

پاسخی به انتقادات فدریچی و بازخوانی آرای مارکس

نویسنده: طلّیعه حسینی

از چه رنج‌هایی رهایمان کرد
این تکیه‌گاه و کرسی هرکول‌وار
و چه اندرزهایی برایمان به جا گذاشت
چه عاری از اوهام
فقدان همه‌شمول ارزش‌هایی که می‌شد بر آنها تکیه زد، امتناع همه‌گستر از انقیاد خودمان
و میان تو و من، چه ناممکن است که همه‌ی آن را یکباره به پرسش نکشیم
از آن‌پس
تمامی موفقیت‌هایمان فقط پیش‌قسط‌هایی بوده است
برای تاریخ.
زمان عقب‌ماندن گذشته است
چه نشدنی است ن‌جنگیدن تا به آخر
و ندیدنش چون آغازگاهی.

فولکر براون^۱، «کارل مارکس»

متن پیش‌رو تلاشی‌ست برای یافتن پاسخ به برخی از مهم‌ترین انتقاداتی که فدریچی به پروژه‌ی مارکس وارد می‌کند و همچنین برجسته‌کردن نکاتی کلیدی از آرای مارکس که می‌تواند برای بسط فهم فمینیستی راهگشا باشد. پیش از شروع لازم است بر اهمیت فدریچی در احیای دوباره‌ی تفکر چپ تأکید کنیم. متون متنوعی که از او در زبان فارسی منتشر شده و اقبال گسترده‌ی مخاطبان گواه جذابیت، اهمیت و نفوذ بحث‌های اوست. تأکید او بر رادیکال‌کردن زندگی روزمره و پرورش روحیه‌ی انتقادی-انقلابی هرگز قابل کتمان نیست. هدف این متن گفت‌وگویی از درون سنت چپ با پروژه‌ی فکری فدریچی است. پس با در نظر داشتن این موضوع اجازه دهید در هر یک از مفاهیم مورد نظر اندکی دقیق‌تر شویم.

این مقاله ذیل چندین مفهوم مارکس به تشریح برخی آرای مارکس در کنار بررسی انتقادات وارده می‌پردازد و سعی در یافتن پاسخی از لابلای آثار خود مارکس دارد. عمده‌ی مطالب مورد استفاده در این متن برگرفته از

¹ Volker Braun: نویسنده و شاعر سوسیالیست آلمانی. ترجمه‌ی این شعر از شروین طاهری است. م

مقالات «روابط جنسیتی» و «مارکس در فمینیسم» نوشته‌ی فریگا هاوگ^۱، «ایدئولوژی و پی‌ریزی بنایی بر اساس نظریه‌ی مارکس: تأملاتی در باب «نژاد»، جنسیت و طبقه» نوشته‌ی هیمانی بنرجی^۲، «انقلاب» نوشته‌ی مریم جزایری و «بازتولید» نوشته‌ی میشل مورفی^۳ در کتاب *مارکسیسم و فمینیسم* شهرزاد مجاب، که به زودی در انتشارات اسطوره‌ی پرومته منتشر خواهد شد، و هم‌چنین کتاب *راه‌های انقلابی مارکس متأخر*^۴ نوشته‌ی کوین اندرسون^۵ است.

برای شروع به مقوله‌ی بازتولید اجتماعی و تعریف آن نزد مارکس و سپس برخی جنبه‌های گسترش‌یافته‌ی آن می‌پردازیم.

بازتولید اجتماعی چیست؟

میشله مورفی در مقاله‌ای به نام «بازتولید» نکات قابل تأملی را درباره‌ی مسئله‌ی بازتولید پیش می‌کشد. او از این پرسش‌های ساده شروع می‌کند: بازتولید چیست؟ و چرا فکر می‌کنیم که می‌دانیم بازتولید چیست؟ او ادامه می‌دهد که مارکس در قرن نوزدهم و در دل یک امپراطوری بازتولید را در دو بعد تئوریزه کرد. در کتاب *سرمایه* بازتولید به سرمایه‌گذاری مجدد^۶ برخی از محصولات انباشت برای نگهداری ابزارها و نیروهای تولیدی اشاره داشت. بازتولید هم درون فعالیت تجاری یک کارخانه رخ می‌دهد، آنجا که دستگاه‌های فرسوده جایگزین می‌شوند، و هم در زندگی کارگرانی که ناچارند دستمزدهایشان را برای امرار معاش خرج و حیات خود را حفظ کنند. در واقع بدون بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری نمی‌توانست به حیات خود ادامه دهد. خلاصه «اگر شکل تولید سرمایه‌دارانه باشد، بازتولید هم همین‌گونه خواهد بود»^۷. به‌زعم مارکس اصطلاح بازتولید بخش جدایی‌ناپذیری از فرآیندهای اقتصاد سیاسی است و افزون بر این شامل حفظ مناسبات اجتماعی موردنیاز سرمایه‌داری نیز می‌شود. «فرآیند بازتولیدی نه‌تنها کالاها و ارزش اضافی را تولید می‌کند بلکه خود رابطه‌ی سرمایه‌دارانه را نیز تولید و بازتولید می‌کند، یعنی از یک سو سرمایه‌دار و از سوی دیگر کارگر مزدی»^۸. مارکس حتی به این موضوع هم اشاره می‌کند که فعالیت‌های زنان و کودکان برای کمک به امرار معاش خانواده شکلی از

¹ Frigga Haug

² Himani Bannerji

³ Michelle Murphy

⁴ *The Late Marx's Revolutionary Roads: Colonialism, Gender, Indigenous Communism*

⁵ Kevin B. Anderson

⁶ ploughing back: سرمایه‌گذاری مجدد قراردادِ مجدد سود حاصل از کسب و کار در همان کار است. این عمل را «خودتأمینی مالی» یا «شخم‌زدن سود» نیز می‌نامند. م

⁷ Marx 1977:711

⁸ ibid.: 724

«کار مکمل»^۱ است که برای سرمایه‌داری «نیروی کار» کارگر را تولید می‌کند.^۲ پس در همین ابتدا برخی از انتقادات فدریچی مبنی بر بی‌توجهی مارکس به مقوله‌ی بازتولید یا کار تولیدمثل زنان بلاموضوع می‌شود. اما خود مفهوم بازتولید هم‌چنان نیازمند بحث گسترده‌تری است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

سرمایه‌داری در قرن بیستم توسعه پیدا کرد و ابعاد تازه‌ای از زیست را دربرگرفت. مورفی معتقد است از میانه‌ی قرن بیستم و در پی معرفی مدلی از اقتصاد تام در دل دولت-ملت‌ها، یعنی «اقتصاد کلان»^۳، از سوی اقتصاددان‌هایی مانند جان مینارد کینز^۴، نهادهای دولتی با سنجه‌هایی مثل تولید ناخالص ملی (GNP) شروع به جمع‌آوری داده‌های کمی درباره‌ی اقتصاد کلان کردند. این مباحث تا آن‌جا اهمیت پیدا کرد که دولت‌ها به شیوه‌ای جدید موظف به خلق، دست‌کاری و اداره‌ی محیطی شدند که سرمایه‌داری بتواند در آن به اثرگذارترین شکل رونق یابد (به‌رغم این‌که در عمل کنترل بر اقتصاد ملی توهم بود و [اقتصاد ملی] تنها در خدمت چرخه‌های فراملی استخراج ارزش و انباشت سرمایه عمل می‌کرد). این فتیش اقتصاد کلان در توسعه‌ی اقتصادی بروز یافت که ملی‌گرایی و نواستعمارگرایی را هم به پروژه‌های بازتنظیمی حیات گره می‌زد. برای مثال اقتصاددان‌های آمریکایی محاسبه کردند که جلوگیری از تولد نوزاد جدید در کشورهای «جهان سوم» استعمارزدایی شده بیشتر از حیات یک انسان به نفع تولید ناخالص داخلی این کشورها تمام می‌شود و در نتیجه در دهه‌ی ۷۰ شاهد توزیع جهانی داروهای ضدبارداری در راستای اقتصادهای کلان ملی (و جهانی) بودیم. سرمایه‌گذاری جهانی عظیمی از جانب ایالات متحده، کشورهای به‌تازگی استعمارزدایی‌شده و دولت-ملت‌های شرق آسیا مانند ژاپن و چین صورت گرفت تا از تولد موجود زنده جلوگیری به عمل آید، و در نتیجه اشکال جدیدی از حکومت‌داری به وجود آمد و در این فرآیند حتی قسمی از فمینیسم هم برای کمک فراخوانده شد.

اما مفهوم بازتولید فقط به همین‌جا خلاصه نمی‌شود. مورفی به این نکته اشاره می‌کند که علوم زیستی قرن بیستم بازتولید را به واحدهای قابل بازآرایی ریزمقیاس و مولکولی آمینواسیدها، پروتئین‌ها و سلول‌ها هم خرد کردند؛ ژن‌ها، ویروس‌ها، باکتری‌ها و آنزیم‌های تغییریافته و جداسده همه و همه بدل به زیست‌فناوری‌هایی شدند که قابلیت کالایی‌شدن بالایی دارند و قادرند بین گونه‌ها حرکت کنند و خود همان بافت حیات را بازآرایی کنند یا حتی اشکال تازه‌ای از حیات بیافرینند. بازتولید در فناوری علمی معاصر به ورای [مسئله‌ی] جنس گسترش می‌یابد و شبیه‌سازی^۵، انتقال جنبی ژن^۶، واکنش زنجیره‌ای پلیمراز^۱، اشکال همزیستی^۲ و حتی انواع

^۱ supplementary labour

^۲ ibid.: 517–18

^۳ macroeconomy

^۴ John Maynard Keynes

^۵ cloning

^۶ lateral gene transfer

تبدیل مواد غذایی به واحدهای کوچک‌تر قابل هضم (گوارش) را هم در بر می‌گیرد، مثلاً مداخلات گسترده‌ی علم ژنتیک در باروری با اهدافی به جز موارد پزشکی و درمانی و با هدف به‌سازی نژادی که شکلی دیگر و دنباله‌رو همان خواست به‌سازی نژادی آلمان نازی است. درواقع بازتولید به روش سرمایه‌داری و هم‌راستای شیوه‌ی تولید مبتنی بر سود اکنون همزمان هم بر خردترین و هم کلان‌ترین مقیاس حیات سلطه یافته است. فناوری علمی بازتولید حیات را تحت سیطره‌ی کامل خود درآورده است. پس بازتولید، در مقام یک کلیدواژه، باید از پیش‌فرض‌هایی مثل زایمان، نسخه‌های دارویی نژاد و جنس یا حتی تعبیرهای صنعتی از ارزش کار رها شود و به ابعاد گسترده‌ی آن در قرن بیستم توجه بیشتری شود. مقوله‌ی بازتولید اکنون نیازمند بررسی گسترده‌تری است که علاوه بر کار خانگی زنان و تولیدمثل و ... سایر جنبه‌های حیات کالایی‌شده را نیز دربرگیرد.

با در نظر داشتن این مقدمه، به مفاهیم و مناقشات بعدی می‌رسیم.

بازتولید اجتماعی و نظریه‌ی ارزش

فدریچی در کتاب *پدرسالاری مزد* به درستی به دلایل بازخوانی دوباره‌ی مارکس از سوی فمینیست‌ها اشاره می‌کند. پس از دهه‌ی ۱۹۷۰ و فروپاشی دولت-رفاه‌های اروپایی که منجر به یورشی به زیست کارگران شد، فمینیست‌های چپ در پی یافتن پاسخ به بازخوانی دوباره‌ی آرای مارکس روی آوردند. بحران‌های ادواری و نیاز نظام سرمایه‌داری به ترمیم دوباره‌ی خود به‌ناچار سبب اشکال تازه‌ای از استثمار و تعدی به زیست و بازتولید کارگران شد. بحران نرخ نزولی سود در دهه‌ی ۷۰ منجر به چرخشی در سیاست‌های رفاهی پیش از خود شد و ابتدا در انگلستان و آمریکا و سپس با تغییراتی جزئی به‌عنوان الگویی در سایر نقاط جهان به اجرا درآمد. اهم این تغییرات خصوصی‌سازی گسترده‌ی امکانات حیاتی اولیه از جمله بهداشت و آموزش بود. همین مسئله سبب شد اهمیت مقوله‌ی بازتولید به‌عنوان پاسخی به بحران تولید ارزش اهمیت یابد و متفکران فمینیست را به بازنگری در این مقوله وادارد. دو طیف عمده در پاسخ به این تحول شکل گرفتند. طیفی که بازتولید کارگران را (همچنان) ذیل مقوله‌ی ارزش مصرفی تعریف می‌کردند که شامل متفکرانی چون مارگارت بنستون، لیز فوگل، پل اسمیت و ... است و طیف دومی که آن را مولد ارزش مبادله‌ای (اضافی) می‌دانستند، متفکرانی چون: ماریارزا دالاکاستا، سلما جیمز و فدریچی.

¹ polymerase chain reaction

² forms of symbiosis

طیف دوم که من نیز با آن‌ها همدل هستم، دلایل بسیاری برای توجیه منظر خود آوردند که این مقوله را برای همیشه متحول کرد. اما انتقاد فدریچی به مارکس مبنی بر ندیدن کارخانگی یا بی‌اهمیت جلوه دادن نقش زنان یا تعریف محدود از مقوله‌ی کار و ... موضوعاتی است که نیاز به بررسی بیشتر دارد.

کار چیست؟ کارگر کیست؟

فدریچی از آن دست متفکرانی است که به تعریف «کار» در آرای مارکس انتقاد وارد می‌کند و معتقد است که مارکس کار را صرفاً در قالب کار صنعتی تعریف می‌کند و از این‌رو کار بازتولیدی زنان را نادیده می‌گیرد. از نظر او کوری «مارکسیسم» نسبت به مسئله‌ی زنان سهواً و یا غیرتعمدی نبوده و یکی از دلایلش خود تعریف کار نزد مارکس است. فریگا هاوگ نیز معتقد است عمده‌ی خشم پیشینی فمینیستی علیه مارکس از همین مفهوم مارکسی کار و نظریه‌اش درباره‌ی تولید ارزش نشئت می‌گیرد. پس شایسته است برای سنجش انتقادات فدریچی به روشن کردن خود مقوله‌ی کار از منظر مارکس بپردازیم. عمده‌ی این بخش وامدار مقاله‌ی درخشان فریگا هاوگ به نام مارکس در فمینیسم است.

هاوگ در این مقاله بیان می‌کند ایده‌ی کار به مثابه نیرویی که هم ارزش مصرفی و هم ارزش مبادله‌ای خلق می‌کند، بنیاد تحلیل مارکس از سرمایه‌داری و پویایی‌هایش و هم‌چنین نظریه‌ی انقلاب است. جامعه‌ی سرمایه‌داری از طریق تبدیل کار زنده به کار مرده (با استفاده از انگاره‌ی خود مارکس) هدایت می‌شود، کار مرده‌ای که سپس در شکلی از سرمایه، ماشین‌آلات و کارخانجات قدرت تسلط بر زندگی را پیدا می‌کند. در نگاه اول تحلیل مارکس تمرکز تنگ‌نظرانه‌ای بر نقش تاریخی کارگر مذکر در مقام نان‌آور خانه و بر طبقه‌ی کارگر در مقام سوژه‌ی سیاسی دارد. اعتراضات زنان علیه این پیکربندی نظری به‌ظاهر موجه است، چون حتی اگر بپذیریم چنین وضعیتی محصول جامعه‌ی سرمایه‌داری است و نه مخلوق تحلیل مارکس، باز هم توجیهی برای دست‌کم گرفتن نقش زنان و به‌طور کلی جنسیت در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری نیست. اما هاوگ در این باره معتقد است که این انتقادات بیشتر به مارکسیسم جنبش کارگری مرتبطند تا به خود مارکس. هاوگ می‌نویسد: «این به‌خودی‌خود مسئله‌ساز نیست که مارکس برخی نکات مهم، مشخصاً درباره‌ی مسئله‌ی کار، را برای فمینیست‌ها برجسته نکرده تا دقیقاً مدنظر قرار دهند - دقیقاً به همین دلیل من به بازخوانی مارکس روی آوردم.»

پس اجازه دهید با کمک مقاله‌ی هاوگ برخی از ابعاد مهم کار نزد مارکس را مرور کنیم. از نظر مارکس کار بند اتصال‌دهنده‌ی فقر و ثروت و بنیاد متضاد هر دو است. مارکس در *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴* کار را بعدی از سلطه در نظر می‌گیرد و می‌نویسد: «رهاسازی جامعه ... در شکل سیاسی رهایی کارگران بیان

می‌شود»، چون «کل بندگی بشر به رابطه‌ی کارگر با تولید مربوط است، و کل روابط بندگی چیزی جز تعدیل‌ها و پیامدهای همین رابطه نیست».^۱ شماری از گزاره‌ها در نوشتارهای اولیه‌ی مارکس کار را بیگانگی تعریف می‌کنند: «چراکه کار در وهله‌ی نخست فعالیت زندگی و زندگی مولد خود را برای انسان تنها به مثابه ابزارهایی برای ارضای یک نیاز، نیاز به حفظ وجود فیزیکی، نمایان می‌کنند. اما زندگی مولد حیات نوعی^۲ است.»^۳ و «تمام فعالیت انسانی از ابتدا تاکنون کار بوده است، یعنی صنعت و فعالیت از خودبیگانه‌شده.»^۴

مارکس درباره‌ی الغای کار اینطور می‌نویسد:

یکی از بزرگ‌ترین بدفهمی‌ها سخن‌گفتن از کار انسانی آزاد و اجتماعی، سخن از کار مفارق با مالکیت خصوصی است. «کار» بنا به ماهیت غیرآزاد، ناانسانی، غیراجتماعی است، فعالیتی که مالکیت خصوصی هم کنترلش می‌کند و هم خالق آن است. بنابراین الغای مالکیت خصوصی تنها زمانی واقعیت می‌یابد که به عنوان الغای کار در نظر گرفته شود.^۵

سرانجام به این نتیجه دست می‌یابد که: «در تمامی انقلاب‌ها از گذشته تا اکنون شیوه‌ی فعالیت غالباً دست‌نخورده باقی مانده و تنها مسئله‌ی تقسیم این فعالیت مطرح بوده، تقسیم کار تازه‌ای برای دیگر افراد، درحالی‌که انقلاب کمونیستی مستقیماً علیه شیوه‌ی فعالیت پیشین است و کار را از میان برمی‌دارد.»^۶ پادمفهوم کار بیگانه‌شده در این زمینه «تولید عام یا جهان‌شمول»^۷ است.

به نظر بدیهی می‌رسد که باتوجه به تعاریف بالا هدف مارکس از الغای کار وعده‌ی بیکاری ابدی یا الغای صنعت نیست. از نظر هاوگ مارکس حتی در همان شکل کار بیگانه‌شده نیز بیان آزاد و لذت زندگی، کنش خودانگیخته و آزاد اجتماع انسانی، فرصت برای شناختن خویش که در اندیشه و عشق دیگران تصدیق می‌شود، رشد هر فرد به شخصیتی کامل و همان‌سان آمیزشی از افراد^۸ و فعالیت زندگی آگاه و آزاد به عنوان حیات نوعی را یافته بود.^۹

¹ Marx 1992: 333

² species-life

³ Ibid.: 328

⁴ Ibid.: 354

⁵ Marx 1972: 25

⁶ Marx and Engels 1965: 87

⁷ universal producing

⁸ Marx and Engels 1965: 86–7

⁹ Marx 1992: 329

تأکید او بر «فعالیت آزاد» یا «خودکوشی»^۱ است. مردمان چنان هستی نوعی به خاطر یکدیگر فعال هستند، و همان طور که این هستی آمیزششان با یکدیگر را تعیین می‌بخشد فردانیتشان را نیز گسترش می‌دهد.

پس خودکوشی «نیاز اولیه برای زندگی» است و باید اجتماع را چارچوبی مولد در نظر بگیریم که توسعه‌ی افراد به میانجی فعالیت آزادانه‌شان حاصل می‌شود و کار چیزی است که باید با «ارتباط» یا «روش زندگی» (جهان زندگی)^۲ جایگزین شود. هاوگ اشاره می‌کند آن طور که از نقل قول‌ها برمی‌آید مارکس هرگز میان جهان زندگی و «جهان کار»^۳ تمایزی قائل نشد، بلکه بیشتر دلبسته‌ی انقلابی کردن آن چیزی بود که این روزها «روش زندگی»^۴ ما خوانده می‌شود. او این امر را هم‌چون فعالیتی جمعی و اتحادی شوق‌انگیز درون یک اجتماع می‌فهمید.

روش زندگی ما به واسطه‌ی مناسبات تولید تحریف شده است، وسایلی که از طریقشان مردمان زندگی مادی خود را تولید می‌کردند و آن طور که از ابتدا این کار را در سراسر دوره‌ای تاریخی به انجام می‌رساندند، به نحوی بود که عده‌ای می‌توانستند در فعالیت آزاد افراط کنند درحالی که وجود مادی‌شان به دست دیگران تولید شده بود.^۵

درحالی که در دوران‌های اولیه نیز خودکوشی و تولید زندگی مادی از هم جدا بودند، زیرا هرکدام به شخصی متفاوت سپرده می‌شد، و تولید زندگی مادی به‌خاطر محدودیت خود افراد حالت فرعی خودکوشی قلمداد می‌شد، اکنون این دو چنان از هم دور شده‌اند که درنهایت زندگی مادی به‌عنوان هدف و آنچه این زندگی مادی را تولید می‌کند، کار (که اکنون تنها شکل ممکن از خودکوشی است، اما همان طور که خواهیم دید در صورت منفی آن)، به‌عنوان ابزار پدیدار می‌شود.^۶

بدین ترتیب زندگی علیه خودش تقسیم می‌شود. قطعه‌ی پیش رو از *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی* آمده است:

بنابراین کارگر به میانجی کار بیگانه‌شده و خارجیت‌یافته رابطه با انسانی دیگر را ایجاد می‌کند، رابطه با کسی که نسبت به کار بیگانه است و در خارج از آن، خارج از کار، ایستاده است. رابطه‌ی کارگر با کار

¹ self-activity

² life-world

³ work-world

⁴ way of life

⁵ Marx and Engels 1965: 84–5

⁶ Ibid.: 67

رابطه‌ی سرمایه‌دار، یا هر اسم دیگری که برای ارباب و صاحب کار انتخاب شود، با کار را می‌سازد. بدین ترتیب مالکیت خصوصی محصول، نتیجه و پیامد ضروری کار بیگانه‌شده و رابطه‌ی خارجی کارگر با طبیعت و خویش است.^۱

9

درحالی‌که فرد کارگر طبیعت خارج خودش را دگرگون می‌کند، هم‌زمان طبیعت یا سرشت خودش را هم تغییر می‌دهد.^۲

کار در شکل بیگانه‌شده سرشتی دوگانه دارد. از یک طرف مولد ارزش‌های مصرفی، سودمند و در این معنا مستقل از پیکربندی‌های اجتماعی است، از سوی دیگر مولد ارزش‌های مبادله‌ای و خالق ثروت است، اما فقط تحت شرایط اجتماعی معین. این سرشت دوگانه یا مضاعف کار برای سرمایه‌داری اساسی است، اما آنچه نزد مارکس تعیین‌کننده است، تولید وجود مادی به‌مثابه صورتی از کنش آزاد است. این تعریف ایده‌ی تولید بدون سلطه و در نتیجه الغای مالکیت خصوصی (انباشت ارزش‌های مبادله‌ای) به‌عنوان اصلی تنظیمی آشتی با طبیعت را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر رهایی انسان‌ها درون توسعه‌ی تولید وجود مادی - توسعه‌ی نیروهای مولدش - نهفته است که به سوی هدفی خودسامان^۳ و جمعی حرکت کند.

آنچه در ایده‌ی فعالیت آزادانه محل بحث باقی می‌ماند رابطه‌ی میان آزادی و ضرورت است. مرزهای ضرورت بایستی به‌خاطر فعالیت آزاد تا جای ممکن عقب زده شود، اما در هر صورت هرکس باید سهم مساوی از کار ضروری را انجام دهد. اما کار در قلمرو آزادی نوع متمایزی از فعالیت است که در آن تقسیم کار سنتی - مهم‌تر از همه تقسیم به کار یدی و فکری - دیگر اعمال نمی‌شود. به این ترتیب کار در قلمرو ضرورت نیز از تقسیم نیروی کار انسانی، یعنی از ازخودبیگانگی‌اش، گذر می‌کند، چون بر کار بیگانه‌شده در فرآیندی غلبه می‌کند که طی آن انسان‌ها بر نیروهای مولدی که خودشان خلق کرده‌اند تملک کامل می‌یابند. درست برعکس وضعیت موجود که در آن تمامی پیشرفت، تمامی ثروت و فرهنگ، و شرایط بالفعل کار به واقعیاتی عینی مبدل شده‌اند که در برابر کارگران قرار گرفته‌اند و بر آنها اعمال قدرت می‌کنند.

¹ Marx 1992: 331-2

² Marx 1977: 283

³ self-determined

مارکس در *نقد برنامه‌ی گوتا*^۱ سراغ توصیف «جامعه‌ی کمونیستی» پیشرفته‌تری می‌رود که در آن بر انحرافات کار غلبه شده است، و در اینجا با کار به‌مثابه «نیاز اصلی زندگی» مواجه می‌شویم:

هنگامی که انقیاد برده‌سان افراد در تقسیم کار، و در نتیجه تضاد میان کار فکری و یدی، ناپدید شود، وقتی کار دیگر صرفاً ابزاری برای حفظ زندگی نباشد بلکه فی‌نفسه به نیاز اصلی زندگی مبدل شود، وقتی پیشرفت همه‌جانبه‌ی افراد در عین حال نیروهای مولدشان را افزایش دهد و تمامی چشمه‌های ثروت مشارکتی بیشترین جریان خود را بیابند، تنها آن هنگام است که جامعه می‌تواند به‌طور کلی از افق باریک حق بورژوازی عبور و بر پرچمش این جمله را حک کند: از هرکس به اندازه‌ی توانش، به هرکس به اندازه‌ی نیازش!^۲

هاوگ ضمن اشاره به نکات بالا استدلال می‌کند اگر انسان در آزادسازی خویش از سلطه و خواست مادی کامیاب شود، تولید زندگی مادی به منبعی برای لذت مولد و فرصتی برای تجربه‌ی این «نیازهای اصلی» و در بعدی وسیع‌تر تحقق انسانیت تبدیل خواهد شد. تحقق چنین وضعیتی به معنی الغای آن دست تقسیم کار است که در خدمت سازمان‌بخشی به صورت‌بندی‌های اجتماعی ما بوده‌اند: کار یدی در برابر کار فکری، کار مردانه در برابر کار زنانه، کار شهری در برابر کار روستایی و در نهایت شبه‌تقسیم غالب کار، یعنی تقسیم طبقاتی جامعه میان کسانی که کار می‌کنند و کسانی که کار نمی‌کنند. فایق آمدن بر انواع تقسیم کار که باعث امتداد صورت‌بندی‌های فعلی جامعه شده است باید کلید مواجهه با کار خانگی باشد. اگر هدف مارکسیسم را الغای کار و مالکیت خصوصی و همچنین برافتادن انواع تقسیم کار مردانه در برابر زنانه (طبق تعاریف بالا) بدانیم بعید است خوانشی جنسیتی از مقوله‌ی کار به آن راه پیدا کند. اندکی جلوتر به این موضوع بازخواهیم گشت.

هاوگ معتقد است دستمزد برای کارخانگی نوعی آموزش‌دادن مردم است که عوض کسب دیدگاهی انتقادی بر کار بیگانه‌شده آن را به‌مثابه نیاز اصلی زندگی ببینند. این امر نه‌فقط بی‌معناست که در بیشتر موارد چیزی جز آموزش آنها برای پذیرش کار مزدی در چهره‌های مختلفش نیست، یعنی در نهایت آموزش آنها برای تسلیم‌شدن در برابر رشته‌ای از صنعت. او استدلال می‌کند باید در عوض فرستادن عجولانه‌ی مارکس به زباله‌دان تاریخ، قدمی به عقب برداریم و ببینیم چرا جنبش زنان نمی‌تواند صورت‌بندی مارکس از فعالیت لذت‌بخش آزاد در تولید وجود مادی را به‌خوبی به کار بندد، چراکه در اصل مسئله‌ی سرکوب زنان برای مارکس مستقیماً در

¹ Critique of the Gotha Programme

² Marx 1974: 347

زمینه‌ی کار بیگانه‌شده قرار می‌گیرد. مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* به مسئله‌ی تقسیم جنسیت-ویژه^۱ی کار می‌پردازد: «این بردگی نهفته گرچه هنوز بسیار خام و اولیه اما اولین دارایی است، اما حتی در همین مرحله‌ی نخستین نیز با تعریف اقتصاددانان مدرن که آن را قدرت در اختیار گرفتن نیروی کار دیگران می‌خوانند انطباق کامل دارد.»^۲

تقسیم جنسی کار در تقسیم (به قول هاوگ اهریمنی) میان تولید زندگی و تولید وسایل برای زندگی و در تقسیم مهم میان کار و فعالیت آزاد نمایان می‌شود. ذیل این وضعیت قلمرو زندگی که وابسته به تولید اجتماعی وسایل برای زندگی است، بی‌اهمیت دانسته می‌شود و همراه با آن مردمی - بهتر است بگوییم زنانی - که مشغول این قلمرو هستند نیز فراموش می‌شوند.

هاوگ معتقد است در تحلیل مارکس از تقسیم کار می‌توانیم آغازگاه نظریه‌ای درباره‌ی کار خانوادگی را تشخیص دهیم:

برای مثالی از کار مشترک، به عبارت دیگر کار هم‌بسته‌ی مستقیم، لازم نیست به شکل خودانگیخته‌ی توسعه‌یابنده‌ی بازگردیم که در آغازگاه تاریخی هر مردم متمدنی یافت می‌شود. ما صنعت روستایی پدرسالار یک خانواده‌ی دهقانی را پیش دستان داریم که ذرت، دام، نخ، پارچه و پوشاک برای خود تولید می‌کند. این چیزها به‌عنوان محصولات کار اشتراکی خانواده در برابر آنها قرار می‌گیرد، اما آنها با همدیگر چونان کالا مواجه نمی‌شوند. انواع مختلف کاری که این محصولات را ایجاد می‌کنند مثل شخم‌زدن زمین، مراقبت از دام، ریسندگی، بافندگی و دوخت لباس پیشاپیش در شکل طبیعی کارکردهای اجتماعی خود هستند، چون آنها کارکردهای خانواده‌اند که به همان میزان که جامعه مبتنی بر تولید کالایی باشد، توسعه‌ی خودانگیخته‌ی تقسیم کار خود را دارند.

توزیع نیروی کار در خانواده و زمان کار صرف‌شده به‌وسیله‌ی تکتک اعضای خانواده با تفاوت‌های جنسی و سنی‌شان و همین‌طور تغییرات فصلی شرایط طبیعی کار تنظیم می‌شود. این واقعیت که هزینه‌ی نیروی کار فردی از قبل مدت زمان سنجیده می‌شود در اینجا به‌خاطر ماهیت خود نیروی کار همچون مشخصه‌ی اجتماعی خود کار ظاهر می‌شود، چون نیروی کار فردی ماهیتاً تنها به‌مثابه ابزار نیروی کار مشترک خانواده عمل می‌کند.^۳

¹ gender-specific

² Marx and Engels 1965: 44

³ Marx 1977: 17

محاسبه‌ی زمان صرف‌شده برای برخی محصولات ارزش را تبدیل به نفرینی می‌کند که باید از آن محافظت کنند. درنهایت تنها چیزهایی می‌توانند آزمون اجتماعی سرمایه‌داری را تاب آورند که تا جای ممکن زمان کمتری صرفشان شود و از همین جاست که الگویی برای پیشرفت و فقیرسازی ساخته می‌شود:

هرچه بهره‌وری کار افزایش بیشتری یابد، ساعت کار روزانه بیشتر می‌تواند کوتاه شود و شدت کار می‌تواند افزایش بیشتری پیدا کند. از نقطه‌نظر اجتماعی نیز بهره‌وری نیروی کار زمانی رشد می‌کند که اقتصاد بر مبنای استفاده از آن نیروی کار ساخته شود. این نه فقط صرفه‌جویی در ابزار تولید را ایجاب می‌کند بلکه همچنین مستلزم اجتناب از تمامی اشکال کار بی‌پرده نیز است.^۱

بر همین اساس بود که نوعی صورت‌بندی اجتماعی توسعه یافت که در آن تنها آن چیزهایی تولید شدند که کمابیش سودآور بودند و هر کاری که با این منطق از زمان سازگار نبود - و بنابراین نمی‌توانست عقلانی، خودانجام یا شتابنده باشد، مثل پروراندن و تغذیه‌ی طبیعت یا انسانیت - نفی شد یا برای تدارک (بدون مزد) توسط زنان کنار گذاشته شد. به‌گفته‌ی هاوگ امروزه می‌توانیم با این فرض پیش برویم که بحران همراه با لجام‌گسیختگی (و اکنون کنترل‌ناپذیری) توسعه‌ی نیروهای تولید و فرسایش ویرانگر طبیعت از منطق سود نشئت می‌گیرند، که بر سرکوب و ستم علیه زنان مبتنی است.

انگلس در مقدمه‌اش بر ویراست اول کتاب *منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت* آنچه را که به‌عنوان «تولید و بازتولید بی‌واسطه‌ی زندگی»^۲ در نظر دارد طرح می‌کند: «از یک سو تولید وسایل لازم برای بودن، خوراک، پوشاک و سرپناه و ابزارهای ضروری برای چنین تولیدی و از سوی دیگر تولید خود بشریت و تکثیر نوع قرار دارد.»^۳ هاوگ معتقد است انگلس با استفاده از واژه‌ی «تولید» در هر دو مورد نقطه‌ی عزیمتی را برای نظریه‌ای درباره‌ی زنان تدارک می‌بیند، اما بلافاصله با صورت‌بندی دو شکل از تولید به‌عنوان «کار از یک طرف و خانواده از طرف دیگر»^۴ بسط و شرح آن را مسدود می‌کند.

اما مارکس در جلد نخست *سرمایه* هرچند به‌صورت گذرا کار خانوادگی را بازمی‌شناسد و سازماندهی این کار را همانند یک مانوفاکتور معمولی (کارگاه) توصیف می‌کند. او حتی به بحران شیردادن به نوزاد در چارچوب مزد یا سودآوری نیز می‌پردازد:

^۱ Ibid.: 667

^۲ Engels 1986: 35

^۳ Ibid.: 36

^۴ Ibid.: 36

از آنجا که کارکردهای خانواده، مثل تغذیه و شیردادن به کودکان، نمی‌تواند به‌طور کامل سرکوب شود، مادرانی که توسط سرمایه‌مصادره شده‌اند باید به نحوی جایگزین شوند. کار خانگی، مثل خیاطی و رفو، باید از طریق خرید کالاهای حاضر و آماده جایگزین شود. بنابراین کاهش صرف کار در خانه توأم با افزایش صرف پول در خارج از خانه است.^۱

در اینجا روشن است که برخلاف آن‌چه که فدریچی به مارکس نسبت می‌دهد، از نظر مارکس ادغام زنان در فرآیند تولید سرمایه‌داری هیچ عایدی اضافه‌ای برای خانواده ندارد، چون از محل همان درآمد باید کار بازتولیدی زنان جبران شود و این صرفاً تغییر شکل استثمار از نوعی به نوع دیگر است. به عبارت دیگر مارکس هوشمندانه پی می‌برد که هزینه‌ی لازم برای انجام کار بازتولیدی توسط زنان در دستمزد محاسبه شده است و کار مزدی زنان در خارج از خانه در واقع صرف جبران همان کارهای خانگی‌ای خواهد شد که پیشتر بی‌دستمزد انجام می‌دادند. همین اشاره یکی از پایه‌های استدلال کسانی است که برای کار خانگی ارزش اضافه یا مبادله‌ای در نظر می‌گیرند.

هاوگ می‌نویسد که مارکس در بحبوحه‌ی تمرکز بر سرمایه‌داری ناگهان به این فکر افتاد: «اما هنوز این نکته به قوت خود باقی است که جایگزین کردن آنها [کارگران] مستلزم بازتولیدشان است، و بدین ترتیب شیوه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی تولید مشروط به شیوه‌های تولیدی است که بیرون از صحنه‌ی رشد خودش قرار دارند.»^۲ این اشارات به وضوح به اهمیت بازتولید در تکوین سرمایه‌داری اشاره دارد.

پس برخلاف نظر فدریچی این گزاره را که ادغام زنان در صنعت یا کار مزدی سبب رهایی آن‌ها از بند مناسبات خانوادگی می‌شود، نمی‌توان به مارکس منتسب دانست. فدریچی استدلال می‌کند که کار بازتولیدی با عاطفه و محبت زنده گره خورده است و نمی‌تواند هم‌ردیف سایر اشکال کار قرار گیرد و «صنعتی‌سازی» نمی‌تواند راه‌حلی برای بحران بازتولیدی باشد. این موضوع تناقضی با آرای مارکس ندارد چون اساساً این فرض که رهایی زنان از دل وارد شدن آن‌ها به صنعت یا صنعتی‌شدن کار آنان می‌گذرد فرض اشتباهی است.

کوپن اندرسون در کتاب *راه‌های انقلابی مارکس متأخر*، استدلال رهایی زنان از طریق ادغام آن‌ها در صنعت یا کار مزدی را منتسب به انگلس می‌داند. او از قول انگلس می‌نویسد: «... علاوه بر این، از آنجا که صنعت بزرگ‌مقیاس، زن را از خانه به بازار کار و کارخانه کشانده و غالباً او را نان‌آور اصلی خانواده کرده است، آخرین بقایای سلطه‌ی مردانه در خانه‌ی پرولتاریایی اساس خود را از دست داده‌اند - مگر شاید بخشی از آن خشونت

^۱ Marx 1977: 519, n39

^۲ Marx 1997: 108

علیه زنان که با استقرار نظام تک‌همسری به‌صورتی ریشه‌دار تثبیت شد.» چنین قیاسی حتی با واقعیات زمان انگلس نیز هم‌خوانی چندانی ندارد. اندرسون از این عبارت به‌عنوان «ماتریالیسمی» که به ورطه‌ی کاریکاتور درافتاده است یاد می‌کند.

در آخر هاوگ می‌نویسد: «من نتوانستم در نوشتارهای مارکس مبنایی برای اتهامات جنبش زنان علیه او بیابم. این درست است که مارکس (در نوشتارهای اولیه‌اش) به‌جای گنجانیدن کار خانگی بی‌مزد زنان در کار بیشتر خواهان خلاص‌شدن از کار به‌طور کلی بود، اما با عقل جور در نمی‌آید که [بپنداریم] او فکر می‌کرد شیء‌شدگی و بیگانگی بخشی از فعالیت‌های کاری انسان به میانجی قرارگرفتنشان در صورت مزدی بنیاد تحلیلش از جوامع سرمایه‌داری است و به کل کار اجتماعی اعمال نمی‌شود.»

در این قسمت تلاش کردیم با بازتعریف کار از قول مارکس و بررسی جنبه‌های مختلف آن به برخی انتقادات فدریچی اعم از اینکه کار بازتولیدی زنان از نظر مارکس امری طبیعی‌ست که در دیدگاه او به غرایز و بیولوژی واگذار شده است و یا این‌که کار خانگی ساحت جداگانه از کار تولیدی محسوب می‌شد، یا این نگرانی که رهایی زنان فقط از مسیر ورود به صنعت ممکن می‌شود پاسخ دهیم. درواقع در نقل قول مشهوری از مارکس در جلد اول **سرمایه** می‌یابیم که سرمایه آن چیزی است که بازتولید را به‌غریزه‌ی کارگر برای بقا و ازدیاد نسل واگذار کرده است (و نه مارکس).

روابط جنسیتی به‌مثابه روابط تولید

بعد مهم دیگری که در امتداد بحث بازتولید مطرح می‌شود روابط جنسیتی است. همان‌طور که اشاره شد محول‌کردن بازتولید گونه‌ها به زنان به‌مثابه‌ی امری خصوصی به‌جای [رسیدن به] راه‌حلی اجتماعی همخوان با وضعیتی بنیادین است. بررسی روابط جنسیتی با تکیه بر آرای مارکس امر مهمی است که هاوگ نیز در مقاله‌ی دیگری با نام *روابط جنسیتی به آن می‌پردازد*. این شیوه‌ی بازنگری در روابط تولید می‌تواند منجر به گشایشی در بحث‌های فمینیستی با رجوع دوباره به مارکس شود. در این‌جا نیز شاهد گزاره‌هایی در این رابطه هستیم که به اشتباه به مارکس نسبت داده شده است و پروژه‌ی او را به بی‌توجهی نسبت به روابط جنسیتی متهم می‌کند.

مارکس در **دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴** معتقد است «رابطه‌ی مرد با زن» تعیین می‌کند که «تا چه میزان نیاز مرد به نیاز انسان بدل شده، تا چه میزان مرد در فردی‌ترین هستی خود هم‌زمان به یک هستی اجتماعی بدل شده است.» هاوگ بر همین مبنا استدلال می‌کند که هیچ حوزه‌ای را نمی‌توان معنادار واری کرد مگر آنکه پژوهشی تکمیلی درباره‌ی شیوه‌های شکل‌گیری روابط جنسیتی و شکل‌دهی آنها به امور

دیگر نیز صورت گیرد. بدین‌سان روابط جنسیتی همواره روابط تولید نیز هستند پس نتیجه‌ای حیاتی حاصل می‌شود: هرگز نمی‌توان اول روابط تولیدی را انقلابی کرد و بعد روابط جنسیتی را. روابط جنسیتی در گسترده‌ترین معنای خود، همچون روابط تولید، روابط پیچیده‌ی پراکسیس هستند.

هاوگ ادامه می‌دهد مفاهیمی همچون آنتاگونیسم، طبقه، رفاه و فلاکت به روابط جنسیتی امکان دادند که به روابط سلطه و انقیاد تعبیر شوند و نه کردوکار هر دو جنس. بنابراین مطالعه‌ی روابط جنسیتی در این قالب نه فقط به درک پیوند روابط تولید نینجامد بلکه به جدایی قلمروهای تولید زندگی و تولید ابزارهای زندگی نیز منتهی شد. امری که به وفور در فمینیسم‌ها مشاهده می‌شود. اما این تعبیر دوگانه صرفاً حاصل بدخوانی‌ها یا کج‌روی‌های بعدی فمینیست‌ها نبود. به نظر می‌رسد منشأ این دوگانه‌نگاری را نیز باید در آرای انگلس جست‌وجو کرد.

انگلس در *منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت* با جزئیات به انواع مختلف سازماندهی روابط جنسی و بازتولید اشاره می‌کند، اما به این امر توجهی نمی‌کند که نسبت کار انجام‌شده در خانواده با کل کار اجتماعی و بازتولید جامعه چیست. هاوگ معتقد است کار او را از این وجه می‌توان در مقام حذف نگارش تاریخ روابط جنسیتی به‌مثابه‌ی بعدی از روابط تولید در نظر گرفت. انگلس اطلاعات زیادی گردآوری کرد تا تحقیر زنان را اثبات کند، اما در این لحظه این موضوع به ذهنش خطور نکرد که روابط جنسیتی کل جامعه را تعیین می‌بخشند و به ساحت خانگی محدود نیستند. مشهورترین جمله‌اش در این باره زنان را قربانی صرف معرفی می‌کند: «براندازی مادرسالاری هزیمت تاریخی و جهانی جنس مؤنث بود.»

اندرسون نیز به تفصیل به این دیدگاه انگلس می‌پردازد. انگلس کتاب *منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت* را بر اساس درک خود از یادداشت‌های مارکس درباره‌ی لوییس هنری مورگان^۱، انسان‌شناس آمریکایی، نوشت. یادداشت‌هایی که بلافاصله پس از مرگ دوستش (مارکس) در مارس ۱۸۸۳ به مطالعه‌ی آن‌ها پرداخت. او هیچ‌گونه شواهدی ارائه نمی‌دهد که مارکس با دیدگاه او مبنی بر استفاده‌ی مورگان از همان روش تاریخی و ماتریالیستی موافق بوده است. بلکه برعکس یادداشت‌های خود مارکس درباره‌ی مورگان، که حاوی انتقادات مکرر از مورگان است، نشان می‌دهد که انگلس در اینجا مسائل را به شکلی بسیار ساده‌انگارانه مطرح کرده است. لوکاچ نیز بر همین مبنا انتقادات گسترده‌ای را به پروژه‌ی انگلس وارد می‌کند و او را بی‌توجه به بعد دیالکتیکی آرای مارکس می‌داند.

¹ Lewis Henry Morgan

در همین راستا اندرسون به نقل قولی از دونایفسکایا^۱ استناد می‌کند: «... دومین "انگلس‌گرایی"^۲ مسئله‌ساز در نحوه‌ی بسط مفهوم هزیمت تاریخی و جهانی نهفته است، به گونه‌ای که به مارکسیست‌ها اجازه می‌دهد، تا آنجا که به زنان مربوط می‌شود، به راحتی آزادی را تا هزاره‌ی موعود به تعویق بیندازند. در چارچوبی که انگلس توسعه داد، ستم بر زنان برای هزاره‌ها به شکلی خالص و کم‌وبیش تغییرناپذیر تداوم می‌یابد و تنها می‌توان آن را به عنوان بخشی از مبارزات "بزرگ‌تر" بر سر روابط طبقاتی و مالکیت ریشه‌کن کرد. به طور خلاصه، انگلس در مورد هر دو مسئله‌ی ستم بر زنان و چگونگی غلبه بر آن، استدلال طبقاتی/اقتصادی تقلیل‌گرایانه‌ای ارائه می‌دهد.» دونایفسکایا نیز به پوزیتیویسم مکانیکی انگلس اذعان دارد.

اندرسون از قول مارچلو موستو^۳ نیز می‌نویسد: «نظریه‌ی انگلس رابطه‌ای بیش از حد طرح‌واره‌ای میان تعارض اقتصادی و ستم جنسیتی قرار داد که در یادداشت‌های پراکنده و بسیار پیچیده‌ی مارکس غایب بود ... در حالی که در مقایسه با پیش‌گویی‌های داروینیستی، صدای مارکس ممکن است نامطمئن و مردد به نظر برسد، او در واقع از دام جبرگرایی اقتصادی‌ای که بسیاری از پیروان و مدعیان ادامه‌دهنده راه او تمایل به افتادن در آن داشتند، گریخت.»

اندرسون معتقد است از نظر انگلس، زایش خانواده‌ی پدرسالار و انقیاد زنان همزمان با ظهور جامعه‌ی طبقاتی و مالکیت خصوصی رخ می‌دهد. بنابراین، اگرچه انگلس با نهایت خلوص طرد رادیکال تبعیض جنسی را تبلیغ می‌کند، ستم بر زنان را به شیوه‌ای بیش از حد جبرگرایانه به ظهور جامعه‌ی طبقاتی و مالکیت خصوصی گره می‌زند. در چنین چارچوبی، ممکن است به نظر برسد که سوسیالیسم به طور خودکار با نابودی پایه‌ی مادی تبعیض جنسی در جامعه‌ی طبقاتی و مالکیت خصوصی^۴ آن را ملغی خواهد کرد و این مسئله مشکل‌زاست، چرا که ضرورت وجود یک جنبش مستقل زنان را که علیه تبعیض جنسی در درون جامعه‌ی سرمایه‌داری مبارزه کند، تضعیف می‌نماید.

کانورسانو^۴ می‌نویسد: «مارکس بر نقش فعال و اولیه‌ی روابط خانوادگی به عنوان نیروی محرک در درون جامعه تأکید می‌ورزد»، و صرفاً آن را بازتاب نیروهای اجتماعی به اصطلاح عمیق‌تر نمی‌داند. از این منظر، مارکس روابط جنسیتی و خانوادگی را به عنوان ساختارهایی می‌شناسد که با درجه‌ای از استقلال و خودمختاری از «زیربنای» اقتصادی عمل می‌کنند.

¹ Dunayevskaya

² Engelsianism

³ Marcello Musto

⁴ Conversano

در مقابل دیدگاه چندخطی مارکس که او را از هرگونه تلاش برای ترسیم نقشه‌های راه برای نسل‌های آینده بازمی‌داشت، دیدگاه تک‌خطی انگلس او را به پوزیتیویسم مکانیکی سوق داد. طی چنین خوانشی از مارکس خوش‌بینی نسبت به پیشرفت‌های تکنولوژیک و نقش رهایی‌بخش خود سرمایه و دیدگاه تنگ‌نظرانه‌ای که رهایی را از دل مراحل جبری تاریخی دنبال می‌کند، محل تردید قرار می‌گیرد. مائو تحلیل کرد که حتی سوسیالیسم نیز می‌تواند به مسیر سرمایه‌داری بازگردد. او با «نظریه‌ی نیروهای مولد» مخالفت کرد، نظریه‌ای که پیشرفت تکنیکی نیروهای مولد را معیار «سوسیالیسم» قرار داد، به‌جای آنکه انقلابی کردن مداوم ایده‌ها و روابط اجتماعی/تولیدی را معیار آن بداند و اینها را بدل به معیار «پیشرفت» کند.^۱

مارکس برای کنکاش درباره‌ی روابط جنسیتی به مطالعه‌ی نقش زنان در نمایشنامه‌ها و متون به‌جای مانده از آتن و رم و اساطیر و قوانین ازدواج این دوران پرداخت. یامان^۲ ضمن مطالعه‌ی همین یادداشت‌ها نشان می‌دهد که از نظر مارکس بررسی واقعاً دیالکتیکی چگونه است:

آن نظراتی که مارکس افزود، همچنین دیالکتیک موجود در استدلال او را آشکار می‌کنند. مارکس واقعیت‌ها را آن گونه که بودند، آن گونه که به نظر می‌رسیدند، تلقی نمی‌کرد، بلکه آن‌ها را همراه با نفی‌شان از طریق حرکت دیالکتیکی‌شان ارزیابی می‌کرد. برای مثال ... در جایی که مورگان از آزادی زنان ایروکو^۳ سخن گفت، مارکس اشاره کرد که حقوق زنان توسط مردان محدود شده بود. به همین ترتیب، در جایی که مورگان بیان کرد که یونانیان اصل خودبتربینی را در میان مردان به نمایش گذاشتند که به کاهش ارج نهادن به زنان انجامید، مارکس به وضعیت الهه‌های المپ به‌عنوان گواهی بر موقعیت پیشین آزاد و تأثیرگذارتر زنان ارجاع داد.

مارکس به هزیمت تاریخی و جهانی زنان در اثر مالکیت خصوصی (گزاره‌ی انگلس) باور نداشت. برخی پیشرفت‌های مثبت در وضعیت زنان حتی در دوره‌ی انتقال از یونان و به رم اتفاق افتاد، حتی در دوره‌ای که رم از جمهوری تبدیل به امپراطوری شد. از نظر او این نشانگر مقاومت زنان بود و آن‌ها به تمامی تسلیم سلطه‌ی مردان نشدند. او خانواده‌ی رم باستان را جهان اصغر کلیت جامعه و «آنتاگونیسم‌های» اجتماعی‌اش می‌دانست. به زعم اندرسون، نقطه‌ی مقابل این دیدگاه، یعنی نگاهی بیش از اندازه ابژکتیو شده به زنان، به نسخه‌های خام مارکسیسم مربوط می‌شود. در چنین چارچوب‌هایی، هنوز فقط برخی از بخش‌های جهان مدرن و بورژوایی شده

¹ Lotta 1978: 287

² Yaman

³ Iroquois

بودند و دیگران در روابط اجتماعی فئودالی یا نیمه فئودالی گرفتار مانده بودند. بنابراین، دومی‌ها در توسعه‌ی اجتماعی خود «عقب‌مانده» محسوب می‌شدند و می‌بایست قبل از آنکه حتی به فکر فراتر رفتن از آن، به سوی سوسیالیسم یا کمونیسم باشند، ابتدا خود را به سطح بورژوازی برسانند. در این بیان‌ها، مارکسیسم و نظریه‌های لیبرال توسعه در دوران جنگ سرد، در کوتاه‌مدت چندان از هم فاصله نداشتند، چراکه هر دو در پی مدرنیزه کردن آن‌چه که به عنوان جهان جنوبِ نیمه فئودالی و فئودالی می‌دیدند، در راستای خطوط بورژوازی بودند؛ یکی به عنوان هدفی فی‌نفسه و دیگری به عنوان پله‌ای به سوی سوسیالیسم یا کمونیسم.

مارکس در همین یادداشت‌های به‌جامانده درباره‌ی جنسیت و قومیت به انتقادی تند علیه نهادهای مذهبی در رابطه با زنان می‌پردازد. برای مثال درباره‌ی رسم ساتی در هند و توحش موجود در آن مطالعه‌ی گسترده‌ای صورت می‌دهد و آن را نه از منظر صرف اخلاقی بلکه در راستای مناسبات پدرسالارانه تقبیح می‌کند.

از نظر هاوگ مسئله‌ی روابط جنسیتی به‌اشتباه اغلب در قامت «مسئله‌ی زنان» ظاهر شده که پیوندش به روابط تولید را به حساب نمی‌آورد. استثنایی در این رابطه را می‌توانیم در یادداشت‌های آنتونیو گرامشی درباره‌ی فوردیسم بیابیم. نقطه‌ی عزیمت او عقلانی‌سازی کار در خط مونتاژ (تیلوریسم) بود، یعنی خلق متناظر «نوع جدیدی از انسان» و تنظیم سیاسی شرایط ساختاری متناسب با او. گرامشی مفهوم بلوک تاریخی را برای این فرایند معرفی کرد. منظور او ترکیب گروه‌های موجود در رابطه‌ی قدرت مسلط بود، در این زمینه می‌توان از ترکیب شیوه‌ی تولید انبوه، سبک‌های زندگی خصوصی و کارزارهای معطوف به اخلاق تحت حمایت دولت (پاک‌دینی/ ممنوعیت الکل) نام برد. روابط جنسیتی در این زمینه پیش از هر چیز به‌مثابه‌ی انقیاد خاص مردان ذیل شرایط کار خسته‌کننده و طاقت‌فرسای «مکانیکی» برای دستمزد بیشتر تعریف می‌شود که حمایت از خانواده و تولید مثل را ممکن می‌کند و به نوبه‌ی خود برای حفظ دقیقاً همین سوژه‌ی کار فوردیستی ضروری هستند. شرایط کاری طاقت‌فرسای این سوژه مستلزم اخلاقیات خاص و شیوه‌های مشخصی از زیستن بود، مستلزم تک‌همسری در مقام شکلی از رابطه‌ی جنسی که هیچ زمانی را هدر نمی‌دهد یا افراط نمی‌کند، مصرف اندک الکل و تشکیل خانوارهایی که بر نظم، سبک زندگی، سلامت و تغذیه‌ی خانواده نظارت می‌کردند و به همین قیاس فعالانه ترویجش می‌کردند. در اینجا می‌توانیم نظم‌بخشیدن به جنس‌ها و در نتیجه جنبه‌های ضروری ساخت آنها در راستای تنظیم‌های سیاسی را ببینیم. بینش‌های گرامشی که در پیوند با گذار به شیوه‌ی تولید با تکنولوژی بالا بود به ما می‌آموزد که چطور باید دگرگونی روابط کار یدی به کار ذهنی به‌واسطه‌ی شیوه‌ی جدید تولید را از طریق واری‌روابط جنسیتی بررسی کنیم: شیوه‌ی جدید تولید به نیروی کار کمتری

نیاز دارد و هژمونی‌اش نیز به همین قیاس به نحو متفاوتی تقویت می‌شود، به نوع دیگری از مداخله‌ی دولتی نیاز دارد، اثر دیگری بر حوزه‌ی جامعه‌ی مدنی می‌گذارد و غیره.

هاوگ می‌نویسد: «روابط جنسیتی به مثابه "روابطی که از طریق آنها بشر وارد تولید زندگی خود می‌شود" همیشه روابط تولید است، درست همان‌طور که برعکس، روابط تولید نیز همواره روابط جنسیتی است. مضاعف‌شدن "تولید" در تولید زندگی (به گسترده‌ترین معنا، شامل پرورش و مراقبت) و تولید ابزارهای زندگی (باز هم به گسترده‌ترین معنا، شامل ابزارهای تولید) نقطه‌ی عزیمت طبیعی‌سازی تاریخی تولید ابزارهای زندگی در نظام اقتصاد و -در سرمایه‌داری- سلطه‌ی آن بر تولید زندگی بود.»

سوژه‌ی سیاسی کیست؟

اکنون با تکیه بر درکی که از روابط جنسیتی در مقام روابط تولید یافتیم، به بررسی سوژه‌ی سیاسی می‌پردازیم. مارکس در کوتاه‌ترین اثرش، *درباره‌ی فوئرباخ*، می‌نویسد:

اصلی‌ترین انحراف تمامی ماتریالیسم‌های تاکنون موجود - که ماتریالیسم فوئرباخ را هم در بر می‌گیرد - این است که در آنها شیء، واقعیت و محسوس بودن تنها در شکلی از /بژه (متعلق ذهن) یا فکر^۱، و نه همچون فعالیت^۲ و عمل^۳ محسوس /انسان، و نه به صورت سوژکتیو (فاعلی) در نظر گرفته می‌شود. بنابراین قسمت فعال، در تمایز با ماتریالیسم، توسط ایدئالیسم به صورت انتزاعی بسط داده می‌شود - که البته واقعیت و فعالیت محسوس را به همان ترتیب نمی‌شناسد.

فوئرباخ می‌خواست ابژه‌های محسوس را در تمایز راستینی با ابژه‌های تفکر قرار دهد، اما خود فعالیت انسانی را فعالیت /بژکتیو در نظر نمی‌گرفت. پس در گوه‌ر مسیحیت^۴ نگرش نظری را تنها نگرش اصیل انسانی قلمداد کرد، حال آنکه عمل تنها در تجلی کشیف-یهودایی‌اش تثبیت و درک شد. بدین ترتیب او اهمیت «انقلابی» و اهمیت «عملی-انتقادی» کنش و فعالیت را دریافت.^۵

هاوگ معتقد است هرچند این نقد از ماتریالیسم موجود در جنبش کارگری اهمیت چندانی نیافت اما برای نظریه و عمل فمینیستی امروز حیاتی‌ست. جدایی علم از عملکردهای واقعی مردمان، استنتاج کل فعالیت بشری

¹ contemplation

² activity

³ practice

⁴ The Essence of Christianity

⁵ Marx 1969: 13. تأکیدها از مارکس است.

از انتزاعی‌ترین مقولات و نفی کنش محسوس انسانی مهم‌ترین نکات انتقادی‌اند که علم به‌صورت فمینیستی شکل گرفته^۱ علیه قواعد رسمی علم اعاده کرده است و بر آنها اصرار می‌ورزد.

در تز سوم می‌یابیم:

آموزه‌ی ماتریالیستی درباره‌ی دگرگون کردن شرایط و آموزش فراموش می‌کند که همین انسان‌ها هستند که شرایط را تغییر می‌دهند و نیز برای آموزگار حیاتی است که خود آموزش ببیند. بنابراین این آموزه لاجرم جامعه را به دو بخش تقسیم می‌کند، که یکی از آنها بر فراز جامعه قرار می‌گیرد.

هم‌زمانی و انطباق دگرگونی شرایط و دگرگونی فعالیت‌های انسان یا خوددگرگون‌سازی تنها به‌مثابه عملی/انقلابی^۲ می‌تواند به‌صورت عقلانی درک و فهمیده شود.^۳

هاوگ از این تز نتیجه می‌گیرد که دگرگونی شخصی لحظه‌ای ضروری و جزئی بنیادین از تغییر شرایط ظالمانه است، و ثانیاً اینکه هرگونه مداخله‌ای در جامعه (یعنی هر کنش سیاسی) باید به دست افرادی انجام پذیرد که آزادی خودشان در خطر است و در وضعیت نقش دارد. همین ایده‌ی ساده نشان می‌دهد برای زنان گرفتن تاریخشان به دست خودشان و منتظرنماندن برای آزادی به‌وسیله‌ی دیگرانی مثل کارگران چقدر حیاتی است. به‌علاوه این ایده مسائل شخصی و سوژکتیو را به مداخلات جامعه‌گانی^۴ برای دگرگونی سیاسی پیوند می‌زند. بنابراین، نه مبارزات شخصی‌مان و نه تلاشمان برای دگرگونی جامعه بی‌اهمیت نخواهند بود و این دو از همدیگر جدا نخواهند شد.

در سازمان‌های کارگری مذکر که خود را تنها نمایندگان مشروع نبرد سیاسی برای آزادی همگان می‌دانستند، «سرمایه همچون دشمن اصلی»، می‌بایست اولویت اول مبارزه‌ی مشترک قلمداد می‌شد. مسئله‌ی زنان «تضادی فرعی یا ثانویه» بود که جایگاه خود را بعدها در برنامه و دستور کار جامعه‌ی نوین به دست می‌آورد. بنابراین جنبش کارگری درنهایت نقد خود را مستقیماً متوجه کلیت وجود جنبش زنان کرد و آن را همچون یک بورژوازی عزلت‌طلب و دردسرساز تلقی کرد. همین انتقادات از سوی فدريچي نیز به مارکس نسبت داده می‌شود اما چنان‌چه مشاهده می‌شود سوژه‌ی تحول اجتماعی از منظر مارکس دامنه‌ی به‌مراتب گسترده‌تری از «کارگر صنعتی مذکر» دارد. هاوگ بنیاد گفت‌وگویی سودمند میان این دو نگرش را در ششمین تز مارکس درباره‌ی فوئرباخ جست‌وجو می‌کند:

¹ feminist-informed science

² revolutionary practice

³ Marx 1969: 13

⁴ societal

فوترباخ جوهر مذهب را درون جوهر انسان حل کرد، اما جوهر انسان اصلی انتزاعی در هر فرد مجرد نیست. جوهر انسان در واقعیت خویش مجموعه‌ای از روابط اجتماعی است. فوترباخ که به نقد این جوهر واقعی ورود نکرد ناچار شد: احساس مذهبی را از فرآیند تاریخی منتزع و چونان چیزی فی‌نفسه تثبیت کند و فرد انسانی -منزوی‌شده- انتزاعی را مفروض بگیرد. بنابراین جوهر می‌تواند تنها به‌عنوان «نوع»^۱، به‌عنوان کلیت درونی گنگی به فهم درآید که به‌صورت طبیعی تمامی افراد را متحد می‌سازد.^۲

بحث درباره‌ی انسان به‌صورت فردانی و مجرد روابط جنسیتی را ناپدید می‌کند و توجه به بحث مهم روابط جنسیتی اساس هر کوششی در صورت‌بندی مسئله‌مندی زنان است. پس در این راستا هاوگ تلاش می‌کند زنان را درمقام سوژه‌هایی باز یابد که می‌توانند به‌صورت جمعی مسئله‌مندی موقعیت اجتماعی‌شان و مشارکتشان در به‌خصوص بازتولید را نمایان کنند. تنها از این طریق است که با اتکا به آرای مارکس اهمیت جنبش زنان برای پیگیری پروژه‌ی رهایی‌بخش اجتماعی مشخص می‌شود. در صورت بازتعریف روابط جنسیتی در این قالب اهمیت مطالعه‌ی آن برجسته و انقلاب در آن به‌مثابه انقلابی در شیوه‌ی تولید درک می‌شود.

در قدم بعدی به تعریف مفهوم ایدئولوژی از منظر مارکس و تبعات آن در فمینیسم خواهیم پرداخت، اما لازم است پیش از آن یکی دیگر از انتقادات فدریچی به مارکس را پیش بکشیم.

سلطه بر طبیعت

یکی دیگر از انتقاداتی که فدریچی به مارکس وارد می‌کند حول مسئله‌ی طبیعت می‌گذرد. از نظر فدریچی رسالت تاریخی بشر سلطه بر طبیعت نیست و مارکس می‌پندارد آنچه انسان و فناوری می‌سازند ارزش و برتری دارد، به عبارتی تکرار دوگانه‌ی کار/ طبیعت که در یک‌سو کار برتر مردانه و در نقطه‌ی مقابل طبیعت یا کار طبیعی و بی‌ارزش زنان قرار دارد. پس اجازه دهید اندکی به همین دوتایی‌ها بپردازیم.

بنرجی معتقد است نقد مارکس از ایدئولوژی همچنین به درهم‌شکستن مثال‌واره‌های دوتایی مرسوم می‌کند که در مفاهیمی مثل مذکر و مؤنث رمزگذاری شده‌اند. به همین ترتیب مقوله‌های دوتایی مثل طبیعت یا فرهنگ و تمدن، احساس یا تخیل و دلیل یا منطق، خانه و ساحت خصوصی یا جهان و ساحت عمومی را هم وقتی کارکردی فراتر از توصیف پیدا می‌کنند، باید به چشم فرمول‌بندی‌های ایدئولوژیک نگاه کرد. این مفاهیم و فضاسازی‌هایی که تشریح می‌کنند با یک سازمان اجتماعی ایدئولوژیک، پدرسالارانه و مبتنی بر مالکیت خصوصی سازگار است که به مذاق بسیاری از مناسبات حاکم خوش می‌آید. اگر این مقوله‌های کاملاً متضاد

¹ genus

² Marx 1969: 14

مذکر-مؤنث را به شیوه‌ی ماتریالیستی تاریخی موشکافانه بررسی کنیم، خواهیم دید که در جریان شکل‌گیری و رشدشان در طول تاریخ در تقسیم جنسی و اجتماعی کار هم‌پوشان بوده‌اند. روش ضدایدئولوژیک مارکس به جدال با رویه‌ی رایجی برمی‌خیزد که به مردان و زنان هستی‌شناسی‌های اجتماعی انحصاری و زیست‌بوم‌های «طبیعی»‌شان را منتسب می‌کند. سنت دیرپایی که زن را معادل طبیعت می‌داند، طبیعی‌سازی جنسیت و تقسیم جنسی کار یا نهاد خانواده نمونه‌هایی از ایدئولوژی هستند. اصلاً ساخت مقوله‌ای منحصربه‌فرد و تثبیت‌شده به نام «زن»، که از مناسبات تاریخی و اجتماعی زنان واقعی استنتاج شده، خود می‌تواند عملی ایدئولوژیک تلقی شود.

پس شایسته است به‌منظور روشن‌شدن تلقی مارکس از ایدئولوژی به بررسی دقیق‌تر این موضوع از منظر وی بپردازیم.

نقد ایدئولوژی

مطالب این بخش بیش از همه وامدار مقاله‌ی /ایدئولوژی بنرجی در کتاب **مارکسیسم و فمینیسم** است. در این بخش به بازتعریف ایدئولوژی از نظر مارکس خواهیم پرداخت چراکه برای زیرسوال‌بردن برخی گزاره‌ها در فمینیسم نیازمند آگاهی از روند شکل‌گیری ایدئولوژی و کارکردهای آن هستیم.

بنرجی معتقد است نقش اساسی‌ای که مارکس به آگاهی و شناخت‌شناسی می‌دهد او را به آرمان‌گرایی یا جبرگرایی فرهنگی سوق نمی‌دهد، همان‌طور که تأکیدش بر اقتصاد هم او را در این زمینه جبرگرا نمی‌کند. درک او از شکل‌های مختلف آگاهی را باید در نسبت با زمینه‌ی مادی ایده‌ها در جریان‌های اجتماعی-تاریخی در نظر گرفت. ریموند ویلیامز^۱ (به نقل از بنرجی) خلاصه‌ای از دیدگاه‌های مارکس درباره‌ی ایدئولوژی به دست می‌دهد. در این بافتار ایدئولوژی چنین تعریف می‌شود:

1) نظامی از باورها که مختص یک گروه یا طبقه‌ی خاص است؛ 2) نظامی از باورهای موهوم - ایده‌های کاذب یا آگاهی کاذب - که شاید با آگاهی حقیقی و علمی در تضاد باشد؛ 3) فرایند کلی تولید معانی و ایده‌ها.^۲

اما ویلیامز ضمناً اشاره می‌کند که برای تبیین ژرف‌تر نقد مارکس بر ایدئولوژی باید از این ساده‌سازی‌ها فراتر رفت. بنرجی معتقد است چنین تبیینی از تز یازدهم مارکس درباره‌ی فوئرباخ آغاز می‌شود که بیان می‌کند:

¹ Raymond Williams

² williams 1977: 55

«فلسوفان جهان را به شکل‌های مختلف فقط تعبیر کرده‌اند، اما نکته‌ی اصلی تغییر/دن جهان است.»^۱ در نظر مارکس تعبیر جهان باید دانشی به دست دهد که بتواند تغییری اجتماعی را که طلایه‌دار انقلاب سوسیالیستی/کمونیستی است رهبری کند و امکان ساخت آگاهانه‌ی تاریخ را فراهم سازد. این امر مستلزم روشی انتقادی برای تولید دانشی است که ظرفیت دسترسی به شالوده‌های واقعی تاریخ را داشته باشد.

بنرجی معتقد است از آرای مارکس چنین برمی‌آید که مسیری که رو به سوی شکل «حقیقی» دانش یا تحقیق یا «علم» جامعه داشته باشد از فعالیت‌های حیاتی سوژه‌های اجتماعی-تاریخی عینیت‌یافته و آگاه، مادامی که خود را تولید و بازتولید می‌کنند، آغاز می‌شود. جز این هر نقطه‌ی آغازی برای تحقیق اجتماعی^۲ ایدئولوژیک به حساب می‌آید. بنابراین نظریه باید در واقعیت انضمامی زندگی انسان‌ها و جامعه‌شان ریشه داشته باشد، جامعه‌ای که از شکل‌های مادی کار آنها ساخته می‌شود. به بیان مارکس، آگاهی و ایده‌ها نمی‌توانند تاریخ بسازند، اما انسان‌های زنده و فعال این توانایی را دارند. ابژه‌ی دگرگونی اجتماعی چیزی نیست جز تاریخ همین/انسان‌ها، جامعه و ایده‌هایشان و عمری که در زمان و فضا/مکانی معین سپری می‌کنند. حتی موضع ایدئولوژی در اعلام «استقلال» ایده‌ها هم فقط به این دلیل می‌تواند وجود داشته باشد که شرایط اجتماعی و فکری دال بر جدایی بین کار ذهنی و یدی مهباست، شرایطی که سبب خودآیینی مفاهیم/ایده‌ها و چیرگی آنها بر واقعیت می‌شود. تولید ایدئولوژی به نیروهایی نیاز دارد که در فناوری ایجاد ایده‌ها تخصص داشته باشند. قلمرو این کارشناسان تخصصی‌سازی فکری یا «رشته‌های علمی» است. بدین ترتیب برای ایده به مثابه‌ی کالا بازار گسترده‌ای شکل می‌گیرد و ایدئولوژی در اقشار بالاتر و پایین‌تر جامعه اشاعه می‌یابد. از این پس می‌توان این گزاره‌ی مشهور را گفت که ایدئولوژی یا ایده‌های حاکم در هر عصر ایده‌های طبقه‌ی حاکم در آن دوره است.

مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* «راز» فرایند تولید ایدئولوژی را بر ما فاش می‌سازد و از «سه شگرد» برای تولید ایدئولوژی سخن می‌گوید.^۳ سرآغاز این فرایند یک ایده، نظریه یا «گفتمان» است، که به نظر می‌رسد بر شرایط مادی/اجتماعی تقدم و ارجحیت دارد. پس اولین کار جداکردن ایده‌ها از تولیدکنندگان آنهاست، یعنی جداکردن ایده‌ها از منشأ اجتماعی و فردی‌شان. بدین ترتیب «ایده‌های حاکم» (ایده‌هایی که در جامعه سلطه دارند) از «افراد حاکم» (روشنفکران بورژوا یا در خدمت بورژواها) که تلاش دارند توجیهاتی برای «مناسبات حاکم» ایجاد کنند جدا می‌شوند. «اگر اکنون، در مطالعه‌ی سیر تاریخ، ایده‌های طبقه‌ی حاکم را از خود طبقه‌ی حاکم جدا کنیم و به آنها موجودیتی مستقل نسبت دهیم»^۳، همین ایده‌ها بدل به گزاره‌هایی کلی می‌شوند. مارکس به این

^۱ Marx & Engels, 1976: 617

^۲ Marx & Engels, 1976: 65

^۳ Ibid.: 65

نکته اشاره دارد که «اگر به گفتن این اکتفا کنیم که فلان ایده‌ها در بهمان زمان حاکم بوده‌اند، بی اینکه زحمت دانستن درباره‌ی شرایط تولید و تولیدکنندگان این ایده‌ها را به خود بدهیم، و اگر به همین دلیل افراد و شرایط دنیایی را که منشأ تولید این ایده‌ها نبوده بگیریم»^۱، کار بیشتری از دستان برنمی‌آید جز اینکه ایدئولوژی را در کسوت دانش تولید کنیم. مفاهیمی مثل «افتخار» و «وفاداری» در دوران فئودالیسم و «آزادی»، «برابری» و «فرد» در دوران سرمایه‌داری را می‌توان نمونه‌هایی از این فرایند در نظر گرفت.

وقتی تهی‌سازی از واقعیت رخ داد، لازم است میان این تکه‌های بیرون‌شده از واقعیت تجربی پیوندی جایگزین یا «اسطوره‌ای» برقرار شود. این «شگرد» دوم را می‌توان با بهره‌گرفتن از جهان‌شمول‌گرایی پوچ متافیزیکی یا انتزاع‌هایی منطقی، همچون ایده‌های «ذات»، «طبیعت»، «طبیعت بشر»، «همگونی» و مانند آن، عملی کرد. استفاده‌های مثال‌واره^۲ از «سنت» و «مدرنیته» و نیز کلیشه‌های نژادپرستانه و جنسیت‌ستیز هم از نمونه‌های فقدان تاریخی‌گری هستند که اثری از روابط متناقض میان یک صورت‌بندی اجتماعی واقعی و پیچیدگی‌های فرهنگی‌اش باقی نمی‌گذارد. بدین ترتیب مجموعه‌های بخصوصی از ایده‌ها به‌عنوان ایده‌های غالب مفروض دانسته می‌شوند (برای مثال «نژاد») و برای شبه‌توضیح و توصیف به خدمت گرفته می‌شوند.

«شگرد» سومی که مارکس در فرمول‌بندی تولید ایدئولوژی بدان اشاره می‌کند زمانی به کار می‌رود که ظاهر واقعیتی که مفاهیم یا کاربردهای ایدئولوژیک القا می‌کند منشأ «متافیزیکی» آنها را پنهان می‌سازد و بدین ترتیب چهره‌ای را که آشکار/ایدئالیتیست می‌پوشاند تا به آن ظاهری سکولار ببخشد؛ مثل حرکت از خدا به «انسان»، گزاره‌ای که با دوران «مدرن» سازگارتر است. تردستی‌های ایدئولوژیک دیگری هم وجود دارد، از جمله ساختن یک شخص از یک مفهوم، بدین ترتیب چنین به نظر می‌رسد که مفاهیم انسان‌هایی دارای عاملیتند، درحالی‌که مردم واقعی صرفاً این مفاهیم را به دوش می‌کشند.

بنرجی نتیجه می‌گیرد می‌توانیم پدرسالاری و جنسیت را در برخی کاربردهای مشخصشان به چشم مقوله‌هایی ایدئولوژیک و مقوله‌هایی اجتماعی بنگریم که به انواع بخصوصی از صورت‌بندی‌های اجتماعی اشاره می‌کنند. شیوه‌ی تفکر ایدئولوژیک نمی‌گذارد امر اجتماعی را در قامت یک صورت‌بندی انضمامی ببینیم. ضرورت فراچنگ‌آوردن لحظات تکوینی دخیل در تولید و بازتولید امر اجتماعی به‌مثابه پیامد انضمامی تعین‌های مختلف ما را وامی‌دارد که نامی برایشان بیابیم و کارکرد مقوله‌ای آنها را مشخص کنیم. این نام‌ها عبارتند از «طبقه»،

¹ Ibid.: 65

² paradigmatic

«جنسیت» و «نژاد»؛ اما این نام‌های مقوله‌ای به‌خودی‌خود «چیز»^۱ محسوب نمی‌شوند بلکه رسوباتی از مناسبات اجتماعی تاریخی‌اند که بی‌شک در مرکز شکل‌گیری‌شان سوژه‌ها و عاملان اجتماعی آگاه حضور دارند.

از نظر بنرجی رویکرد زبان‌شناختی یا گفتمانی به مناسبات اجتماعی با محدودکردن چالش ایدئولوژی پدرسالاری به صرف حیطه‌ی آگاهی خودِ پروژه‌ی فمینیسم را به خطر می‌اندازد. این رویکرد بدل به گزاره‌ی ایدئولوژیک می‌شود که قدرت بازتولید خویشتن و بازتولید اجتماعی را به آگاهی نسبت می‌دهد. بدین ترتیب واقعیت‌های انضمامی زندگی روزمره، تجربیات، فعالیت‌ها و روابط اجتماعی متقابل، تعین زبان‌شناختی / گفتمانی می‌یابند. به این ترتیب پروژه‌ی فمینیسم بیشتر به پروژه‌ی تعلیمی بدل می‌شود که در تلاش است بدون تغییردادن جهان آگاهی را متحول کند. بدین ترتیب فمینیسم هم به جمع کارگزاران شرکتی پدرسالار و بروکراسی‌های مدیریتی دولت وارد می‌شود و این‌گونه طبقه‌ای از زنان متخصص شکل می‌گیرد که زنان دیگر را در سیطره‌ی خود دارند. بدین‌صورت فمینیست‌ها می‌توانند، حتی ناخواسته، به ایدئولوژی‌پردازانی برای بازتولید سرمایه‌داری پدرسالار و برای ساخت یک فمینیسم ایدئولوژیک با هدف مشروعیت‌بخشی به آن بدل شوند.

در همین راستا دوروتی ای. اسمیت^۲ با استفاده از روش ضد ایدئولوژیک / ماتریالیستی مارکس معتقد بود باید پژوهش اجتماعی‌مان را از زندگی روزمره و تجربیات زنان آغاز کنیم. اما این تجربیات به شکل «فردی» باقی نمی‌مانند بلکه اجتماعی می‌شوند و بدین ترتیب فرم‌های متناهی سازمان اجتماعی و مناسبات اجتماعی را همراه با تفاوت‌ها و تناقض‌هایشان به‌عنوان مؤلفه‌های تجربه‌ی یک فرد در هم می‌آمیزند. اینکه زنان احساس می‌کنند با هرآنچه اطرافشان می‌گذرد بیگانه‌اند ناشی از ایده‌ها و مناسبات اجتماعی‌ای است که بر هم تأثیر می‌گذارند و درعین‌حال با همدیگر مغایرت دارند. این آگاهی عملی از تناقض میان آنچه زنان در زندگی از سر می‌گذرانند و آنچه به آنها می‌گویند به همان چیزی منجر می‌شود که اسمیت آن را «شقاق»^۳ می‌داند که از آگاهی زنان جدانشدنی است. این «شقاق» یا «خط گسل»^۴ را در تمام گروه‌های اجتماعی به‌ویژه در میان گروه‌هایی که سرکوب و به حاشیه رانده می‌شوند می‌توان دید. آنها هر روز میان مناسبات اجتماعی، آگاهی عملی و ایدئولوژی تناقضی آشکار را تجربه می‌کنند.

بنرجی معتقد است برخی روایت‌ها از مارکسیسم سبب بروز انسدادی ایدئولوژیک می‌شوند، چراکه درکی ایدئولوژیک از تولید پیوند تولید با بازتولید را قطع کرده است. طبیعی‌سازی این تفکیک، یعنی تفکیک انواع

¹ thing

² Dorothy E. Smith

³ Fissure

⁴ Ibid.

مختلف کار و نیز تمایز قائل شدن میان فضاهای عمومی و خصوصی، مناسبات سازنده بین تولید و بازتولید را همچنان پنهان داشته است. گرچه ما عملاً اینها را به شکلی یکپارچه تجربه کرده‌ایم، اما این یکپارچگی از حیث نظری نادیده مانده است. تفکر غیرایدئولوژیک بدین معناست که تقسیم ازپیش موجود اجتماعی و جنسی کار را، که از پدرسالاری به سرمایه‌داری به ارث رسیده است، پیش چشم داشته باشیم. سرمایه‌داری که با فضا سازی دوباره اش زنان و بازتولید را به زندگی «خصوصی» رانده بود و در تعریف جدیدش [تنها] کار مژدی را کار می‌دانست به عرف عام بدل شد و درونی سازی ایدئولوژی در زندگی روزمره محقق شد. باین حال قرائتی بازتابنده و انتقادی از مارکس می‌تواند زمینه را برای متمرکز شدن بر موضوع پدرسالاری، به مثابه‌ی یک مسئله‌ی مهم اجتماعی، فراهم کند. تحلیل اجتماعی بر پایه‌ی مفاهیم فراگیری مثل شیوه‌ی تولید، صورت‌بندی اجتماعی و شکل‌های آگاهی همراه با آنها فهمی ماتریالیستی و تاریخی را ممکن ساختند.

خارج کردن ایده‌ها از محتوا و بسترهای اجتماعی‌شان جان‌مایه‌ی ایدئولوژی است. جایگزینی امر کلی با بخشی از امر اجتماعی، یا کلیتی غیرتاریخی که منکر خاص بودن اجزای سازنده است هر دو تدابیری ایدئولوژیک هستند. فرمول‌بندی امر کلی اجتماعی برحسب زیربنا (شالوده‌ی «اقتصادی») و روبنا (فرم‌های فرهنگی-اجتماعی) یا ارتباط «متناظر» یا «تأمل‌گرانه» میان جامعه و فرهنگ همه حاصل شناخت‌شناسی‌هایی از این دست است. بنرجی در اظهارنظری مهم مدعی است که رتبه‌بندی سلسله‌مراتبی طبقه و جنسیت نمی‌تواند طبیعت صورت‌بندی اجتماعی را فراچنگ آورد. راه‌حل این معضل دوگانه‌انگارانه در گرو این نیست که «مسئله‌ی زنان» را به «مسئله‌ی طبقه» ضمیمه کنیم. نگرش ایدئولوژیک به جامعه که امر اجتماعی را به پاره‌هایی فاقد روابط سازنده خرد می‌کند، یا واقعیت اجتماعی را یکدست می‌کند و یا آن را ذاتی می‌داند، هم تحلیل اجتماعی و هم تحول اجتماعی انقلابی را درک‌ناپذیر می‌کند.

بنرجی ادامه می‌دهد تقسیم کار ذهنی و یدی یکی دیگر از تبعات تفکر ایدئولوژیک است. تولیدات فکری، یعنی همان ابژه‌های حاصل از کار ذهنی، در کسوت «چیزها» وارد مناسبات با یکدیگر می‌شوند. آنها در حین رواجشان وضعیتی مشابه کالاها می‌یابند و همچنین ابعاد کار مرده و کار زنده هم دارند و بنای همواره روبه‌رشدی از تولیدات مفهومی می‌سازند که در خدمت خود هستند. پس تعجبی ندارد که فکرها، مخصوصاً در فرم‌های بیگانه‌شده و اندیشورانه‌شان، بدل به واقعیت‌هایی شی‌ءواره می‌شوند. حتی مفاهیم انتقادی و مقاومت‌طلبانه - مثل «طبقه» یا مقوله‌ی فمینیستی «زن» - نیز وقتی این‌گونه به کار گرفته شوند می‌توانند مسدودکننده شوند و از طریق طرد و ناپیدایی قدرت در روابط مبتنی بر تفاوت به خدمت منافع روابط حاکم درآیند.

یکپارچگی امر اجتماعی

بنرجی استدلال می‌کند از آن‌جا که طبقه، جنسیت و نژاد رسوبات اجتماعی‌اند، نمی‌توانیم نژاد را پدیده‌ای فرهنگی و جنسیت و طبقه را پدیده‌هایی اجتماعی و اقتصادی بدانیم، بلکه باید مانع از قطعه‌بندی امر اجتماعی به وجوه ابتدایی ترکیب خودش شویم. مثلاً نمی‌توانیم اتحادیه‌ای کارگری را به معنای واقعی کلمه سازمانی برای مبارزه‌ی طبقاتی بدانیم اگر طبقه را صرفاً در قالبی اقتصادی بفهمیم، بی‌اینکه دایره‌ی مفهوم طبقه را وسیع‌تر کنیم تا در تعریف تعیین‌کننده‌ی قائم‌به‌ذاتش «نژاد» و جنسیت را نیز در بر بگیرد. از سوی دیگر نیز روی آوردن به پست‌مدرنیسم و پشت کردن به مارکسیسم و تحلیل طبقاتی موجب بیش بهادادن به فرم‌ها و هنجارهای فرهنگی شده و نظریه‌های گفتمان را به وسایلی برای سیاست «رادیکال» تبدیل کرده است.

بنرجی معتقد است ما باید جرئت کنیم خوانش پیچیده‌تری از امر اجتماعی ارائه دهیم، خوانشی که بتواند تمام وجوه و لحظه‌های امر اجتماعی را آن‌گونه که بازتاب‌دهنده‌ی سایر مسائل است به نمایش بگذارد، به نحوی که هر بخش کوچکی از آن در جهان اصغر خود دربرگیرنده‌ی جهان اکبر باشد - همان چیزی که بلیک¹ «جهانی در یک دانه‌ی شن» می‌خواند. آنچه درعوض داریم صنعت تئوری پررونقی است که یکپارچگی امر اجتماعی را از هم می‌گسلد و شادمانه به «قطعات» اعتبار می‌بخشد، ترجیح می‌دهد ناپختگی بی‌ربطی را میان این قطعه‌ها فرض بگیرد یا هروقت لازم بود قطعات را اضافه کند.

بنرجی منتقد عادت تفکر قطعه‌بندی شده و قشربندی شده‌ای است که /امر/ اجتماعی را از مفهوم هستی‌شناسی کسر می‌کند. به واسطه‌ی همین عادت «امر فرهنگی» فرعی، ظاهری و غیرواقعی می‌شود، و «طبقه» - آن‌گونه که کارکرد «اقتصاد» دانسته می‌شود - «امر واقعی» یا نیروی خلاق و بنیادین جامعه دانسته شود. از خلال این تقلیل‌گرایی‌ها سیاست طبقاتی² «نژاد» یا جنسیت را نادیده می‌گیرد و یا سیاستی که مبتنی بر هر کدام از این دو باشد به طبقه اعتنایی نمی‌کند. وقتی اقتصاد به علم تبدیل شد، چون بیش از هر چیز دیگر برای کمی‌سازی مناسب بود، مارکسیسم از «نقد» اقتصاد سیاسی - چنان‌که حاصل تلاش مارکس بود - به اقتصاد سیاسی تبدیل شد. مفهوم اقتصاد به تدریج جایگزین مفاهیم امر اجتماعی شد. این‌گونه بود که جامعه و سازمان اجتماعی به تابع اقتصاد مبدل شد.

بنرجی می‌نویسد نکته‌ی جالب این است که مارکسیست علمی یا پوزیتیویست با فهم مثله‌شده و شیئی‌شده‌اش از امر اجتماعی بیشتر بر برخی ویژگی‌های تفکر لیبرال قرن هجدهمی استوار است تا نوشته‌های خود مارکس. شیوه‌ی تفکر قسمت‌بندی‌کننده‌ای که یکپارچگی تعیین‌کننده و پیچیده‌ی امر اجتماعی - به مثابه کل - را در هم

¹ Blake

می‌شکند و بخش‌ها یا حوزه‌هایی از «امر اقتصادی»، «امر سیاسی» و «امر فرهنگی» ایجاد می‌کند زمینه را برای پدیدآمدن جامعه و دولت بورژوازی آماده می‌سازد.

بنرجی معتقد است مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی*، جایی که ایده‌هایش در خصوص ایجاد امر اجتماعی و تغییر اجتماعی را ارائه می‌کند، منبعی غنی برای فهم پیچیدگی شیوه‌های تولید به دست می‌دهد. مارکس در این متن، با رهانیدن خود از جدایی کیفی و هستی‌شناسانه میان جامعه‌ی مدنی و دولت، میان اقتصاد و فرهنگ و نیز میان عرصه‌ی سیاسی و عمومی و عرصه‌ی خصوصی و خانوادگی، ساحت تاریخی/ اجتماعی یکپارچه‌ای عرضه می‌کند که پیوسته در حال بسط‌یافتن است. این ساحت عرصه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی و انقلاب است. این جنبش تاریخی و اجتماعی به شکلی غایت‌شناختی و تکاملی ارائه نشده و مملو از صورت‌های مسلط و مقاومت‌جویانه‌ی آگاهی است.

روش تقاطعی نیز جزو آن دسته از نگرش‌هایی است که مقولات اجتماعی را منفک، ولو تقاطع‌یافته، فرض می‌کند و فراموش می‌کند که کل همواره چیزی بیشتر از مجموع اجزایش است. اگر این یکپارچگی تعیین‌کننده یا «یگانگی» امر اجتماعی «از هم گسسته» شود (اگر از عبارات دیگر مارکس در *گروندریسه* استفاده کنیم)، صورت‌های ابژه‌ای پدیدارشناختی یا ابژه‌هایی فکری باقی می‌مانند که بت‌واره شده‌اند. کار نظریه‌پردازان مارکسیست این است که این صورت ابژه‌ای را واسازی کنند و آن را به تعیین‌های اجتماعی متنوع و انضمامی‌اش بازگردانند.

بنرجی استدلال می‌کند که استثمار کار صرفاً نسبت عددی کار به فناوری در عرصه‌ی وسایل تولید نیست. عوامل اجتماعی و فرهنگی، مثلاً جنس و «نژاد»، در آن دخیلند و با صورت‌ها و هنجارهای ضمنی‌شان فضای اجتماعی را سازماندهی می‌کنند، فضای اجتماعی‌ای که سرمایه‌داری را شیوه‌ی تولید، یا سازمانی در جامعه‌ی مدنی، می‌داند.

«طبقه» از نظر بنرجی از منظری انضمامی، هم متکی بر چیزی است که اقتصاد نام دارد و هم از آن فراتر می‌رود. بحث‌های صریحی که زمانی در خصوص کار خانگی زنان، تعیین دستمزد برای کار در خانه و درباره‌ی نسبت بردگی با سرمایه‌داری صورت گرفته بود ریشه‌های اجتماعی-فرهنگی گسترده‌ی اقتصاد را آشکار کرد. پس ما می‌توانیم «نژاد» و پدرسالاری/ جنسیت را همان گام‌های به اصطلاح فرااقتصادی یا فرهنگی/ گفتمانی اما به هر حال اجتماعی شیوه‌ی کلی تولید سرمایه‌دارانه - که هستی‌شناسی اجتماعی خودش را دارد - بدانیم. جنسیت یا «نژاد» به مثابه‌ی شیوه‌های میانجی نه تنها کمک می‌کنند تا از ارزش بدنمندی و توان کار برخی

گروه‌های اجتماعی به شکلی مداوم کاسته شود بلکه فهمی متعارف را نیز، که فرهنگی و «مبتنی بر رنگ پوست»^۱ است، برای دولت و جامعه به مثابه‌ی یک کل ایجاد می‌کنند.

از نظر بنرجی متفکران لیبرال یکپارچگی امر اجتماعی را به مثابه‌ی مسائل یا عرصه‌هایی مجزا درک می‌کنند که باید برای اهداف مختلف گرد هم آیند. لیبرالیسم یک موضع شناخت‌شناسانه‌ی انعکاسی و مبتنی بر تاریخ نیست. تفکر لیبرال تجربه‌گراست و در نتیجه مفهوم یک کل اجتماعی فراگیر و سازنده در آن وجود ندارد. این رویکرد تمایزی میان واقعیت و ایدئولوژی پدرسالاری و جنسیت قائل نیست. درکی که از «نژاد» و «طبقه» حاصل می‌شود یکسان است و در نتیجه مجبورمان می‌کند که به دخل و تصرف در مفاهیمی مثل «تفاوت»، «تقاطع‌باوری» یا «سازندگی متقابل»، بدون توجیه صورت‌بندی اجتماعی و تاریخی‌شان، اتکا کنیم.

انقلاب، مسئله‌ی دولت و مشترکات

مریم جزایری در مقاله‌ی *انقلاب در کتاب مارکسیسم و فمینیسم* انتقاداتش به فدریچی را با ذکر این نکته آغاز می‌کند که فدریچی متوجه دو عنصر کلیدی در کارکرد سرمایه‌داری، یعنی ساختار دولت و پویایی درونی تولید سرمایه‌دارانه نشده است. هر دوی این عناصر حتی به انعطاف‌ناپذیرترین و مقاوم‌ترین شکل‌های روابط تولید دائماً نفوذ و آنها را کالایی می‌کنند.

فدریچی احیای مشترکات را به عنوان حرکتی انقلابی پیش می‌کشد که قادر است به برچیدن روابط تولیدی سرمایه‌دارانه بی‌انجامد. اما جزایری یکی از نتایج نادرست فدریچی را حاصل این اعتقادش می‌داند که روابط تولیدی کمونیستی، می‌توانند در سرمایه‌داری پا بگیرند، درست همان‌طور که روابط بورژوازی در دل فئودالیسم ریشه دوانند. این قیاس با جامعه‌ی فئودالی مقایسه‌ای مکانیکی و قالبی و نادرست است. به این دلیل اساسی که روابط بورژوازی در چارچوب جامعه‌ی طبقاتی تفاوتی بنیادی با روابط فئودالی ندارند، اما روابط کمونیستی فقط می‌توانند در نتیجه‌ی دو گسست رادیکالی که مارکس بدان‌ها اشاره می‌کند به وجود بیایند: اول، گسست ریشه‌ای از روابط مالکیت قدیمی و دوم، گسست اساسی از ایده‌های قدیمی‌ای که منشأشان این روابط هستند. بنا به نظر مارکس و انگلس این گسست‌ها تنها با انقلاب کمونیستی امکان‌پذیر می‌شوند، انقلابی که اجازه می‌دهد:

افراد جدا افتاده از هم از حصارهای ملی و مکانی آزاد شوند، پیوندهای عملی با تولید مادی و فکری کل جهان پیدا کنند و در موقعیتی قرار بگیرند که قابلیت بهره‌مندی از این تولید همه‌جانبه در کل جهان را (آفریده‌های انسان) کسب کنند. انقلاب کمونیستی این شکل طبیعی از همکاری جهانی-تاریخی افراد

¹ colour coded

را، که به نحوی سرتاسری متکی به هم هستند، تبدیل می‌کند به کنترل و تسلط آگاهانه بر این نیروها، نیروهایی که از عمل انسان‌ها بر روی همدیگر به بار آمده‌اند و تاکنون به‌مثابه نیروهایی کاملاً بیگانه با انسان او را مرعوب کرده‌اند و بر او مسلط بوده‌اند.^۱

اما فدریچی منابع اشتراکی را جایگزینی برای چنین انقلابی معرفی می‌کند. او این ایده را «بدیلی منطقی و تاریخی هم برای دولت و مالکیت خصوصی و هم برای دولت و بازار» در نظر می‌گیرد. اما در سرمایه‌داری مالکیت خصوصی و بازار بدون دولت نمی‌توانند وجود داشته باشند. دولت سرمایه‌داری دنباله‌ی جدایی‌ناپذیر روابط تولید سرمایه‌داری است، و همچنین هیئت اجرایی مشترک برای طبقه‌ی سرمایه‌دار به حساب می‌آید. چیزی که در این نوع ایده‌ها مشترک است ایده‌ی تغییر جهان بدون براندازی دولت سرمایه‌داری است. از این رو نه نیازی به دولتی از نوع کاملاً متفاوت می‌بینند و نه نیازی به طرح پرسش‌هایی از این دست که دولت جدید چطور باید سازماندهی شود تا هیئت اجرایی مردم ستمدیده و استثمارشده باشد، چطور باید روابط تولید غیراستثمارانه‌ی جدید را بر بورژوازی شکست‌خورده تحمیل کرد؛ درواقع فرآیند تاریخی جهانی «چهار تمام‌انقلابی»^۲، که تعبیر خود مارکس است، چگونه باید سازمان داده شود و به پیش برود؟ یعنی: الغای تمام تبعیض‌های طبقاتی، الغای تمام روابط تولیدی که ایجادکننده‌ی این تبعیض‌های طبقاتی‌اند، الغای تمام تبعیض‌های اجتماعی که بر این مبنا به وجود می‌آیند، و الغای تمام ایده‌هایی که این شرایط را تأیید و به بازتولید آن کمک می‌کنند.^۳

جزایری ادامه می‌دهد که مارکس با به‌کار بستن ماتریالیسم تاریخی در مطالعه‌ی جامعه‌ی انسانی به این استراتژی دست یافته بود: در گذار از سرمایه‌داری به کمونیسم فروپاشی دولت قدیمی ضروری است، تا شکل اساساً متفاوتی از دولت برای پیشبرد این گذار تاریخی جهانی - و سرانجام الغای خود دولت - ساخته شود. مارکس دو جهت‌گیری را آشکارا نقد می‌کند: یکی سوسیالیست‌های اتوپیایی^۴ که معتقد بودند در چارچوب جامعه‌ی سرمایه‌داری ساختن روابط تولید کمونیستی امکان‌پذیر است، و دیگری سوسیال‌دموکرات‌هایی که فکر می‌کردند می‌توانند برای کنترل دولت بورژوایی با بورژوازی رقابت کنند. مارکس برخلاف سوسیال‌دموکرات‌ها معتقد بود انقلاب علیه جامعه‌ی سرمایه‌داری نیازمند فروپاشی تشکیلات دولت بورژوایی است و نه تسلط بر آن.^۵

فدریچی در این باره توضیح می‌دهد که سرمایه‌داری چطور می‌تواند «گفتمان» مشترکات را اختیار کند. جدا از ورود بحث اصلاح گفتمانی به فمینیسم که پیشتر به آن پرداختیم، تا زمانی که سرمایه‌داری پایان یابد،

¹ Marx and Engels 1970: 55

² Four Alls

³ Marx 1960: 117

⁴ utopian socialism

⁵ Marx and Engels 1973

تلاش‌های خودانگیخته و خلاقانه‌ی مردم برای پیش‌بردن تولید دانش و ضرورت‌های مادی عموماً وارد مدارهای سرمایه‌داری می‌شود، اگر کلاً از بین نرود. سرمایه‌داری وسایل لازم برای ساختن جاده‌ها، کارخانه‌ها و مدارس و همین‌طور پرداخت هزینه‌های نوآوری را دارد - و بیش از همه تجهیز و کنترل نیروی کار را. تسلط سرمایه‌داری بر وسایل تولید کاری می‌کند که تکاپوی زندگی بشر به‌مثابه کل، و به‌خصوص مردم کارگر، را کنترل کند. این منابع اشتراکی هرقدر هم بزرگ، وسیع و منسجم باشند، باز هم نمی‌توانند از سلطه‌ی واقعیت اجتماعی تحکم مالکیت و تملک خصوصی فرار کنند. درواقع سرمایه‌داری همین است: تملک خصوصی تولید اجتماعی شده. جزایری ادامه می‌دهد مشکل اینجا نیست که ما زندگی‌هایمان را به شکل جمعی تولید نمی‌کنیم، فقط با خواندن برچسب روی کالاهایی که هر روز مصرفشان می‌کنیم می‌توانیم متوجه شویم که زندگی را مشترکاً تولید می‌کنیم. رابطه‌ی پایه‌ای و بنیادی میان میلیاردها انسان در سرتاسر جهان تبادل نیروی کار است. مشکل زمانی ایجاد می‌شود که این تعاون اجتماعی جهانی نه به شکل مستقیم که به واسطه‌ی روابط سرمایه‌داری - یعنی قانون ارزش - محقق شود. این موضوع تناقض بنیادین سرمایه‌داری و تولید هرچه بیشتر اجتماعی‌شده‌ی آن را در مقیاس جهانی با تملک خصوصی محصول به دست عده‌ای محدود نشان می‌دهد، تملکی که باعث پاگرفتن جنبش‌هایی میان مردم می‌شود.

در آخر مشترکات ایده‌ای است که به نظر می‌رسد بیشتر در قلمروهای کوچک و بی‌توجه به سازوکار جهانی سرمایه قابل رشد باشد. مثلاً میس «کار رایگان»¹ اجتماع روستایی در همان روستای کوچک خودش در راینلند آلمان غربی و در دنباله‌ی جنگ جهانی دوم را به عنوان مثالی از تولید اشتراکی ذکر می‌کند. جزایری در این باره معتقد است که توصیف او این تصور را به ذهن می‌آورد که آلمان غربی در دوره‌ی بعد از جنگ کشوری سوسیالیستی بود که اجتماعات مختلفی در دل آن به شکل محلی پدید آمدند، بی‌آنکه کشمکش نیروهای بازاری سرمایه‌داری دخالتی در آن داشته باشد. اما واقعیت این است که بعد از جنگ جهانی دوم آلمان سرمایه‌داری-امپریالیستی شکست‌خورده به کمک نیروهای سرمایه‌داری-امپریالیستی غربی، که پیروز میدان بودند، آلمان غربی را به عنوان دژی علیه کشورهای سوسیالیستی روبه‌رشد و علیه کابوس انقلاب‌های سوسیالیستی بیشتر در اروپا و دیگر بخش‌های جهان بازسازی کردند. «مردم» هم مجبور بودند با کار سخت و ریاضت پول روی هم بگذارند و به خودشان سخت بگیرند تا هزینه‌ی مالی این پروژه‌ی امپریالیستی را تأمین کنند. اما این تازه همه‌ی ماجرا نبود. بسیاری از دهقانان از بخش‌های کردنشین و غیرکردنشین ترکیه برای بازسازی آلمان غربی و کار در کارخانه‌ها فراخوانده شدند، حال آنکه اقتصاد نیمه‌فئودالی ترکیه کار مراقبت از خانواده‌های آنها و تربیت نسل آینده‌ی این نیروی کار ارزان را به عهده گرفته بود. بنابراین «اهالی خوشبخت دهکده‌ی کوچک آلمانی» را نباید

¹ free work

از این خیل نیروی کار ارزان جدا دانست. بازسازی آلمان غربی با جداکردن روستاییان ترکیه از فعالیت‌های معیشتی‌شان و، به‌طور کلی‌تر، با هجوم تولید اجتماعی‌شده‌ی سرمایه‌داری در مقیاس جهانی مرتبط است.

آن‌چه فدریچی تحت عنوان دولت‌گرایی تخطئه می‌کند بی‌شک یکی از مشکل‌سازترین ایده‌های انقلابی است. جزایری در این‌باره معتقد است جامعه‌ی جدید به الزام تاریخ مجبور خواهد شد قدرت دولتی را به کار بگیرد - که از لحاظ تاریخی چیزی جز نتیجه‌ی طبیعی رشد طبقات و جامعه‌ی مبتنی بر طبقه نیست و همین‌طور نهادی تخصصی است که وقف حفاظت از سلطه‌ی سیاسی طبقه‌ای خاص بر دیگر طبقات شده است. مارکس این قدرت دولتی جدید را «دیکتاتوری پرولتاریا» می‌نامد. این قدرت، بنا به نظر او و انگلس، به‌ضرورت در سراسر جهان در «دوره‌ی گذار» از سوسیالیسم به کمونیسم - یعنی زمانی که دولت همراه با تمام بقایای جامعه‌ی طبقاتی «از بین رفت» - برقرار خواهد بود. آن واقعیت تاریخی‌ای که مارکس و انگلس کشف و مفهومی‌اش کرده‌اند این است که دولت در تمام اشکالش چیزی نیست جز دیکتاتوری یک طبقه بر دیگر طبقات.

سخن پایانی

هاوگ می‌نویسد: «بالین‌همه و با احترام به مارکس، اغلب بهتر است او را در مقام متفکری نخوانیم که از پیش کار اندیشیدن را برایمان تمام کرده است بلکه درعوض او را کسی بدانیم که از طریق روش‌های مداخله‌گرانه در اندیشه‌ی مرسوم و متداول هنر تغییردادن سوژه‌ی دانش به‌خاطر دانشی بزرگ‌تر را به ما می‌آموزاند.» هدف از نوشتن این مقاله اثبات فراگیری مطلق آرا و نظریات مارکس نبود بلکه تلاشی بود تا پیش از کهنه و مردود دانستن آرای او، اندکی در آن‌ها تدقیق کنیم و نکاتی را که مغفول مانده‌اند بازبایی کنیم و از خود بپرسیم چرا در برخی جنبش‌های کارگری این ابعاد از نظریات مارکس تا این حد مسکوت مانده‌اند یا غرض‌ورزانه خوانده شده‌اند.

مسئله‌ی جنسیت و نژاد همواره به مسئله‌ی سیاست‌هویت حواله شده است اما بنرجی می‌گوید اگر جنبش‌های فمینیستی ضدنژادپرستی که هژمونی را به چالش می‌کشند عنصر بازبایی هویت فرهنگی پاک‌شده را در خود داشته باشند، این موضوع لزوماً به‌خودی‌خود به فاجعه نمی‌انجامد و ناشی از چیز ذاتاً فاجعه‌باری هم در آنها نیست. نکته‌ی مهم ارزیابی این مسئله است که این به‌اصطلاح «هویت» از چه منظری شرح داده شده است و چه فرهنگ، تاریخ و روابط اجتماعی‌ای را پدید می‌آورد. درباره‌ی هویت چه کسانی حرف می‌زنیم، هویت ستمگران یا هویت ستم‌دیدگان؟ بازتولید نیز به همین شکل است، درباره‌ی بازتولید چه طبقه‌ای حرف می‌زنیم؟ در آثار خود مارکس به اندازه‌ی کافی زمینه‌هایی برای برپایی جنبش‌های اجتماعی وجود دارد، جنبش‌هایی که در آنها نیازی

نیست برای سازماندهی خطمشی انقلاب اجتماعی از میان فرهنگ، اقتصاد و جامعه یا «نژاد»، طبقه و جنسیت دست به انتخاب بزنیم.

منابع

1. مارکسیسم و فمینیسم، شهرزاد مجاب، گروه مترجمان، تابستان ۱۴۰۴، انتشارات پرومته (بهزودی)
 2. The Late Marx Revolutionary Roads, Kevin B. Anderson, Verso, 2025
- ارجاعات به مارکس در متن حاضر از آثار زیر برگرفته شده‌اند:
1. Marx, K. (1977) Capital: A Critique of Political Economy, vol. 1, New York: Vintage
 2. (1972) 'Über F. List's Buch Das nationale System der Politischen Ökonomie' [About List's book The National System of Political Economy], in K. Marx and F. Engels, Kritik der bürgerlichen Ökonomie: Neues Manuskript von Marx und Rede von Engels über F. List, Berlin: VSA, pp. 7–43.
 3. (1992) 'Economic and philosophical manuscripts (1844)', in K. Marx, Early Writings, trans. R. Livingstone and G. Benton, Harmondsworth: Penguin, pp. 279–400.
 4. Marx, K. and F. Engels (1965) The German Ideology, New York: Lawrence and Wishart.
 5. (1974) 'Critique of the Gotha programme', trans. J. de Bres, in D. Fernbach (ed.), The First International and After, Political Writings, vol. 3, Harmondsworth: Penguin.
 6. Marx, K. (1969) 'Theses on Feuerbach', trans. W. Lough, in K. Marx and F. Engels, Selected Works, Vol. 1, Moscow: Progress, pp. 13–15.
 7. (1976) 'Theses on Feuerbach', in K. Marx and F. Engels, The German Ideology, 3rd edn, Moscow: Progress, pp. 615–17.
 8. (1976) The German Ideology, 3rd edn, Moscow: Progress.
 9. Marx, K. (1960) Class Struggles in France, 1848 to 1850, Moscow: Progress.