکال نظریه فمینیستی نقشی محوری دارد حفظ میکند. اگرچه نظریه لوی استروس کمک زیادی کرده است به نشان‌دادن اینکه چگونه نرماتیویته‌ی دگرجنسگرا جنسیت را در خدمت تقویت خودش تولید میکند، با اینحال نمی‌تواند راهی به بیرون از تنگناهای خودش ارائه دهد. الگوی اجباری مبادله‌ی جنسی نه تنها سکسوالیته‌ای را بازسازی میکند که توسط بازتولید تحمیل شده است، بلکه تصویری اهلی و خنثی شده از «سکس» ارائه می‌دهد که نزد آن نقشی که در بازتولید ایفا میشود جایگاهی مرکزی دارد. تا جاییکه عملکرد خنثی‌سازی‌شده‌ی سکس‌ها برای حفظ جفتِ دگرجنسگرا به عنوان ساختار مقدس سکسوالیته، به بازنویسی خویشاوندی، اعتبار حقوقی و اقتصادی، و آن دسته از کردارهایی که تعیین میکنند چه چیز یک شخص اجتماعاً قابل بازشناسی محسوب میشود ادامه می‌دهند. تکیه بر این که اشکال اجتماعی سکسوالیته میتوانند مقتضیات خویشاوندیِ دگرجنسگرا و نیز بازتولید را نه تنها تخطی بلکه مخدوش کنند ضمناً به این معنی هم هست که آنچه به عنوان یک شخص یا یک سکس توصیف میشود نیز بنیاداً دگرگون میشود - بحثی که صرفاً فرهنگی نیست بلکه نشان‌دهنده‌ی جایگاه تنظیماتِ سکسوالیته به عنوان شیوه‌ای از تولید سوژه است.

آیا ما شاهد یک تلاش پژوهشی برای بهبود نیروی سیاسی مبارزه‌های کویر هستیم با چشم‌پوشی از دیدن تغییرجهت بنیادی در مفهوم‌پردازی و نهادینه‌شدن روابط اجتماعی‌ای که این مبارزه‌ها خواهان آن‌اند؟ آیا مرتبط دانستن امر جنسی با امر فرهنگی، و تلاش موازی آن برای خودآیین‌کردن و تنزل‌دادن عرصه‌ی فرهنگ، پاسخی فاقد دقت است به تحقیر جنسی که تصور میشود در عرصه‌ی فرهنگ رخ می‌دهد، تلاشی برای مستقرکردن و قراردادن همجنسگرایی در و به عنوان امر فرهنگی؟

نومحافظه‌کاری درون چپ که سعی دارد امر فرهنگی را تنزل دهد، هر چه باشد خود تنها میتواند مداخله‌ی فرهنگی دیگری باشد. با اینحال برپایی تاکتیکی تمایز میان امر فرهنگی و اقتصادی برای

بازسازی مفهوم بی‌اعتبارِ سرکوبِ ثانویه صرفاً مقاومت در برابر تحمیلِ اتحاد را برمی‌انگیزد، و این بدگمانی را برمی‌انگیزد که این اتحاد صرفاً از طریق شکافی خشونت‌بار حاصل میشود. فی‌الواقع مایلم اضافه کنم که فهم این خشونت، چپ را وارد پیوندی با پسا‌ساختارگرایی میکند. یعنی خوانشی که ما را قادر به درک این موضوع میکند که چه چیز باید از مفهوم اتحاد کنار گذاشته شود تا ضامن نمود ضرورت و پیوستگی در آن باشد، و تاکید بر این نکته که تفاوت برساننده‌ی هر مبارزه‌ای است. این سر باز زدن از تبعیتِ دوباره از وحدتی که تفاوت را مبتذل و اهلی می‌کند و از آن یک کاریکاتور می‌سازد به اساسِ این انگیزشِ سیاسیِ روبه‌گسترش و پویا تبدیل می‌شود. این مقاومت در برابر «وحدت» راز وعده‌ی دموکراتیک در چپ را با خود دارد.



www.mindmotor.biz