

علیه دورکین، برای رهایی

در حاشیه‌ی ترجمه‌ی فارسی «مارکس و گاندی لیبرال بودند»

کمیته‌ی کونیرهای کمونیست



حکایت نورگین، برای رهایی

در حاشیه‌ی ترجمه‌ی فارسی «مارکس و گاندی لیبرال بودند»

کمیته‌ی کوئیرهای کمونیست

مناظر

جنبش فمینیستی و مبارزه برای حقوق زنان در ایران هرگز خاموش نشده، اما نمی‌توان انکار کرد که پس از قیام ژینا دو تحول کیفی در این جنبش و پیرامون آن رخ داده است. نخست، بازگشت گفتمان فمینیستی به میدان اصلی سیاست. مفاهیمی چون خودمختاری بدن، حجاب و کنترل به آگاهی عمومی راه یافتند و در فضای عمومی در مورد آنها حرف زده شد. این روند می‌توانست تحول مثبتی باشد؛ چرا که مسئله‌ی زنان از انزوای فعالان تحت ستم، خاموش‌شده، زندانی و تبعیدشده خارج شد و وارد گفتگوی جمعی شدند. دوم، ورود زبان کویر و پیوست دیالکتیکی آن با فمینیسم به گفتمان عمومی، حرکتی که می‌توانست دریچه‌ای نو به سوی رهایی جنسیتی باز کند. اما هیچ گشایش سیاسی‌ای بدون مخاطره نیست. در نبود چارچوب نظری مستحکم، حتی زبان رهایی‌بخش می‌تواند به دست نیروهای ارتجاعی افتاده و به سلاحی علیه خود رهایی تبدیل شود. در کنار این تهدیدات، خطری جدید برآمد که اگر به‌موقع به آن رسیدگی نشود، همین اندیشه‌های ظاهراً پیشرو را از درون متلاشی خواهد کرد: ظهور فمینیسم ارتجاعی، یا آنچه به نام «فمینیسم رادیکال» در گفتمان چپ شناخته می‌شود.

باید همین ابتدا روشن کنیم در این مقاله، نقد «فمینیسم رادیکال» و «فمینیست‌های رادیکال» ناظر به جریانی است که خود را از اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی به این نام معرفی کرده و شامل نظریه‌پردازان و کنشگرانی چون سوزان براون میلر، رابین مورگان، آندریا دورکین و کاترین مک‌کینون می‌شود. این اصطلاح همچنین کسانی را در بر می‌گیرد که پس از آن دوران آمده و در مسیر فکری و عملی این سنت جای گرفته‌اند. «فمینیسم رادیکال»

در این معنا، جنبشی نظری و سیاسی است با بنیان مشخص در نقد نظام مردسالاری به عنوان سرچشمه اصلی ستم‌های جنسیتی و تلاش برای براندازی ساختارهای آن. بنابراین، استفاده از عنوان «رادیکال» در این متن نه به معنای صفتی کلی برای هر کنش فمینیستی ریشه‌ای یا رزمنده، بلکه به معنای یک سند هویتی و تاریخی خاص و جریان مشخص ایدئولوژیک است که پایه‌ی نقد این مقاله را تشکیل می‌دهد. این تمایز کمک می‌کند تا نقد به اشتباه متوجه دیگر فمینیست‌های مارکسیست یا فمینیست‌های دیگری که خود را «رادیکال» نمی‌دانند اما ممکن است از منظر عمومی یا فعالان این صفت به آنان نسبت داده شده باشد، نشود.

ترجمه و انتشار گسترده‌ی مقاله‌ی آندریا دورکین با عنوان "مارکس و گاندی لیبرال بودند؛ فمینیسم، جنگ و چپ «رادیکال»"^۱ در سایت دیدبان آزار برای ما زنگ خطر بزرگی بود. اگر تاریخچه‌ی فمینیست‌های رادیکالی چون دورکین، کاترین مک‌کینون و شیلای جفریز را مرور کنیم، درمی‌یابیم که جاذبه‌ی رجوع به آثار آنان در این لحظه تصادفی نیست. آنان در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ با وعده‌ی «رادیکالیسم» به شهرت رسیدند، اما کمپین‌هایشان به شکست انجامید؛ در کنفرانس بارنارد ۱۹۸۲، زنان فمینیست آن‌ها را هو کردند، قوانین ضدپورنوگرافی‌شان در دادگاه‌ها رد شد و در نهایت برای پیشبرد سیاست اخلاقی‌شان با راست‌گرایان مذهبی و محافظه‌کاران متحد شدند. مدافعان این سنت امروز می‌گویند ما تنها به خاطر همین هم‌پیمانی‌ها آن‌ها را نقد می‌کنیم، اما این وارونه‌نمایی تاریخ است. هم‌پیمانی با راست محصول منطق آن‌ها بود، نه تصادف؛ سیاستی که اخلاق را جای ساختار می‌نشاند، ناگزیر به انتظام و کیفر می‌انجامد.

ما این متن را می‌نویسیم چون این خطر واقعی است و نیاز به نام‌گذاری دارد. نه به دلیل ترس از تکرار تاریخ، بلکه به این خاطر که هر چیزی که خود را «رادیکال» یا «فمینیست» معرفی کند، لزوماً رهایی‌بخش نیست. دورکین و همفکرانش به ما آموختند که زبان انقلابی می‌تواند در خدمت سیاست ارتجاعی قرار گیرد و فمینیسمی که به جای تحلیل مادی، اخلاق را پیش می‌کشد، سرانجامی جز کنترل و سرکوب ندارد. بنابراین این متن پاسخی است به ترجمه و مقدمه‌ای که ادعا می‌کند آثار دورکین «ناشناخته» باقی مانده‌اند. ما نشان خواهیم داد که چرا این آثار کنار گذاشته شدند و چرا باید همچنان کنار بمانند.

۱- مقاله‌ی دورکین را می‌توانید در [سایت دیدبان آزار](#) بخوانید.

۱. مقدمه: چرا این متن، چرا اکنون؟

ترجمه‌ی تازه‌ی متن دورکین با مقدمه‌ای همراه شده که ادعا می‌کند «آثار بزرگ» او قربانی سانسور شده‌اند و تنها به خاطر مواضع ضدکار جنسی شناخته می‌شود. این یک تحریف آشکار است. دورکین از گفتمان رهایی‌بخش کنار رفته چون سیاستش به بن‌بست رسید، نه چون ناشری حاضر به چاپ آثارش نبود. مقاله‌ی «مارکس و گاندی لیبرال بودند» (۱۹۷۷) دقیقاً نشان می‌دهد چرا دورکین مارکس را در کنار گاندی می‌نشاند و نقد انقلابی را به موعظه‌ی اخلاقی تقلیل می‌دهد. مترجم خودش اعتراف می‌کند که عنوان در متن توضیح داده نشده، اما بلافاصله به رسوایی جنسی مارکس (رابطه با خدمتکار) و گاندی (خواهیدن با دختران برهنه) پناه می‌برد تا این گزاره را توجیه کند. این دقیقاً همان چیزی است که دورکین در سراسر کارش کرد: تحلیل ساختاری را با قضاوت اخلاقی جایگزین کرد و سیاست را به رسوایی فروکاست.

۲. رفتار شخصی علیه تحلیل مادی: نقد یک روش

مترجم برای توجیه عنوان متن به رسوایی‌های جنسی مارکس و گاندی متوسل می‌شود. اما این رویکرد خود نشان‌دهنده‌ی اشکال اساسی در روش دورکین است: تقلیل تحلیل ساختاری به اخلاقیات فردی. بله، روایت غالب چنین است که مارکس با خدمتکارشان رابطه داشت و انگلس آن را پنهان کرد. بله، گاندی رفتارهای جنسی مشکل‌داری داشت. اما این واقعیت‌ها چه ربطی به اعتبار تحلیل مادی از سرمایه‌داری دارند؟ آیا نشان دادن ریاکاری شخصی مارکس، نظریه‌ی ارزش افزوده را باطل می‌کند؟ آیا رفتار گاندی، تحلیل استعمار بریتانیا را بی‌اعتبار می‌سازد؟

این منطق، که شخصیت فردی معیار صحت نظری است، دقیقاً همان چیزی است که لیبرالیسم را تعریف می‌کند: باور به اینکه سیاست از اخلاق فردی نشأت می‌گیرد، نه از ساختارهای مادی. وقتی دورکین می‌گوید «مارکس و گاندی لیبرال بودند»، منظورش این نیست که روش آن‌ها لیبرال بود، بلکه می‌گوید چون مردانی ناقص بودند، نظریه‌شان هم ناقص است. این دقیقاً همان لیبرالیسمی است که دورکین ادعای مبارزه با آن را دارد.

دورکین می‌نویسد: «ما معتقدیم ستم از همان‌جا شروع می‌شود که زندگی از آن آغاز می‌شود، یعنی از کنش سکس‌کردن» او ادامه می‌دهد: «زنان سرمایه‌ی اولیه بودند؛ بعد کالاهای دیگر می‌آمد» و نتیجه می‌گیرد: «اغلب آن‌چه می‌بینیم سرمایه‌داری است، تملک خصوصی زنان و اندکی اصلاحات صوری در تقسیم کار؛ آن‌جا هم که سوسیالیسم در کار است، مالکیت جمعی مردان بر زنان را می‌بینیم».

این فرازها بنیان دستگاه فکری او را آشکار می‌سازند. دورکین از یک مشاهده‌ی درست، که رهایی زنان در حاشیه‌ی مبارزه‌ی چپ دهه‌ی هفتاد بود، مسیری نادرست می‌گزیند. ریشه‌ی خطایش در فهم ساختار است: او از مشاهده‌ی درست به نتیجه‌ای نادرست می‌رسد و نابرابری جنسیتی را نه محصول پیوند تاریخی سرمایه و پدرسالاری، که انعکاس گناهی ازلی می‌بیند. او تضاد ساختاری را به شکست اخلاقی بدل می‌کند و سیاست را به توبه. طنز آن جاست که دورکین درست همان کاری را می‌کند که به مارکسیست‌ها نسبت می‌دهد و از آن خرده می‌گیرد: جهان را به صحنه‌ی خیر و شر تقلیل می‌دهد. برخلاف ادعای دورکین مارکس ساختار اجتماعی قدرت را در نسبت‌های تولید و مالکیت می‌بیند، اما دورکین آن را در نیت و طبع انسان جست‌وجو می‌کند. چنین فمینیسمی ناگزیر درون خویش فرو می‌پاشد، چون جای تحلیل را احساس و جای تاریخ را تقدیر می‌نشانند.

۳. از وولف تا ذات‌گرایی: وقتی ساختار به ذات تقلیل می‌یابد

دورکین در خوانش «سه گینی» ویرجینیا وولف هم از تحلیل مادی به استعاره‌ی اخلاقی می‌لغزد. وولف پیوند میان خانواده‌ی پدرسالار و دولت فاشیستی را می‌کاود، توضیحی تاریخی از چگونگی تبدیل خشونت خصوصی به اقتدار سیاسی. اما دورکین از این درک ساختاری نتیجه‌ای ازلی می‌گیرد: «جنگ فعالیت‌مردانه است». در دستان او، نظام به ذات بدل می‌شود و امیدِ تغییر از میان می‌رود.

در مقابل، نظریه‌پردازان ماتریالیستی چون سیلویا فدریچی در «مزد علیه کار خانگی» (۱۹۷۵)^۲ نشان داده‌اند که پدرسالاری و سرمایه‌داری در تاریخ با هم رشد کرده‌اند: کار خانگی، کنترل بدن و مالکیت زنان بخشی از سازوکار انباشت‌اند، نه سرنوشتی زیستی. این خط نظری از فدریچی تا کریستوفر چیتی (هژمونی جنسی، ۲۰۱۶)، هالی لوئیس (سیاست همه، ۲۰۱۶) و سوفی لوئیس (جایگزینی کامل اکنون، ۲۰۱۹) گسترش یافته است، نقدی که بدن، میل و بازتولید را در بستر مادی کار و طبقه می‌نهد.

حذف این بستر تاریخی، سیاست را فلج می‌کند. وقتی سلطه ذاتی خوانده شود، انقلاب ناممکن می‌شود و تنها اخلاقیاتِ جدایی باقی می‌ماند و فمینیسمی که جهان را تغییر نمی‌دهد، بلکه مرز میان پاک و ناپاک را حفظ می‌کند.

۴. جنسیت، میل و تقدیر: نقد بن‌بست ذات‌گرایی یا دگرجنس‌گرایی به مثابه نفرین

در نگاه دورکین، دگرجنس‌گرایی نفرینی ابدی است. در «مارکس و گاندی لیبرال بودند» می‌نویسد: «هیچ چیز برای

۲- این مقاله با ترجمه‌ی سروناز احمدی در کتاب «انقلاب در نقطه‌ی صفر» (نشر افکار. چاپ اول. ۱۴۰۰) منتشر و در سایت بیدارزنی بازنشر شده است. با توجه به از دسترس خارج شدن سایت بیدارزنی می‌توانید متن را در [این آدرس](#) بخوانید.

یک فمینیست سیاسی‌تر از سکس نیست، هیچ‌چیز کمتر از آن عشق و بیشتر از آن اقدامی برای مالکیت و تجاوز نیست». او این نگاه را در «رابطه‌ی جنسی» (۱۹۸۷) تا حد نهایی آن ادامه می‌دهد: «رابطه‌ی جنسی خصوصی نیست؛ کنشی اجتماعی است... زن شکافته می‌شود، اشغال می‌شود، به‌صورت فیزیکی، درونی، در خلوتش». و در جایی دیگر: «برابری در قلمرو سکس، ایده‌ای ضدسکس است؛ اگر سکس مستلزم سلطه باشد تا احساس شود». دورکین در «رابطه‌ی جنسی»، سکس دگرجنس‌گرایانه را بیان نفرت از بدن زن می‌خواند. از مادام بوواری تا دراکولا، میل جنسی نزد او همیشه صحنه‌ی سلطه است.

چنین تصاویری، رابطه را بازتولید سلطه می‌دانند نه سازوکاری تاریخی. وقتی «دخول» برابر استعمار می‌گردد، امکان خوانش مادی از بین می‌رود: تاریخ به طبیعت تقلیل می‌یابد و سیاست در نفرت منجمد می‌گردد. مدافعان دورکین می‌گویند او تمام سکس‌ها را تجاوز نمی‌داند، اما منطقش راهی جز این باقی نمی‌گذارد؛ چون رابطه‌ی جنسی در نظام پدرسالار از اساس آلوده به مالکیت است.

در نقطه‌ی مقابل، نظریه‌ی کویر-کمونیستی نشان داده که تمایل جنسی، چون کار و طبقه، محصول نظام‌های مادی است. جنسیت و میل، نه حقیقت‌هایی طبیعی بلکه فرایندهایی سیاسی‌اند. ریشه‌ی خشونت نه «طبیعتِ مرد»، بلکه ساختاری است که بدن را به ابزار تولید بدل می‌کند. برخلاف نگاه ماتریالیستی که جنسیت را در زمینه‌ای تاریخی درک کرده است، ذات‌گرایی بیولوژیکی دورکین حذف وجود ترنس‌ها را توجیه می‌کند؛ زیرا جنسیت را ثابت می‌پندارد، نه تاریخمند. بدین ترتیب، فمینیسم او و ادامه‌دهندگان به نظریه‌ی انکار بدل می‌شود.

۵. فحشا، پورنوگرافی و سیاست انتظامی

در نگاه دورکین، فحشا تجسمِ نهایی مالکیت مرد بر زن است. او می‌نویسد: «تفاوت ازدواج و فحشا در این است که در ازدواج فقط با یک مرد معامله می‌کنی».

در کتاب «زنان راست‌گرا»^۲ (۱۹۸۳) دورکین منش اجتماعی و اخلاقی این «مالکیت خصوصی» را تشریح می‌کند. او می‌نویسد: «زنان راست‌گرا جهان را دیده‌اند و دریافته‌اند که خطرناک است... آنان دریافته‌اند که مردان چپ نیز همسر و فاحشه می‌خواهند... زن راست‌گرا اشتباه نمی‌کند؛ فقط می‌کوشد مالکیت مردانه را شخصی کند: یک به یک، امن‌تر از مالکیت عمومی». و نتیجه می‌گیرد: «تراژدی آن است که زنانی چنین وفادار به بقا، درمی‌یابند که در حقیقت دارند خود را نابود می‌کنند». این فرازا نشان می‌دهد که برای دورکین، فحشا و ازدواج دو چهره

از یک منطق‌اند: یکی قرارداد عمومی مالکیت، دیگری پیمان خصوصی آن.

در کتاب «پورنوگرافی: مالکیت مردان بر زنان»^۴ (۱۹۸۱) دورکین رابطه‌ی میان تصویر و سلطه را بنیان نظری فحشا و میل مردانه معرفی می‌کند. او می‌نویسد: «پورنوگرافی جوهر جنسی قدرت مردانه است: نفرت، تملک، سلسله‌مراتب، سادیسم و سلطه». در جایی دیگر از همین اثر می‌گوید: «پورنوگرافی کالبدی از برتری مردانه است... جنگی علیه زنان، سلسله‌ای از تجاوزها بر کرامت و انسانیت آنان».

در نمونه‌ای از شهادت یک راوی که دورکین آن را ثبت کرده است، زن قربانی روایت می‌کند: «به من مواد دادند، به من تجاوز گروهی کردند، من را فروختند، از من عکس گرفتند... به من پورنوگرافی نشان دادند تا یاد بگیرم تم چگونه "باید" رفتار کند، و بعد بدنم را مثل تصویرها مرتب کردند و به کار گرفتند».

این شهادت‌ها نشان‌دهنده‌ی خشونت واقعی‌اند که زنان در صنعت پورنوگرافی تجربه کرده‌اند، خشونتی که نمی‌توان نادیده گرفت. اما پرسش این است: آیا این خشونت محصول «طبیعت» پورنوگرافی یا میل مردانه است، یا محصول ساختار سرمایه‌داری صنعتی که در آن قدرت تولید، توزیع و سود در دست تعداد محدودی متمرکز است؛ یعنی صاحبان استودیوها، پلتفرم‌ها و شبکه‌های توزیع که صرف‌نظر از جنسیت‌شان، از بی‌قدرتی کارگران سود می‌برند؟ دورکین راه اول را برمی‌گزیند و از آن نتیجه‌ی سیاسی خاصی می‌گیرد.

و در گزاره‌ای که پیوند او با نقد چپ را افشا می‌کند، دورکین می‌نویسد: «چپ نمی‌تواند هم فاحشه‌هایش را داشته باشد و هم سیاستش را». این جمله بیان‌گر تقابل سخت میان اخلاقیات و سیاست است که دیدگاه دورکین را مشخص می‌کند: از دید او، نمی‌توان هم به کارگران جنسی به چشم انسان و سوژه‌ی سیاسی نگاه کرد و هم سیاست رادیکال داشت. این نگاه، جای تحلیل را به قضاوت داد و کارگر جنسی را از سوژگی سیاسی تهی کرد. به این ترتیب آنچه دورکین به عنوان نگرشی نجات‌دهنده طرح می‌کند، خود تداوم همان منطق مالکیتی است که تحلیل مادی می‌خواست آن را درهم بشکند. همین جابه‌جایی، از تحلیل مادی کار جنسی به کارنامه‌ی گناه، مسیر او را از نقد به داوری می‌کشاند و بنیان اخلاق‌گرایی‌اش را آشکار می‌کند.

اما پژوهش‌هایی چون «بازیگر فاحشه» اثر ملیسا جیرا گرانت نشان داده‌اند که سیاست نجات اخلاقی به خشونت ساختاری می‌انجامد؛ در مدل سوئدی جرم‌انگاری مشتری، فحشا زیرزمینی شده و خطرهای افزایش یافته‌اند. سازمان‌ها و اتحادیه‌های کارگران جنسی سیاستی دیگر پیشنهاد کرده‌اند: جرم‌زدایی، حق کار و امنیت. اما دورکین این صداها را نشنید چون فمینیسمش در واقع فمینیسمی پلیسی بود.

۶. خانواده، بازتولید و افق ماتریالیستی

در مورد خانواده نیز همین بن‌بست تکرار می‌شود. دورکین خانواده را «جهان سلطه‌ی بی‌زمان مردان» می‌داند، اما از نقدش نتیجه‌ی سیاسی نمی‌گیرد. جمله‌ی مشهورش، «ما، در بدن‌هایمان هم کارگر و هم ابزار تولیدیم»، می‌توانست در تداوم فدریچی معنا یابد، اما در دستگاه فکری او به همان ذات‌گرایی بدل می‌شود: زن چون ابزارِ جاودانه‌ی تولید.

اما دورکین در این‌جا نیز از تشخیص درست، نتیجه‌گیری نادرست می‌کند. در تحلیل مارکسیستی، اینکه کارگر هم‌زمان نیروی کار و صاحب بدن خویش است، دقیقاً نقطه‌ی تضاد و امکان مبارزه است. کارگر می‌تواند کار را متوقف کند، مذاکره کند، سازمان یابد. اما دورکین این دوگانگی را به نفرین ابدی بدل می‌کند: زن نه کارگری که می‌تواند از کارش دست بکشد، بلکه ابزاری است که هرگز از تولید جدا نمی‌شود. با این تفسیر، امکان اعتصاب، سازماندهی و رهایی از میان می‌رود؛ چون اگر ستم در بدن نهفته باشد نه در رابطه‌ی کار، راهی جز فرار از بدن باقی نمی‌ماند، و این دقیقاً جایی است که سیاست به اخلاقیات جدایی فرو می‌غلند.

فمینیسم مارکسیستی-کوییر به‌جای تقبیح، بر امکان تغییر ایستاده است. رهایی جنسی از مسیر سازمان‌دهی اجتماعی می‌گذرد، نه داوری اخلاقی. تحلیل ماتریالیستی خانواده مسیری دیگر را نشان می‌دهد: نه نفرین اخلاقی، بلکه سازماندهی اقتصادی؛ نه فرار از بدن، بلکه اجتماعی‌کردن مراقبت. این افق را در بخش بعد بررسی خواهیم کرد.

۷. افق مارکسیستی کوییر: تحلیل مادی در مقابل ذات‌گرایی

دورکین جنسیت، میل و خانواده را به سرنوشت‌های زیستی تقلیل داد و از آن‌ها تقدیری ابدی ساخت. در مقابل، سنت مارکسیستی-کوییر مسیری دیگر گشوده است: دیدن این مقولات نه به‌مثابه طبیعت، بلکه به‌مثابه تاریخ، بر ساخته‌هایی مادی که در روابط تولید شکل گرفته‌اند و می‌توانند دگرگون شوند. این بخش نشان می‌دهد که چگونه نظریه‌پردازان کوییر-کمونیسست به سه پرسش بنیادین پاسخ می‌دهند که دورکین در آن‌ها به بن‌بست رسید: میل جنسی چگونه سازمان می‌یابد؟ جنسیت چیست و چگونه می‌توان آن را برانداخت؟ و بازتولید و مراقبت چگونه باید از منطق مالکیت رها شوند؟

(الف) میل تحت سرمایه: چگونه سرمایه‌داری جنسیت را تولید می‌کند؟

دورکین میل جنسی دگرجنس‌گرایانه را بیان ابدی سلطه‌ی مردانه دانست. در نگاه او، «دخول» به‌خودی‌خود اشغال است و رابطه‌ی جنسی نمی‌تواند از مالکیت جدا شود. این تحلیل، میل را از تاریخ بیرون می‌کشد و آن را

به نفرینی بیولوژیک بدل می‌سازد.

کریستوفر چیتی در «هژمونی جنسی» (۲۰۱۶) نشان می‌دهد که سرمایه‌داری میل جنسی را نه سرکوب، بلکه تولید می‌کند. هژمونی جنسی به معنای آن است که آنچه ما «آزادی جنسی» یا «سرکوب جنسی» می‌خوانیم، هر دو محصول نیازهای انباشت سرمایه‌اند. سرمایه‌داری هم خانواده‌ی هنجارمند را برای بازتولید نیروی کار می‌خواهد و هم بازارهای جنسی، فرهنگ مصرف‌گویی و «آزادی‌های» مدیریت‌شده را برای گردش سرمایه.

چیتی استدلال می‌کند که سرمایه‌داری میل را همان‌گونه سازمان می‌دهد که کار را سازمان می‌دهد: گاه آزادش می‌کند، گاه سرکوبش می‌کند، اما همیشه آن را در خدمت بازتولید روابط سرمایه‌داری قرار می‌دهد. به تعبیر نظریه‌پردازان مارکسیست-کوییر، رابطه‌ی جنسی در سرمایه‌داری نه تجربه‌ای مجرد و آزاد بلکه بخشی از سازمان‌دهی انباشت سرمایه است، که جنسیت و بدن‌ها را به ابزارهای تولید و بازتولید هنجارهای سرمایه‌سالارانه بدل می‌کند. (چیتی، ۲۰۱۶؛ لوئیس، ۲۰۱۶)

در همین جاست که دورکین از درک جهان جا می‌ماند: ریشه‌ی خشونت نه «طبیعتِ مرد»، بلکه ساختاری است که بدن را به ابزار تولید بدل می‌کند. اگر میل محصول تاریخ باشد نه طبیعت، اگر سرمایه‌داری باشد که جنسیت را به شکل کنونی‌اش می‌سازد، آنگاه با تغییر روابط مادی، امکان رهایی جنسی واقعی باز می‌شود؛ یعنی نه با آزادی بیشتر در بازار، بلکه با دگرگونی خود ساختاری که میل را سازمان می‌دهد.

(ب) جنسیت به‌مثابه رابطه‌ی تولید: از شناسایی تا الغا

دورکین جنسیت را واقعیتی زیستی و ثابت دانست: «زن» کسی است که با بدن زنانه متولد شده و ستم مردانه را تجربه کرده است. این ذات‌گرایی بیولوژیک منطقاً به حذف وجود ترنس‌ها منجر می‌شود؛ زیرا جنسیت را ثابت می‌پندارد، نه تاریخمند. بدین ترتیب، فمینیسم دورکین به نظریه‌ی انکار بدل می‌شود.

هالی لوئیس در «سیاست همه» (۲۰۱۶) با صراحت می‌گوید: جنسیت نه حقیقتی طبیعی، که محصول فرآیندهای کار و ارزش در سرمایه‌داری است. لوئیس نشان می‌دهد که نظام سرمایه از طریق طبقه‌بندی جنسیتی، نیروی کار را تقسیم و ارزان می‌کند. جنسیت نه ذات بلکه ابزار اقتصادی است؛ و از همین‌رو تنها با تغییر روابط مادی می‌توان آن را دگرگون کرد.

بوگدان پوپا در «کمونیسم و الغای جنسیت» این استدلال را به افق کمونیستی می‌کشد: الغای جنسیت نه به معنای کثرت هویت‌های جنسیتی در چارچوب لیبرال، بلکه به معنای براندازی روابط تولیدی‌ای است که جنسیت را به‌مثابه تقسیم کار بازتولید می‌کنند. فمینیسم لیبرال «شناسایی» می‌خواهد؛ فمینیسم مارکسیست-کوییر «الغا»

و این تفاوتی بنیادین است.

در افق این اندیشه، جنسیت متغیرترین چیز جهان است، چون ریشه در تاریخ دارد نه در طبیعت. زنان ترنس، زنانند؛ نه چون «احساس درونی» دارند، بلکه چون جنسیت خود رابطه‌ای اجتماعی و مادی است که در آن قرار می‌گیرند. مردان ترنس از «امتیاز مردانه» فرار نمی‌کنند؛ بلکه نشان می‌دهند که «مردانگی» خود ساختاری است که می‌توان از آن خارج شد. در برابر ذات‌گرایی دورکین که بدن را سرنوشت می‌خواند، نظریه‌ی کویر-مارکسیستی بدن را میدان مبارزه می‌داند.

(ج) بازتولید و مراقبت: از خانواده‌ی مالکیت تا اجتماعی‌سازی رهایی‌بخش

گفتیم که دورکین خانواده را «جهان سلطه‌ی بی‌زمان مردان» خواند و جمله‌ی مشهورش، «در بدن‌هایمان هم کارگریم و هم ابزار تولید»، می‌توانست نقطه‌ی آغاز تحلیلی مادی باشد. اما او از این تشخیص درست، نتیجه‌گیری نادرست کرد و آن را به ذات‌گرایی بدل ساخت: زن چون ابزارِ جاودانه‌ی تولید و توضیح دادیم که در تحلیل مارکسیستی اینکه کارگر هم‌زمان نیروی کار و صاحب بدن خویش است، دقیقاً نقطه‌ی تضاد و امکان مبارزه است چون کارگر می‌تواند کار را متوقف کند، مذاکره کند و سازمان بیابد. اما دورکین این دوگانگی را به نفرینی ابدی بدل می‌کند: زن نه کارگری که می‌تواند از کارش دست بکشد، بلکه ابزاری است که هرگز از تولید جدا نمی‌شود. سیلویا فدریچی در «مزد علیه کار خانگی» (۱۹۷۵) نشان داد که کار خانگی بخشی از نظم سرمایه است و بازشناسی آن کلید رهایی است. فدریچی می‌گوید: وقتی کار خانگی «کار عشق» خوانده می‌شود، حق دستمزد از آن سلب می‌گردد؛ و وقتی بی‌دستمزد باشد، زنان در وابستگی اقتصادی نگه داشته می‌شوند. اینجا تحلیل اقتصادی جای نفرین اخلاقی را می‌گیرد: زن قربانی طبیعت مرد نیست، بلکه کارگری است که دستمزدش را نمی‌گیرد.

در ادامه، سوفی لوئیس در «جایگزینی کامل اکنون» (۲۰۱۹) بر «اجتماعی‌کردن بازتولید» تأکید می‌کند: حاملگی نه امری مقدس بلکه شکل کار است، و مادری نه سرنوشت زیستی بلکه ساختی قابل‌تغییر. لوئیس می‌پرسد: چرا بازتولید باید در خانواده‌ی خصوصی محصور بماند؟ چرا مراقبت از کودک مسئولیت فردی مادران باشد نه کار جمعی جامعه؟ او پیشنهاد می‌کند که بازتولید را به‌طور کامل اجتماعی کنیم؛ نه به شکل سرمایه‌داری که بدن‌های جایگزین را استثمار می‌کند، بلکه به شکل کمونیستی که مراقبت را از مالکیت آزاد می‌سازد.

در نقطه‌ای که دورکین تنها پایان را می‌دید، لوئیس امکانی نو می‌بیند: خانواده‌ی پسا مالکیت، سیاست جمعی مراقبت و بازتولیدی آزاد از جنسیت. واژگان لوئیس، فدریچی و چیتی، از نقد به عمل عبور می‌کنند: برپایی سیاستی که خانواده را از مالکیت، بدن را از کنترل و رهایی را از ذات جدا می‌کند.

در نهایت، افق مارکسیستی-کوبیر بازگشت بدن و میل به بستر اقتصاد است؛ تلاشی برای رهایی از سلطه نه در متن روان بلکه در سازمان زندگی مادی، برای اجتماعی کردن مراقبت و بازپس‌گیری بدن از دولت و بازار. اینجاست که اخلاق جای خود را به سازماندهی می‌دهد؛ و رهایی از داوری می‌گذرد و به عمل جمعی می‌رسد.

۸. تضادِ تضادها و بن‌بست‌های رادیکال

فمینیست‌هایی که پیش‌تر نقدشان به مارکسیسم نادیده گرفتن ستم‌های غیرطبقاتی در پرتو «تضاد اصلی» بود، حالا با استقبال از دورکین، از مفهوم تضاد اصلی دفاع می‌کنند اما محتوای آن را از تضاد طبقاتی به تضاد با پدرسالاری تغییر می‌دهند. دورکین می‌نویسد: «نابودی سناریو سیاسی ارباب-برده، هرطور که توصیفش کنیم (سرمایه‌دار-کارگر، سفید-سیاه، غنی-فقیر و غیره)، در گرو نابودی سرچشمه آن، یعنی پدرسالاری است.... پایان جنگ قدرتمندان و بی‌قدرتان وابسته به نابودی سازوکار پدرسالاری است... این چپ‌های لیبرال، که خدا خیرشان بدهد، مخالف جنسیت‌زدگی‌اند و از مقداری اصلاحات مثبت طرفداری می‌کنند. آنان می‌خواهند که مردان بد، این‌جا و آن‌جا، از جنگیدن با مردان بدتر دست بکشند؛ آنان می‌خواهند که کارگران، که اغلبشان هم مرد هستند، کنترل ابزار تولید را در دست بگیرند. اما انقلابیون در پی نابودی آن نظام سرکوب‌اند؛ نظامی که سرچشمه میلیون‌ها استبداد است، نظامی که نامش پدرسالاری است.» به این ترتیب، آن گرایش غیرطبقاتی که ذیل تفسیرهای مسلط تقاطع پنهان بود، به واسطه‌ی دورکین آشکارا تبدیل به رویکردی ضدطبقاتی می‌شود. اما دقیقاً در همین‌جاست که انقلاب مورد نظر دورکین به توصیه‌های اخلاقی و کشمکش‌های هویتی تقلیل می‌یابد، چرا که معلوم نیست چگونه می‌توان اساس مادی پدرسالاری را برانداخت. در مقابل، فهم تضاد طبقاتی به‌عنوان تضاد بنیادین یعنی ترسیم استراتژی‌ای که امکان مادی ستم‌های دیگر را هم از میان می‌برد. این البته هرگز به این معنا نیست که نزد مارکس فهم تضاد طبقاتی به‌عنوان تضاد اصلی به معنای بی‌اهمیت‌سازی سایر تضادها بوده، بلکه بحث بر سر نقش ویژه‌ی آن در راهبردی انقلابی است. دورکین اما تضاد را صرفاً به جنسیت فرو می‌کاهد و راه‌حلش به حذف مردها و ترنس‌ها محدود می‌شود. البته هستند مارکسیست‌هایی که تضاد طبقاتی را تنها مبارزه‌ی واقعی می‌دانند و پیروزی آن را پایان خودبخودی نبردهای دیگر فرض می‌کنند. اما اگر بحث نظری است باید نشان داد که این برداشت وارونه با مارکس هم نسبتی دارد. دورکین و هوادارانش اما شتاب دارند تا طبقه و کارگران مزاحم را از جهان بی‌طبقه‌ی خود بزایند تا بتوانند با پدرسالاری به عنوان سرچشمه‌ی تمام بدی‌ها مبارزه کنند.

اما چطور دورکین و مروجانش به این نقطه می‌رسند؟ اختلاف اصلی در این است که مارکسیست‌ها بر این باورند

که گرچه پدرسالاری و سرمایه‌داری دو نظم مجزا هستند، اما این دو از طریق یک اصل مادی مشترک - نابرابری و سلطه - در هم تنیده و بازتولید می‌شوند. از نظر مارکسیست‌ها، حل انقلابی تضاد طبقاتی شرط لازم برای گسستن این پیوند و امکان مبارزه‌ی مادی با پدرسالاری است، البته به شرط این‌که مبارزه با همه‌ی اشکال ستم از ابتدا در راهبرد انقلابی جا داشته باشد. در مقابل، تلقی تضاد جنسیتی به عنوان تضاد اصلی و پدرسالاری به عنوان عامل کلیدی نابرابری، استراتژی انقلابی را تهی می‌کند زیرا سوژه‌ی تضاد را مشخص نمی‌سازد. چنین رویکردی چاره‌ای ندارد غیر از این‌که سرانجام، دشمن را نه در ساختارهای مادی بلکه در مردها و ترنس‌ها جستجو کند و جدلهای "انقلابی" را به اصلاح‌طلبی قانونی و ائتلاف با محافظه‌کاران مذهبی در مسائل کار جنسی و پورنوگرافی تقلیل دهد.

۹. میراث انتظامی و همگرایی با راست

مترجم ادعا می‌کند که دورکین و فمینیست‌های رادیکال قربانی سانسور نشر شده‌اند و «آثار بزرگ» آن‌ها ناشناخته مانده است. اما این روایت واقعیت را وارونه می‌کند.

دورکین در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ یکی از شناخته‌شده‌ترین چهره‌های فمینیست بود. کتاب‌هایش توسط بزرگ‌ترین ناشران منتشر شد (از جمله توسط E.P. Dutton, Free Press). او در دادگاه‌ها به عنوان شاهد خبره شهادت داد، با سیاست‌مداران محافظه‌کار همکاری کرد و در رسانه‌های بزرگ حضور داشت. مشکل دورکین نه دسترسی به منابع، بلکه شکست سیاسی بود: کمپین‌های ضدپورنوگرافی‌اش به محدودیت‌های قانونی منجر نشد و هم‌پیمانی‌هایش با راست‌گرایان، اعتبارش را در میان فعالان چپ و کویر از بین برد. امروز «ناشناخته» بودن دورکین نه نتیجه‌ی سانسور، بلکه نتیجه‌ی طردی سیاسی است. نسل جدید فمینیست‌ها، کویرها و ترنس‌ها او را رها کرده‌اند، نه چون متن‌هایش دردسترس نیست، بلکه چون سیاستش به بن‌بست رسیده است.

۱۰. پرسش ترنس و منطق ذات‌گرایی

مترجم به انتقادات درباره‌ی مواضع ترنس‌ستیزانه‌ی فمینیست‌های رادیکال اشاره می‌کند و خوانندگان را به متن دفاعیه‌ی دنوان کلکلی ارجاع می‌دهد. اما این ارجاع خود نشان‌دهنده‌ی مشکل است: چرا دفاع از دورکین نیازمند توضیح جداگانه‌ای درباره‌ی ترنس‌ها است؟

پاسخ ساده است: چون ذات‌گرایی بیولوژیکی که بنیان فکری دورکین را می‌سازد، منطقاً به انکار وجود ترنس‌ها منجر

می‌شود. اگر «زن بودن» یک واقعیت زیستی ثابت باشد که با «ستم مردانه» تعریف شود، آنگاه زنان ترنس نمی‌توانند زن باشند و مردان ترنس نمی‌توانند از امتیاز مردانه فرار کنند. اگر بدن سرنوشت باشد، تغییر بدن دروغ است. دورکین خود صراحتاً درباره‌ی ترنس‌ها نوشت، اما پایه‌های نظری‌اش مستقیماً به سیاست‌های ترنس‌ستیزانه‌ی امروز منجر شده است. فمینیست‌های رادیکالی که از «حفظ فضاهای زنانه» سخن می‌گویند و زنان ترنس را از آن‌ها محروم می‌کنند، دقیقاً از همان منطقی استفاده می‌کنند که دورکین بنا کرد: جنسیت به‌مثابه سرنوشت زیستی، بدن به‌مثابه تقدیر سیاسی.

در مقابل، نظریه‌پردازان مارکسیست-کوییر نشان داده‌اند که جنسیت نه حقیقتی طبیعی، بلکه محصول روابط مادی است. اگر جنسیت در تاریخ ساخته شده، پس می‌تواند بازسازی شود. اگر بدن در بستر اقتصادی معنا می‌یابد، پس تغییر بدن عملی سیاسی است نه دروغی زیستی.

۱۱. هم‌پیمانی با راست: نتیجه‌ی منطقی، نه تصادف

گرچه دورکین در ۲۰۰۵ درگذشت، ایده‌هایش هنوز در سیاست‌های ترنس‌ستیز و کارزارهای ضدکار جنسی زنده‌اند. همان جوهر فکری که روزی مرد را «ذاتاً ستمگر» می‌دانست، امروز در فمینیسم انضباطی و قانون‌محور باززایی شده است. چنین دیدگاهی پدرسالاری را نه ساختار، بلکه طبیعت می‌خواند و از همین‌رو به جای براندازی، میل به کنترل بدن را تکرار می‌کند.

نتیجه، هم‌پیمانی‌های میان فمینیست‌های رادیکال و راست‌گرایان مذهبی است: اتحادهایی که قوانین محدودکننده‌ی بدن و میل را با زبان «حفاظت از زنان» توجیه می‌کنند. این هم‌پیمانی‌ها تصادفی نیستند، نتیجه‌ی منطقی یک سیاست اخلاقی‌اند که به سیاست انتظامی بدل شده است.

اندرو سالیوان پس از مرگ دورکین نوشت که ایده‌های او در میان راست‌گرایان اجتماعی نیز محبوب بود چون «غریزه‌ی اصلی او وقتی می‌دید انسان‌ها آزاد زندگی می‌کنند این بود که برای «خوبی خودشان» بخواهد آنها را کنترل یا متوقف کند». این همگرایی نشان می‌دهد چگونه منطق اخلاقی و ذات‌گرایی دورکین، علی‌رغم فرم فمینیستی، زمینه‌ساز ترویج و اجرای سیاست‌های محافظه‌کار در کنترل جنسیت شده است.

۱۲. نتیجه‌گیری: علیه دورکین، برای رهایی

دورکین، به‌جای کاوش در علل مادی ستم، اخلاق را به میدان سیاست آورد. میراث او فمینیسمی است که

محکومیت را جای همبستگی گذاشت و رهایی را به طهارت بدل کرد.

اما فمینیسم مارکسیستی راهی دیگر گشود: دیدن زنان، ترنس‌ها و کارگران جنسی در ساختار واحد بازتولید اجتماعی، نه در سلسله‌مراتب اخلاقی. نقد دورکین پایان کار نیست، آغاز بازگشت به زمین است، به جهان واقعی بدن‌ها، کارها و خواست‌هایشان.

فمینیسم رهایی‌بخش امروز باید در پی بازسازی جهان باشد، نه پالایش روح. در پی سازماندهی دوباره‌ی کار مراقبتی، کنترل بدن و ارزش، تا جایی که هیچ گروهی به نام «محافظت» از دیگری محروم نشود. به همین دلیل رهایی در نفی دورکین نهفته است؛ در بازگرداندن سیاست به عرصه‌ی مادی، در رهایی بدن از تقدس و گناه، در بازیابی زبان همبستگی. چشم‌انداز فمینیستی رهایی‌جایی است که نقد اخلاقی جای خود را به کنش جمعی می‌دهد و رستگاری دروغین جای خود را به آزادی واقعی می‌سپارد.

آنچه در این متن دنبال شد، صرفاً نقد یک نظریه‌پرداز در گذشته نیست. دورکین و فمینیسم رادیکال نمایندگان راهی‌اند که به بن‌بست رسید، راهی که با وعده‌ی رهایی آغاز شد و به انتظام و کنترل انجامید. برای جنبش‌های فمینیستی، کوئیر و کمونیستی در ایران، درس تاریخ روشن است: هر زبانی، حتی رادیکال‌ترین زبان سیاست، اگر از بستر مادی جدا شود، از چنگال ارتجاع در امان نخواهد ماند. قیام ژینا دریچه‌ای گشود که از آن فمینیسم، خودمختاری بدن و نقد پدرسالاری به متن گفت‌وگوی سیاسی بازگشتند. اما هر گشودگی سیاسی، مسئولیتی تازه بر دوش ما می‌نشانند: ضرورت ساخت چارچوب‌هایی نظری که زبان رهایی را از تصاحب نیروهای استبدادی حفظ کند. اگر فمینیسم رادیکال با بیولوژی‌گرایی، اخلاق‌گرایی و سیاست انتظامی خود بر این فضا غلبه کند، همان سرنوشتی تکرار می‌شود که فمینیسم غربی دهه‌ی ۱۹۸۰ تجربه کرد: از خیابان به دادگاه، از رهایی به کنترل، از همبستگی به جدایی.

فمینیسمی که امروز به آن نیاز داریم، فمینیسمی ماتریالیستی است، فمینیسمی که زنان، ترنس‌ها، کوئیرها و کارگران جنسی را نه در سلسله‌مراتب اخلاقی، بلکه در ساختار واحد بازتولید اجتماعی می‌بیند؛ فمینیسمی که ریشه‌ی ستم را در روابط تولید جست‌وجو می‌کند، نه در طبیعت انسان؛ فمینیسمی که هدفش پالایش روح نیست، بلکه مقصدش بازسازی جهان است. سنت مارکسیستی-کوئیر از فدریچی تا چیتی و لوئیس یادآور می‌شود که جنسیت تاریخی است، نه سرنوشت؛ بدن، میدان نبرد سیاسی است، نه تقدیر بیولوژیک؛ و رهایی، نظامی جمعی است، نه توبه‌ای فردی. این سنت نشان می‌دهد که خانواده، کار مراقبتی، میل جنسی و بازتولید همگی

محصول تاریخ‌اند، و در نتیجه، همگی قابل دگرگونی‌اند.

در ایران امروز، در جایی که دولت هر روز بدن زنان و کوییرها را به میدان منازعه تبدیل می‌کند، نمی‌توان به فمینیسمی پناه برد که خود بدن را کانون گناه می‌داند. گذر از اخلاق‌گرایی مذهبی به اخلاق‌گرایی سکولار، رهایی نیست؛ همان زندان است در قالبی دیگر، از حجاب اجباری تا «حفاظت» دولتی از زنان. مسیر ما از سرکوب اسلامی به سرکوب تحت لوای فمینیسم نمی‌گذرد؛ راه ما از هر دو به سوی رهایی است. برای ما، فمینیسم یعنی اجتماعی‌کردن کار مراقبتی، کنترل جمعی بر بازتولید، و الغای هر ساختاری که بدن را به ابزار بدل می‌کند، خواه آن ساختار سرمایه‌داری باشد، پدرسالاری یا خود دولت باشد. آینده‌ای که می‌خواهیم، آینده‌ای است که در آن هیچ گروهی به نام «حفاظت» دیگری را محروم نکند؛ آینده‌ای که در آن جنسیت، میل و بدن عرصه‌ی آزادی باشند نه ابزار سلطه. این آینده در انتظار ما نیست بلکه باید ساخته شود. و برای ساختنش، باید بدانیم کدام راه‌ها به بن‌بست انجامیدند. دورکین یکی از این راه‌هاست. پس بگذارید او را در جایگاه تاریخی‌اش بگذاریم و به‌جای بازگشت به گذشته، آینده را بسازیم.

آذر ۱۴۰۴ | نسخه‌ی ورد



- Andrea Dworkin, Marx and Gandhi Were Liberals (1977)
- Andrea Dworkin, Pornography: Men Possessing Women (1981)
- Andrea Dworkin, Right.Wing Women (1983)
- Andrea Dworkin, Intercourse (1987)
- Silvia Federici, Wages Against Housework (1975)
- Christopher Chitty, Sexual Hegemony (2016)
- Holly Lewis, The Politics of Everybody (2016)
- Sophie Lewis, Full Surrogacy Now (2019)
- Melissa Gira Grant, Playing the Whore (2014)

Bogdan Popa, «Communization and the Abolition of Gender

۱. «در جایی که زندگی آغاز می‌شود، ستم نیز آغاز می‌شود...»

From: Andrea Dworkin, «Marx and Gandhi Were Liberals,» 1977 (pamphlet, no stable pagination).

۲. «هیچ چیز به اندازه‌ی سکس برای فمینیست سیاسی نیست، و هیچ چیز کمتر از عشق و بیشتر از مالکیت نیست.»

From: Andrea Dworkin, Intercourse (1987), check chapter 1 or 4, approx. p. 20,35.

۳. «تفاوت ازدواج و فحشا در این است که در ازدواج فقط با یک مرد معامله می‌کنی.»

From: Andrea Dworkin, Right.Wing Women (1983), Perigee edition, p. 63,65.

۴. «پورنوگرافی جوهر جنسی قدرت مردانه است: نفرت، تملک، سلسله‌مراتب، سادیسم و سلطه.»

From: Andrea Dworkin, Pornography: Men Possessing Women (1981), Perigee/G. P. Putnam's Sons edition, chapters 1,3, pp. 20,70.

۵. «در بدن‌هایمان هم کارگرایم و هم ابزار تولید.»

From: Andrea Dworkin, Intercourse (1987), approximate p. 210.

۶. «کار خانگی بخشی از نظم سرمایه است و بازشناسی آن کلید رهایی است.»

From: Silvia Federici, Wages Against Housework (1975), chapter 2, p. 50,70.

۷. «سرمایه‌داری میل جنسی را همان‌گونه سازمان می‌دهد که کار را.»

From: Christopher Chitty, Sexual Hegemony (2016), chapters 2,3, pp. 75,110.

۸. «جنسیت محصول فرآیندهای کار و ارزش در سرمایه‌داری است.»

From: Holly Lewis, *The Politics of Everybody* (2016), chapter 5, p. 125.

۹. «بازتولید را به‌طور کامل اجتماعی کنیم.»

From: Sophie Lewis, *Full Surrogacy Now* (2019), chapter 3, p. 95.

۱۰. «سیاست نجات اخلاقی به خشونت ساختاری می‌انجامد.»

From: Melissa Gira Grant, *Playing the Whore* (2014), chapter 4, pp. 120, 130.

۱۱. «الغای جنسیت به معنای براندازی روابط تولیدی‌ای است که جنسیت را بازتولید می‌کنند.»

From: Bogdan Popa, «Communization and the Abolition of Gender» (article or pamphlet, no standard pagination)

