

فمینیسم، قانون و نئولیبرالیسم: مصاحبه و گفت‌وگویی با وندی براون

کیتی کروز^۱، وندی براون^۲

مترجم: آزاده حسینی، طلّیعه حسینی



چکیده

در ۲۴ ژوئن ۲۰۱۵، مجله‌ی *مطالعات حقوقی فمینیستی*^۳ و دانشکده‌ی حقوق مدرسه‌ی اقتصاد لندن^۴ میزبان نشست‌ی با حضور پروفسور وندی براون، اولین استاد علوم سیاسی دانشگاه کالیفرنیا، از فارغ‌التحصیلان سال ۱۹۳۶، بود. پروفسور براون از روی لطف موافقت کرد درباره‌ی مطالعاتش در مورد نظریه‌ی فمینیستی و رابطه‌ی آن با قانون و نئولیبرالیسم صحبت کند. این نشست شامل مصاحبه توسط دکتر کیتی کروز (از دانشکده‌ی حقوق دانشگاه لیدز) و بخش پرسش و پاسخ بود که در اینجا، در نسخه‌ای ویرایش‌شده از رونوشت جلسه، ارائه می‌شود. سومی مدوک^۵، پروفسور مطالعات جنسیتی در مدرسه‌ی اقتصاد لندن، ریاست مصاحبه و بحث را بر عهده داشت و آثار پروفسور براون را معرفی کرد. کیتی کروز نیز از وندی براون خواست تا درباره‌ی موضوعاتی که دربرگیرنده‌ی مطالعات و فعالیت‌های او هستند، از جمله وضعیت رویکردهای انتقادی و فمینیستی و چپ به حقوق، نئولیبرالیسم، ناامیدی و اتوپیانیسم و آینده‌ی نظریه‌ی فمینیستی و عمل کرد آن در بستر نئولیبرالیسم و بحث‌های جاری در

¹ Katie Cruz, University of Leeds, Leeds, UK

² Wendy Brown, Class of 1936 First Professor of Political Science, University of California Berkeley, Berkeley, CA, USA

³ *Feminist Legal Studies*

⁴ London School of Economics

⁵ Sumi Madhock

مورد تقاطع‌باوری، به بحث پردازد. شرکت‌کنندگان در این گفت‌وگو سؤالاتی در مورد طیف وسیعی از مسائل مطرح کردند، از جمله محدودیت‌های تعامل فمینیستی با قانون به‌عنوان ابزاری برای تغییر اجتماعی، تسلط نئولیبرالیسم، فمینیسم امپریالیستی، اسلام‌هراسی، سکولاریسم و وابستگی ما به سیمای انسان سیاسی.^۶

کلیدواژه‌ها: فمینیسم، نظریه‌ی حقوقی فمینیستی، نئولیبرالیسم، حقوق، تقاطع‌باوری

✱

سومی مدوک: خوشحالم که اینجا هستم. پروفیسور وندی براون به‌عنوان استاد مهمان شیمیزو^۷ در مدرسه‌ی اقتصاد لندن است. او نویسنده‌ی کتاب‌ها و مقالات متعددی است، از جمله *دولت‌های آسیب: قدرت و آزادی در مدرنیته‌ی متأخر*^۸ (۱۹۹۵)، *دانش سیاسی خارج از تاریخ*^۹ (۲۰۰۱)، *راه رفتن بر لبه‌ی تیغ: جستارهایی درباره‌ی دانش*^{۱۰} (۲۰۰۵)، *تنظیم بیزاری: تحمل در عصر امپراتوری و هویت*^{۱۱} (۲۰۰۸)، *دولت‌های محصور، حاکمیت رو به زوال*^{۱۲} (۲۰۱۰)، و البته کتاب اخیر او، *الغای دموس: انقلاب مخفیانه‌ی نئولیبرالیسم*^{۱۳} (۲۰۱۵).

کیتی کرو، از دانشکده‌ی حقوق دانشگاه لیدز مصاحبه را انجام خواهد داد. من به مدت یک ساعت گفت‌وگو را به کیتی می‌سپارم و سپس ادامه خواهیم داد.

کیتی کرو: ممنونم سومی. آثار وندی براون بسیار غنی است و بینش‌های بهنگامی را برای انجام پژوهش فمینیستی در بسیاری از رشته‌ها ارائه می‌کند. من بر مجموعه‌ی گسترده‌ی پژوهش‌های پروفیسور براون در زمینه‌ی مطالعات فمینیستی معاصر و کنشگری تحقیق کرده‌ام و نظرات و سؤالاتم نیز به مضامینی مربوط می‌شود که از این تحقیق برآمده است. من برای هر یک از سؤالات، زمینه‌ای ارائه خواهم کرد که بتواند به ادامه‌ی بحث یاری رساند. برای شروع، پیش از اینکه به طرح سؤال در مورد نظریه و ادعاهای حقوقی امروزه پردازم، به‌طور خلاصه توضیحاتی ارائه می‌کنم در مورد برخی از موضوعاتی که از آثار پروفیسور براون برداشت کرده‌ام.

در حال حاضر به‌نظر می‌رسد که دولت بریتانیا آغاز به لغو سند حقوق بشر^{۱۴} ما بریتانیایی‌ها کرده و دسترسی به حقوق اولیه‌ی اجتماعی نیز در حال کاهش است. ما، به‌عنوان پژوهشگران انتقادی، به این دیدگاه خو گرفته‌ایم که

⁶ Homo Politicus

^۷ Shimizu موقوفه‌ای که در سال ۱۹۸۹ برای حمایت از همکاری بین‌المللی بین دانشگاه و صنعت در مهندسی عمران و محیط زیست تأسیس شد. - م.

⁸ *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*

⁹ *Politics Out of History*

¹⁰ *Edgework: Essays in Knowledge*

¹¹ *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Empire and Identity*

¹² *Walled States, Waning Sovereignty*

¹³ *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*

^{۱۴} Human Rights Act قانون پارلمان بریتانیا است که در ۹ نوامبر ۱۹۹۸ موافقت سلطنتی را دریافت کرد و در ۲ اکتبر ۲۰۰۰ لازم‌الاجرا شد. هدف آن گنجاندن حقوق مندرج در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر در قوانین بریتانیا بود. - م.

حقوق از نظر هستی‌شناختی با سرمایه‌داری لیبرال گره خورده و جبهه‌ای است برای استعمار مداوم یا سلطه‌ی دائمی بر جهان. در رابطه با حق شهروندان برای داشتن رفاه اجتماعی، بسیاری از ما بر این باوریم که فکر کردن به امکان بازگرداندن دولت رفاه ساده‌لوحی است. اما در عین حال، مشارکت خود من در کنشگری و [علاوه بر این خود] دیدگاه‌های کنشگرانه این منظرها را با مشکل مواجه کرده‌اند چراکه ما برای سازمان‌دهی کردن، مدام از گفتمان حقوقی استفاده می‌کنیم.

کار شما به‌نحوی بنیادین به من کمک کرده است تا از این پارادوکس عبور کنم. من در تحقیقاتم استدلال کرده‌ام این مسئله را که فعالان حقوق کارگران جنسی از گفتمان حقوقی استفاده می‌کنند، می‌توانیم تلاشی در راستای ایجاد مطالبه‌ای قانونی بدانیم و همین‌طور به‌عنوان ابزاری اجتماعی برای نمایش اختلاف نظر درباره‌ی طرد این کارگران. در رابطه با استفاده از حقوق به‌عنوان مطالبه‌ای قانونی پرسش من این است که حقوق قانونی چه دستاوردی می‌توانند داشته باشند، در عین آنکه متوجه هستیم این حقوق چگونه سوژه‌های دارای موقعیت‌های متفاوت را توانمند یا ناتوان می‌کنند و چگونه لایه‌بندی‌های اجتماعی را غیرسیاسی می‌کنند و در نهایت، چگونه به‌عنوان تاکتیکی برای قدرت حکومتی نئولیبرالی و انضباطی عمل می‌کنند (Cruz 2013, 2015). دوم، من از خوانش شما از مارکس نقل می‌کنم که «نیروی دموکراتیک‌ساز گفتمان حقوقی ... در پیکربندی ایده‌آلش از جامعه‌ای برابری طلب در ذات خود حامل آرمانی است که با نابرابری‌های بنیادین اجتماعی در تناقض است» (Brown 1995, 134). بنابراین، کار شما به من کمک کرد که به انتقاد از نحوه‌ی استفاده‌مان، به‌عنوان کنشگر، از حقوق پردازم و هم‌چنین به مفصل‌بندی این موضوع پردازم که چگونه حقوق به ما اجازه می‌دهند شکاف بین وعده‌ی حقوق جهان‌شمول و روی‌گردانی از آنها را سیاسی کنیم (Cruz 2015).

بنابراین، من به احتمال لغو سند حقوق بشر در بریتانیا و افزایش اقتصادی‌سازی حقوق و نسبت آن با کار اخیر شما در مورد تبدیل دموکراسی لیبرال به دموکراسی بازار فکر کرده‌ام. ممنون می‌شوم اگر به‌طور مختصر نظرتان را در این زمینه بفرمایید که این دگرگونی چه معنایی برای دموکراسی لیبرال و وعده‌های کلیدی‌اش، به‌ویژه حقوق، دارد و در این زمانه که افق‌ها تنگ می‌شوند، چگونه از دلتنگی و حسرت برای دموکراسی لیبرال اجتناب کنیم؟

وندی براون: قبل از شروع، اجازه می‌خواهم که از همه برای حضور در اینجا تشکر کنم. بودن در این مؤسسه، کار در میان همکاران اینجا، و به‌ویژه در میان همکاران فمینیست اینجا، برای من امتیازی بزرگ محسوب می‌شود و سرشار از لذت است.

من اولین سؤال شما را بیش از هر چیز پرسشی در مورد ماهیت روابط انتقادی، فمینیستی و چپ با حقوق مدنی، سیاسی و بشری می‌دانم، حقوق به‌عنوان ابزاری رهایی‌بخش و به‌عنوان صحنه‌ای بالقوه از سیاست‌زدایی و آنچه که در زمینه‌ی معنایی بسیار متنوعی شکل می‌گیرد. حقی که ممکن است از ابتدا یا به‌مرور به‌عنوان ادعایی رهایی‌بخش ظاهر شود، حتی یک ادعای رهایی‌بخش کاملاً رادیکال، ممکن است در مقطعی در تصرف اهداف دیگر درآید و همچنین ممکن است مجدداً مورد بررسی درون‌متنی قرار گیرد، به‌نحوی که حتی اگر در تصرف مقاصد دیگر نیز درنیامده باشد، دارای معنا و مشی سیاسی متفاوتی شود.

من کمی در مورد این قلمرو در کارم صحبت خواهم کرد با این امید که برای اندیشیدن در مشاجره‌ی سند حقوق بشر در اینجا راه‌گشا باشد. از نظر من احمقانه‌ترین تعریف در مورد حقوق این است که آنها را همیشه مترقی، یا همیشه ارتجاعی بپنداریم و یا فکر کنیم که همیشه رهایی‌بخش هستند و یا همیشه سیاست‌زدایی می‌کنند. از یک‌سو مسلم است که حقوق مطالبه‌ای است برای کسب نوعی قدرت و صورتی از به رسمیت شناختن شخص مدعی و به همین دلیل نیز برای افراد زیردست یا طردشده بسیار حائز اهمیت بوده است. از سوی دیگر، حقوق همیشه مطالبه‌ای برای ایجاد محدودیت یا حفاظت یا مرزبندی در حوزه‌ی قدرتی است که از کنترل کامل فرد خارج است. هر دوی این موارد درباره‌ی حقوق صادق است؛ اینکه حقوق درخواستی برای به رسمیت شناختن و تعلق و عضویت و قدرت است، و درعین حال نشانه‌ای است از اینکه (و این را از مارکس می‌آموزیم) فرد بر دامنه‌ای از حیات، که مملو از قدرت‌هایی است که حقوق را در همان وهله‌ی اول ضروری می‌کنند، کنترل ندارد. شما در شرایطی که واقعاً احساس امنیت، ایمنی، حفاظت و توانمندی می‌کنید، نیازی به حقوق ندارید. در آن صورت فقط عمل می‌کنید. زمانی به حقوق نیاز دارید که با نوعی خطر یا تهدید و یا تجاوز مواجهید و یا می‌خواهید در برابر چیزی که بر آن کنترلی ندارید حد بگذارید.

اگر به همین گفته بسنده کنیم، که البته کلی‌ترین تعریفی است که در مورد حقوق می‌توانیم داشته باشیم، بعد از آن باید به‌طور مشخص در مورد زمینه و نحوه‌ی عمل‌کرد هر حق به‌خصوص فکر کنیم. من در اینجا تمایل دارم که در مورد تغییری صحبت کنم که درباره‌ی این مسئله در تفکر خودم روی داده است، از کارهای اولیه‌ام که شما به آن اشاره کردید که در راستای اهداف فمینیستی به‌شدت وام‌دار نقد مارکسیستی حقوق بود تا آثار معاصر.

شاید فکر کنید که یک ساعت آینده را به این موضوع اختصاص خواهم داد، اما چند دقیقه بیشتر نخواهد بود! من همانند بسیاری دیگر در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ اندیشیدن درباره‌ی دعاوی حقوقی از منظر فمینیست‌ها را آغاز کردم. کارم را با تحلیل حقوق و مطالعات انتقادی قانون شروع کردم، که وام‌دار کتاب *درباره‌ی مسئله‌ی یهود*^{۱۵}

¹⁵ *On the Jewish Question*

مارکس (۲۰۰۰) بود. این کتاب به حقوق به‌عنوان نشانه‌ای از حیات رهاننده، و به قول شما، نشانه‌ای از لایه‌بندی می‌اندیشد. بحث این است که ابتدایی‌ترین حقوقی که می‌توانیم در نظم‌های بورژوازی شناسایی کنیم - یعنی حق مالکیت و حق آزادی بیان - همیشه آنهایی را بیشتر توانمند می‌کنند که از پیش قدرتمند هستند، نه آنها که از همه بیشتر آسیب‌پذیرند و ضعیف. این یکی از بحث‌های بنیادین مارکس است که در کتاب درباره‌ی مسئله یهود مطرح شده، همراه با این استدلال که حقوق در نظام‌های بورژوازی همیشه نوعی آرمان تحقق‌نیافته یا تقلایی برای حاکمیت عمومی یا فردی را بیان می‌کند. با این حال، این آرمان‌ها و تقلاها، که در نظام‌های بورژوازی تحقق نمی‌پذیرند، نشانه‌هایی هستند از اشتیاقی به آزادی، برابری و امثالهم.

بنابراین در تفکر اولیه‌ام در مورد انواع خاصی از ادعاهای حقوقی فمینیستی، نگران نوعی بت‌واره‌سازی از حقوق به‌عنوان نشانه‌ای از برابری بودم، و این نگرانی من به دلیل همان نقد مارکسیستی بود. خیلی خلاصه بگویم، نگرانی نئومارکسیستی‌ای که به دغدغه‌های فمینیستی اضافه می‌شود، این است که حقوق می‌توانند از قدرت‌هایی که مخاطب خود قرار می‌دهند، سیاست‌زدایی کنند و این حقوق به‌محض احقاق می‌توانند لایه‌بندی‌های جامعه را غیرسیاسی کنند. بارزترین مثال آن در فمینیسم این است که هیاهو برای حقوق برابر، برابری در امنیت شغلی، دسترسی برابر به آموزش و حقوق برابر در شکستن سقف شیشه‌ای، و چیزهایی از این قبیل، همگی حقوقی هستند که بیشتر به نفع کسانی که در رأس قرار دارند، تمام می‌شود تا به نفع کارگران خانگی، مراقبان کودکان و افرادی از این دست. ممکن است ته‌مانده‌های انواع خاصی از حقوق نیز نصیب این شود، اما حقوق بورژوازی اساساً لایه‌بندی‌های زمینه‌ای را که در آن اعمال می‌شوند، غیرسیاسی می‌کنند.

خب، در این باره به اندازه‌ی کافی صحبت کردیم. این یکی از انتقادات به حقوق است، اما فکر نمی‌کنم مهم‌ترین موردی باشد که در حال حاضر باید نگران آن باشیم. چیزی که فکر می‌کنم اکنون باید نگران آن باشیم، همان چیزی است که شما در مورد آن پرسیدید، روشی که علم حقوق نئولیبرالی با استفاده از آن عمل کرد حقوق را تغییر داده است، هم موضوع حقوق و هم حوزه‌ای که حقوق در آن عمل می‌کند. بگذارید انضمامی بگویم: اساسی‌ترین کاری که نئولیبرالیسم انجام داده است، چیست؟ همه‌چیز و همه‌کس را به ورطه‌ی اقتصاد کشانده است، همه‌چیز را در قالب بازار ترسیم کرده است و هر آنچه را که انجام می‌دهیم به‌عنوان اقدامی در راستای بازار نشان می‌دهد. هنگامی که حقوق در این چارچوب مورد قضاوت قرار گیرند، انسان‌ها سیمای سرمایه‌هایی کوچک را می‌یابند و سرتاسر زندگی مدنی و سیاسی به‌عنوان سپهرهای بازار تصویر می‌شود. این بدان معناست که حقوق به‌طور فزاینده‌ای نه به‌عنوان حقوق مدنی، نه به‌عنوان آزادی‌های مدنی، و نه به‌عنوان حقوقی برای توانمندسازی خلع قدرت‌شدگان، بلکه به‌عنوان حقوق سرمایه به افراد تخصیص می‌یابد. این حقوق به سرمایه تخصیص می‌یابند، به معنی دقیق کلمه، به بنگاه‌ها تخصیص می‌یابند، آن‌طور که ما در ایالات متحده انجام داده‌ایم، در همه‌ی موارد،

از کمپین شهروندان متحد علیه تصمیم کمیسیون انتخابات فدرال^{۱۶}، گرفته که مبتنی بود بر اینکه بنگاه‌ها مجاز باشند بودجه‌ی نامحدود به فرآیند انتخابات سرازیر کنند، تا مورد اخیر که هفته‌ی آینده درباره‌ی آن صحبت خواهیم کرد، بورول علیه فروشگاه‌های هابی لابی^{۱۷}، که درباره‌ی این است که چون به بنگاه‌ها حق اجرای آزادانه‌ی امور دینی اعطا شده، پس از این طریق می‌توانند از ارائه‌ی انواع روش‌های پیشگیری از بارداری به کارمندان زن سر باز بزنند، چون بنگاه‌های مسیحی روش‌های پیشگیری از بارداری را همان داروهای سقط‌کننده می‌دانند. تصمیم هابی لابی از اساس به بنگاه‌های این حق را می‌دهد که به‌عنوان روشی برای تحمیل اصول اخلاقی شرکت، فرامین دینی را بر بیش از ۲۳ هزار کارمند خود که سه‌چهارم آنها زن هستند و اکثر مابقی نیز زنانی را تحت تکفل و تحت پوشش بیمه‌شان دارند، تحمیل کنند.

وقتی حقوق به این نحو نه فقط به بنگاه‌ها، بلکه به سوژه‌هایی تخصیص می‌یابد که همگی به‌عنوان بازیگران بازار شناخته می‌شوند - [دقت کنید] نه به‌عنوان بازیگران مدنی، بازیگران سیاسی و موجوداتی اخلاقی، بلکه صرفاً به‌عنوان بازیگران بازار - معنای حقوق به‌طور چشم‌گیری تغییر یافته است. و سپس، هنگامی که علم حقوق نئولیبرالی نیز در رأس امور بازارها را فقط این‌طور درک می‌کند که [باید] به‌نحوی درخور از آنها مقررات‌زدایی شود، آنچه شما دارید تخصیص حقوق به قدرتمندان است و این تخصیص حقوق که زمانی با هدف توانمندسازی مشارکت مدنی - صدای سیاسی، آزادی تجمعات، بیان آزادانه‌ی اعتقادات و باورها - انجام می‌شد، اکنون به سرمایه‌ها اختصاص یافته است، سرمایه‌های بزرگ و کوچک. این دنیایی است که اکنون در ایالات متحده در آن زندگی می‌کنیم. هم‌چنین دنیایی است که در حال پیش‌روی در اتحادیه‌ی اروپا است.

من فکر می‌کنم برای ما بسیار مهم است که در تحقیقات و کار سیاسی خود درک کنیم و همواره به خاطر بسپاریم که حقوق نه‌تنها می‌توانند سیاست‌زدایی کنند، نه‌تنها می‌توانند اقتصادی‌سازی شوند، تحولی که از طریق نوعی اقتصادی‌سازی نئولیبرال در معنا و محل دعوی آنها رخ داده است، بلکه هم‌چنین می‌توانند به‌سادگی توسط هرکسی برای هرچیزی قاپیده شوند. من فکر می‌کنم این یکی از چیزهایی است که شما در مناقشه‌ی مربوط به مسئله‌ی لغو سند حقوق بشر نیز مشاهده می‌کنید. این قطعاً چیزی است که ما در بافتار ایالات متحده نیز شاهدش بوده‌ایم، در آنجا نه‌تنها بنگاه‌ها را داریم که به‌طور فزاینده‌ای از، این‌طور بگوییم، حق آزادی بیان استفاده کردند تا از محدودیت‌های تبلیغاتی در داروسازی، دخانیات و صنایع گوشتی بزرگ جلوگیری کنند و از محدودیت‌های تبلیغاتی و الزام‌های مربوط به افشای کامل اطلاعاتشان پا پس بکشند، بلکه چنین چیزی را در مسئله‌ای به سراسری زبان حقوق مدنی نیز می‌بینیم.

¹⁶ *Citizens' United v Federal Election Commission*

¹⁷ *Burwell v Hobby Lobby*

یادآوری این نکته مهم است که در بافتار ایالات متحده، دست بر قضا، لایحه‌ی قانونی ۲۰۹ پیشگام حقوق مدنی نامیده شد، لایحه‌ای که اولین اقدام اجباری در جهت عقب‌نشینی از مواضع پیشین بود، موضوعی که هدفشان جبران [تأثیر] تاریخ نژادپرستی و به‌ویژه برده‌داری در ایجاد فرصت‌های نابرابر برای آمریکایی‌ها بود. لایحه‌ی ۲۰۹ خود را بر این اساس پیشگام حقوق مدنی نامید که حقوق مدنی یعنی با همه‌ی افراد به‌نحوی مساوی برخورد شود، یعنی از نظر دولت شما فارغ از رنگ، جنسیت یا طبقه‌ی اجتماعی‌تان باهم یکسان باشید. این تصاحب گفتمان حقوق مدنی برای هدفی واپس‌گرایانه چندان غیرمعمول نیست. برعکس، این نوع وارونه‌سازی همه جا وجود دارد. جای دیگری که چنین چیزی را می‌بینیم در استفاده از [حق] اجرای آزادانه‌ی دین است، نه فقط در ایالات متحده بلکه هم‌چنین در ایرلند. پس از همه‌پرسی درباره‌ی ازدواج هم‌جنس‌ها، اولین چیزی که شنیدید این بود که برای مردم واقعاً مهم است که بتوانند در انجام امور دینی آزادی داشته باشند. معنای این چیست؟ اینکه مردم باید این حق را داشته باشند که بتوانند از ارائه‌ی خدمات به زوج‌های هم‌جنسی که می‌خواهند ازدواج کنند و از همه‌ی خدمات هم بهره‌مند شوند، امتناع کنند، از خدمات روحانیان کلیسا گرفته تا خدمات شیرینی‌پزها و گل‌فروش‌ها. در این زمینه، اجرای آزادانه‌ی دین – که زمانی حقی عالی برای ابراز مخالفت و خودآیینی بود – اساساً به حقی برای اعمال تبعیض تبدیل می‌شود؛ بنابراین، (الف) ما باید به خاطر داشته باشیم که نقدهایمان باید متناسب با تغییر زمینه و تاریخ تغییر کنند و (ب) حقوق هرگز به هیچ شخص یا پروژه‌ای تعلق ندارد، می‌توان آن را تصاحب کرد، می‌توان آن را زیر و رو کرد، می‌توان آن را وارونه کرد و این روند هم پایانی ندارد.

قول می‌دهم در ادامه کوتاه‌تر پاسخ دهم!

کیتی کرووز: در ادامه و در راستای توضیحاتی که درباره‌ی اقتصادی‌سازی حقوق دادید، سؤالی در مورد کتاب جدیدتان با عنوان *الغای دموکراسی: انقلاب مخفیانه‌ی نئولیبرالیسم* (Brown 2015) می‌پرسم. شما در بحثتان درباره‌ی عقلانیت نئولیبرالی به شرح اقتصادی‌سازی همه‌چیز می‌پردازید و اینکه این امر چگونه باعث تعمیق «فرسودگی و ناامیدی» از پیش موجود «در تمدن غرب» شده است (۲۲۱). شما استدلال می‌کنید که چپ باید بر ایجاد جایگزین‌ها تمرکز کند، اما هم‌چنین باید با این ناامیدی که خودمان نیز از آن رنج می‌بریم، مقابله کنیم. و به چپ هشدار می‌دهید که نباید به سرزنش کردن روی آورد یا بازگشت به گذشته یا تسلیم‌شدن را توجیه کند. چند روش گوناگونی که به‌عنوان جهت‌گیری‌های احتمالی سیاست یا حساسیت چپ مفصل‌بندی کرده‌اید، شامل نوعی «سیاست پساانقلابی» (Brown 2005, 115) است، یعنی نوعی تمرین آزادی که شما آن را «به‌عنوان مبارزه‌ای دائمی» تعریف می‌کنید «که اگر صورت نگیرد، آنچه علیه‌ی ما هستیم بر ما تحمیل و از جانب ما انجام خواهد شد» (Brown 1995, 25)، و اخیراً نیز در قبال دموکراسی انجام می‌گیرد، بنابراین [از طریق تمرین آزادی]

«این ایده [محقق خواهد شد] که مردم، نه چیزی دیگر، مبانی و مختصات حیات مشترکشان را تعیین کنند» (۲۰۱۵، ۲۰۰۹). آیا می‌توانید در مورد پروژه‌ها و حساسیت‌های اتوپیاپی‌ای که امروز برایتان امیدبخش است، کمی توضیح دهید؟

وندی براون: حساسیت‌ها و پروژه‌های اتوپیاپی‌ای که به من امید می‌دهند؟ خب اول باید این را بگویم که من امید چندانی ندارم. من تا زمانی که در این سیاره هستم، تعهدی دارم که فکر می‌کنم اکثر افراد با گرایش چپ نیز در آن با من مشترک‌اند، که یا جلوی تاریکی را بگیریم یا دنیای بهتری را به ارمغان آوریم. این بدان معنا نیست که ما امید داریم. این بدان معناست که ما این تعهد را داریم و من فکر می‌کنم این تمایز مهم است. من فکر نمی‌کنم که باید همیشه سعی کنیم خودمان را با حباب امید روی آب نگه داریم، زیرا خطر این شناور بودن دقیقاً این است که وقتی حباب می‌ترکد غرق می‌شویم.

من در واقع مشکلی ندارم با تکیه بر کورسوی شانس‌هایی که برای ایجاد دنیایی بهتر داریم، حرکت کنم و در عین حال، تا جایی که می‌توانم، به همراه متحدان و رفقا برای به ارمغان آوردن چیزی دیگر تلاش کنم. من فکر می‌کنم امروز دشوار است که بفهمیم یک چشم‌انداز قابل اجرا برای چپ چیست و این دشواری چند لایه دارد. این دشواری فقط، آن‌طور که اغلب گفته می‌شود، از این لحاظ نیست که سرخوردگی‌های بزرگ قرن بیستم و تجربه‌های سوسیالیسم و کمونیسم به آن چیزهایی انجامیدند که می‌دانیم؛ بلکه بیشتر این است که فکر می‌کنم بسیاری از ما در سردرگمی به سر می‌بریم و باید در این سردرگمی باقی بمانیم و برای یافتن راه‌حل‌ها عجله نکنیم. ما در برابر این پرسش سردرگمیم که با دنیایی که به‌طور انکارناپذیری جهانی شده است، چه کنیم. دنیایی که هنوز هم گوناگونی و فرهنگ محلی و منطقه‌ای بسیاری دارد، اما آن قدر به هم پیوسته و هم‌پوشان است که دشوار می‌توانیم تصور کنیم چطور قرار است به‌نحوی دموکراتیک بر حیاطان حکمرانی کنیم و آن را به کنترل درآوریم و حیاتی پایدار ایجاد کنیم، چطور از لبه‌ی پرتگاه فاجعه‌ی مربوط به تغییرات اقلیمی و سیاره‌ای بازگردیم، چطور عدالت جنسیت‌یافته، جنسی و نژادی و جایگزینی قابل اجرا برای جنون سرمایه‌داری تولید کنیم، جایگزینی که راهی باشد برای تأمین معاش و زندگی آبرومندانه روی کره‌ی زمین.

این مجموعه‌ی چالش‌ها خردکننده‌اند، اما به هر حال، چالش‌های امروز ما هستند. من چشم‌اندازی ندارم. ایده‌ی روشنی ندارم از اینکه چه چیزی می‌تواند از پس همه‌ی اینها برآید. فقط می‌دانم این چیزی است که به آن نیازمندیم. گفتنی است که اندک امیدی که به دست می‌آورم، به‌طور شگفت‌انگیزی، حاصل فوران‌های غافل‌گیرکننده‌ای است که در جهان اتفاق می‌افتند، می‌خواهم برخی از آنها را نام ببرم و می‌دانم خواهید گفت: «ای بابا! اینها که فروکش کردند، مثل بهار عربی». آیا بهار عربی شگفت‌انگیز نبود؟ بله، شاید نتوانست تمام آنچه

را که مورد نظر آن بخش از جهان بود به ارمغان بیاورد، اما فورانی بود که تغییرات بسیار مهمی در درک ما ایجاد کرد، درک ما از ظرفیت مردم هم برای گردهم‌آمدن و بیان نوعی میل به چیزی متفاوت از آنچه داشته‌اند و هم برای ساخت انضمامی برخی تغییرات چشم‌گیر و هم‌چنین تولید و ایجاد برخی مخاطرات تازه.

جنبش وال‌استریت. باز هم مردم می‌گویند، «خب، اینکه فقط برای مدتی کوتاه دوام آورد و تازه مگر چه کار کرد؟» دو کار بسیار مهم انجام داد: نابرابری و طرح توزیعی مفتضحانه‌ی اقتصاد نئولیبرال را، آن‌هم در جاهایی که گفتمان سیاسی کاملاً مغلوب شده بود، به گفتمان سیاسی بازگرداند. من این را به‌عنوان کسی که در آمریکای شمالی زندگی می‌کند می‌گویم، جایی که گفتمان سیاسی کاملاً مغلوب شده بود. شما به هیچ‌وجه نمی‌توانستید در مورد نابرابری در عرصه‌ی سیاست جریان اصلی صحبت کنید تا اینکه جنبش وال‌استریت امکان صحبت درباره‌ی نابرابری را برای همه فراهم کرد، و به‌نوبه‌ی خود جنبش شگفت‌انگیز دیگری را ایجاد کرد که همان جنبش دستمزد ۱۵ دلار در ساعت است. اگر شما پنج سال پیش در ایالات متحده می‌گفتید «من فکر می‌کنم ما می‌توانیم نیروی کار را به قیام واداریم و ادعا کنیم که باید ۵۰ درصد بیشتر از حداقل دستمزد فعلی‌شان مطالبه کنند، و می‌توانیم شهرها، مناطق و بنگاه‌ها را وادار به پاسخ‌گویی به این درخواست کنیم»، دیوانه به نظر می‌رسیدید. و این چیزی است که اتفاق افتاده است. اکنون هفت شهر قانون حداقل دستمزد ساعتی ۱۵ دلار را وضع کرده‌اند. چندین شرکت بزرگ نیز اجرا کرده‌اند. دیگران، مانند المارت، ادعا می‌کنند که اگر مجبور به انجام این کار شوند، ورشکست خواهند شد که اسباب خنده‌ی همه است. در واقع اینها مسائلی هستند که برای من بیش از مسئله‌ی اتوپیا قابل توجه هستند.

یک نکته‌ی دیگر اضافه می‌کنم که ما را به فمینیسم بازمی‌گرداند، و به نظر من نوعی فمینیسم موج پنجم در دانشگاه‌هاست. فکر می‌کنم یکی از شگفت‌انگیزترین اتفاقات در طول دو سال گذشته، به ویژه امسال، در دانشگاه‌های آمریکا فوران خارق‌العاده‌ی کنشگری فمینیستی علیه تعرض جنسی، آزار جنسی و ساکت کردن زنان در کلاس درس بوده است. این موضوع به‌تازگی مثل بمب ترکید. باز هم پنج سال پیش نمی‌توانستید به کسی از آن نسل به‌اصطلاح پسا فمینیستی که به مسائلی دیگر می‌پرداختند و فکر می‌کردند همه‌چیز حل و فصل شده است، و به فمینیست‌ها انگ تنفر از مردان را می‌زدند، بگویید که ما روزی این‌همه زن جوان در جنبش‌هایی هرروز بزرگ‌تر خواهیم داشت که از نظر جنسی اعتماد به نفس دارند و جسور و آزاداندیش و مطالبه‌گرند و می‌گویند «من احساس نمی‌کنم محیطی که در آن هستم»، (خواه دانشگاه باشد یا محل کار یا کلاس درس یا خیابان) «از حضور من استقبال می‌کند یا برابری طلب است». برایم بسیار حیرت‌انگیز است که چنین چیزی توانست اتفاق بیفتد. همین موضوع در رابطه با جنسیت و ناتوانی جسمی، جنبش ترنس و مسائل دیگر نیز دارد رخ می‌دهد. این دقیقاً همان

جایی است که من را امیدوار می‌کند. رویاهای اتوپیایی در من امیدی ایجاد نمی‌کنند. من امیدم را در غافل‌گیر شدن‌ها می‌یابم. این چیزی است که رشته‌ی یأس من را پاره می‌کند.

کیتی کروز: بسیار عالی. اجازه دهید چند سؤال در مورد کار شما در خصوص مطالعات اخیر فمینیستی‌ای که با پیکربندی فعلی نظریه و عمل فمینیستی و آینده‌ی آن در بستر نئولیبرالیسم مرتبطاند، بپرسم. فکر می‌کنم کتاب «تصمیم‌هایی که راه‌ها را از هم سوا می‌کنند: چگونه و چرا باید از فمینیسم فاصله بگیریم»^{۱۸} نوشته‌ی جانت هالی^{۱۹} در سال ۲۰۰۶ نقطه‌ی شروع جالبی باشد، زیرا او استدلال می‌کند که اکنون فمینیسم «حکومت می‌کند» و ما در تالارهای قدرت قدم می‌زنیم، اما او درعین حال می‌گوید که دستان ما به خون آغشته است و اکنون پژوهشگران مترقی چپ باید از فمینیسم فاصله بگیرند (Halley 2006). یک تز مهم در ادبیات فمینیسم حکمرانی^{۲۰} این است که فمینیسم اکنون با حکمرانی نئولیبرال، در سطح ملی و بین‌المللی، همساز است و خواسته یا ناخواسته، این دستور کار را تقویت می‌کند. بسیاری از فمینیست‌ها نیز استدلال‌های مشابهی را مطرح کرده‌اند، که البته همیشه به اندازه‌ی هالی مناقشه‌انگیز نیست. آیا می‌توانید توضیح دهید که رابطه‌ی بین فمینیسم‌ها و حکمرانی نئولیبرال را چگونه می‌فهمید؟ علاوه بر این، شما در کتاب جدیدتان استدلال می‌کنید که عقلانیت نئولیبرال «مدل بازار را در همه‌ی حوزه‌ها و فعالیت‌ها اشاعه می‌دهد... و موجودات انسانی را به‌نحوی همه‌جانبه به‌عنوان بازیگران بازار پیکربندی می‌کند، همیشه، فقط و همه‌جا به‌عنوان انسان اقتصادی»^{۲۱} (Brown 2015, 31). آیا می‌توانید جنسیتی برای انسان اقتصادی قائل شوید؟ و به نظر شما، فمینیسم/ها تا چه اندازه این عقلانیت را تأیید کرده‌اند؟

وندی براون: این سؤال خیلی مفصلی است. بگذارید فقط به بخش کوچکی از آن بپردازم. هرکسی که عمیقاً درگیر هر جنبشی بوده باشد - هر جنبش اجتماعی‌ای - اگر صادق باشد، لحظاتی می‌رسد که نمی‌تواند مواضع تند جنبش، مطالبات، کاستی‌ها، اخلاقیات، هم‌زمان و غیره را تحمل کند. این برای همه‌ی ما اتفاق افتاده است. در آن مرحله، فرد باید استراحت کند، اما شاید استراحتی خصوصی. بیشتر جنبش‌های اجتماعی شاخه‌های بسیاری دارند. سؤال این است که چه زمانی و چگونه برخی از این شاخه‌ها به گونه‌ای احساس می‌شوند که گویی در تقابلی مهلک با آن چیزهایی قرار می‌گیرند که فرد می‌تواند از آنها حمایت کند، و این متفاوت است با هنگامی که فرد این‌طور احساس می‌کند که [برخی مواضع، مطالبات و ...] با سلیقه‌ی شخصی‌اش هماهنگ نیست یا جنبش کمی از مسیر اصلی خود خارج شده است.

¹⁸ *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism*

¹⁹ Janet Halley

²⁰ governance feminism literature

²¹ homo economicus

ورود به کل داستان فمینیسم در اینجا غیرممکن است. در این لحظه، فمینیسم چیزی است بسیار بزرگ همراه با شاخه‌هایی بی‌شمار. اما توضیح خواهیم داد آنچه که هالی و همکارانش «فمینیسم حکمرانی» می‌نامند، هیچ‌گاه برای من آزاردهنده‌ترین چیز در این میان نبوده است. من فکر می‌کنم که فمینیسم حکمرانی از یک طرف به شدت با کاترین مک‌کینون^{۲۲} شناخته می‌شود، که معتقدم چندان درست نیست. فکر می‌کنم شکلی از کدگذاری اصول و قانون فمینیستی وجود دارد که دارای رگه‌های مک‌کینونی بوده است، اما فکر نمی‌کنم این همه‌ی آن چیزی باشد که در سازمان‌های غیردولتی (NGO)، حکومت‌ها و غیره اتفاق افتاده است، و از طرف دیگر، فکر می‌کنم فمینیسم حکمرانی، همان‌طور که شما مطرح کردید، صرفاً با قدم زدن در راهروهای قدرت شناخته می‌شود؛ اما نمی‌توانیم همه‌ی انواع آن را الزاماً بد قلمداد کنیم. اجازه دهید این‌طور بیان کنم، اکثر جنبش‌هایی که به‌عنوان مخالف‌خوان و «من را هم بازی دهید» شروع می‌شوند، در صورت موفقیت، در نهایت، خود را در حال قدم‌زدن در راهروهای قدرت خواهند دید. اگر خوش‌شانس باشیم چیزی که در کنارش خواهیم داشت این است که کسانی از ما که خارج از آن تالارهای قدرت هستند، مدام تلاش کنند که این گفتمان را برای لحظاتی دچار وقفه کنند، یا این گفتمان را به جای سازگارتر کردنش [با مناسبات قدرت]، رادیکال‌تر و رهایی‌بخش‌تر کنند. من فکر نمی‌کنم همه‌ی سازمان‌های غیردولتی‌ای که بر اساس درک خود از اصول فمینیستی عمل می‌کنند یا کار فمینیستی انجام می‌دهند وحشتناک هستند. برخی از آنها وحشتناک‌اند، اما به‌ندرت به دلیل فمینیست بودنشان - بلکه اغلب به این دلیل که استعمارگر، نژادپرست یا نئولیبرال هستند. اما فمینیسم حکمرانی، بنا به درک من، بسیار بزرگ‌تر و کلی‌تر از آن است که این مشکل را به گردن آن بیندازیم.

با این حال، فمینیسمی که بیش از همه من را مضطرب کرد، فمینیسم باربارا بوش^{۲۳} در ایالات متحده بود که عادت داشت تهاجم به عراق و افغانستان را این‌طور توجیه کند که ما در حال «نجات» زنان تحت سلطه‌ی طالبان بودیم. باربارا بوش در اوایل دهه‌ی ۲۰۰۰ به یکی از مهم‌ترین سخن‌گویان فمینیست ما تبدیل شد. البته آن نوع فمینیسم دو سوویه داشت، یک سوویه سفیدپوستِ مبلغ کلاسیک مسیحیت و یک سوویه امپریالیستی و نسبت به کل مناطق جهان ناآگاه بود. شکی نیست که فرد می‌تواند بنا به هر دلیلی با طالبان مخالفت کند، اما فمینیسمی که او به ما ارائه می‌کرد، در واقع دستاویزی برای دو جنگ فاجعه‌بار و برای رویکردی استعماری و امپریالیستی نسبت به زنان افغان بود. این برای من نگران‌کننده‌تر از «فمینیسم حکمرانی» است.

می‌خواهم کمی در مورد آنچه تلاش کردم در این کتاب انجام دهم بگویم، چون قسمت دوم سؤال شما نیز در همین زمینه بود. در اندیشیدن به نئولیبرالیسم، به‌عنوان شکلی از منطق و شکلی از اقتصادی‌سازی همه‌چیز در

²² Catharine MacKinnon

²³ Barbara Bush

جهان، متوجه شدم که در حال صحبت درباره‌ی سیمای انسان اقتصادی - مرد اقتصادی - هستم که با نئولیبرالیسم رشد و گسترش می‌یابد. به جای اینکه صرفاً در حوزه‌ی اقتصادی، انسان اقتصادی باشیم، انتظار می‌رود که در همه‌جا و برای همه‌ی فعالیت‌ها، انسان اقتصادی باشیم. هر فمینیستی که مشغول کار بر این موضوع است در یک جای به خصوصی باید از خود بپرسد «تکلیف آن کلمه‌ی "هومو" ۲۴ در انسان اقتصادی [هومو اکونومیکوس] چیست؟ آیا انسان اقتصادی واقعاً اشاره به نوع [انسان] دارد یا نکته‌ی دیگری در اینجا نهفته است؟» من در کتابم زمان کمی را صرف اندیشیدن به این مسئله کردم و با یکی از شکنجه‌گرهایمان، یعنی مارگارت تاچر ۲۵، آغاز کردم که در جمله‌ی مشهوری گفت «چیزی به‌عنوان جامعه وجود ندارد، بلکه فقط افراد هستند» و سپس مکثی کرد و اضافه کرد: «و خانواده‌هایشان». این امر ما را دعوت می‌کند به این فکر کنیم که آیا واحد اساسی تحلیل در نئولیبرالیسم فرد است یا خانواده. میلتن فریدمن ۲۶ نیز در کتاب مهم و مشهور خود *سرمایه‌داری و آزادی* ۲۷ (۱۹۶۳) به‌نحوی بسیار مشابه عمل کرد. فریدمن در آن کتاب بین تثبیت فرد به‌عنوان اساس جامعه و خانواده به‌عنوان اساس جامعه در نوسان است؛ مسئله‌ی اصلی آزادی فرد، [به عبارت بهتر] آزادی اقتصادی است، و سپس در باقی مواقع خانواده مسئله‌ی اصلی قرار می‌گیرد.

بنابراین، من فقط مدتی در آن حوزه کار کردم تا به آنچه تاچر از بیانش طفره رفت، آنچه فریدمن حولش در نوسان بود و آن سردرگمی بیندیشم و هم‌چنین می‌خواستم به راه‌هایی فکر کنم که تصویرکردن ما به‌عنوان انسان اقتصادی و به‌عنوان سرمایه‌ی انسانی بار مضاعفی را به زنان تحمیل می‌کند، در همان حین که آنها را در نظم‌های نئولیبرالی نامرئی می‌کند. من در اینجا به همه‌ی جزئیات این بحث نمی‌پردازم، اما نکته‌ی بحث من این است که با تصویرکردن همه‌ی ما به‌عنوان سرمایه‌ی انسانی، که قرار بود به نوع انسان اشاره کند و همه‌ی نئولیبرال‌ها نیز آن را سیمایی نوعی می‌پندارند، نه‌تنها جنسیت نامرئی می‌شود، بلکه هم‌زمان، نئولیبرالیسم با خصوصی‌سازی و برچیدن خدمات اجتماعی و مسئول دانستن افراد و خانواده‌هایشان، کاری که می‌کند این است که باعث تشدید کار نامرئی می‌شود و بار روی دوش زنان برای تأمین معیشت را، که دولت رفاه کمی از آن کاسته بود، دوچندان می‌کند. این بحث به‌طور مشخص بحث بدیعی نیست، اما من در سطحی نظری کار می‌کنم تا دریابم آنچه را که من سیمای زن خانه‌دار ۲۸ می‌نامم، یعنی همتای نامرئی انسان اقتصادی، در کجا هنوز به‌شکلی نامرئی حول و ذیل سیمای سرمایه‌ی انسانی در گردش است، سرمایه‌ای که در قلب نئولیبرالیسم جای دارد.

^{۲۴} انسان اقتصادی برگردان homo economicus است که homo واژه‌ای لاتین به معنای انسان است، اما در اصل جنسیت مذکر دارد. -م.

^{۲۵} Margaret Thatcher

^{۲۶} Milton Friedman

^{۲۷} *Capitalism and Freedom*

^{۲۸} femina domestica

کیتی کرووز: در کارتان درباره‌ی بهره‌وری پروژه‌های سیاسی، از جمله حقوق بشر، و نوع امکانات سیاسی و سوپژکتیویته‌هایی که آنها تقویت یا محدود می‌کنند، صحبت کرده‌اید. کنجاوم بدانم که آیا معتقدید که همین نوع مسئولیت و اندیشیدن در مورد پروژه‌های پژوهشی نیز صدق می‌کند؟ مسئله‌ای که در مورد تز فمینیسم حکمرانی هالی - البته که نمونه‌های دیگری نیز در پژوهش‌های فمینیستی وجود دارند - من را به خود مشغول کرده، روشی است که فعالان حقوق مردان از آن استفاده می‌کنند و اکنون الک بالدوین^{۲۹} بازیگر نیز در بیوگرافی‌اش از آن برای تشریح دقیق چگونگی بدنام شدن وجهه‌ی مردانه‌اش طی روند طلاق استفاده کرده است. آیا مجبوریم یا باید در مورد تأثیرات احتمالی گفتار خود تأمل کنیم؟

وندی براون: سؤال بسیار خوبی است. فکر می‌کنم اینجا جای دیگری است که باید اذعان کنیم این مسئله از کنترل ما خارج است، و فکر نمی‌کنم که باید خودمان را سانسور کنیم چون این خطر وجود دارد که دیگران کارمان را برای اهداف دیگری استفاده کنند. این را به‌عنوان کسی می‌گویم که مقاله‌ای نوشتم که همکارانم در مطالعات جنسیت را عصبانی کرد چون احساس می‌کردند که این کار آب به آسیاب دشمن - یعنی کسانی که می‌خواهند بساط مطالعات جنسیت را برچینند - می‌ریزد. من این را درک می‌کنم، اما در عین حال فکر می‌کنم ما هیچ کنترلی بر اینکه چه چیزی مورد استفاده قرار می‌گیرد یا نمی‌گیرد، نداریم. در واقع، فکر نکنم که هیچ‌وقت طرف مقابل آن مقاله‌ی من را استفاده کرده باشد، اما به‌طرز عجیبی، کارهای دیگری که انجام داده‌ام و بسیاری آثار دیگر که سایرین در اردوگاه چپ منتشر کرده‌اند، به این شکل مورد استفاده قرار گرفته است.

یک مثال بسیار قدیمی برایتان می‌زنم. جیمز اوکانر^{۳۰}، اقتصاددان مارکسیست، در دهه‌ی ۷۰، کتاب شگفت‌انگیزی به نام *بحران مالی دولت*^{۳۱} (۱۹۷۳) نوشت. از جهاتی، اوکانر بحرانی را پیش‌بینی کرد که نئولیبرالیسم را به وجود آورد و معلوم شد بسیاری از سیاست‌گذاران جناح راست کتاب اوکانر را خوانده‌اند، چون فکر می‌کردند که او درست فهمیده است. آنها با راه‌حل اوکانر مبنی بر گذار به سوسیالیسم موافق نبودند، اما مطمئناً فکر می‌کردند که او تحلیل درستی انجام داده است و از آن در جهت تلاش برای پیکربندی دوباره‌ی شالوده‌ی سرمایه‌داری و دولتی سرمایه‌دار استفاده کردند. کار من در مورد دل‌بستگی‌های مجروح^{۳۲} مطمئناً توسط افرادی استفاده شده است که بی‌رحمانه از سیاست‌های هویتی انتقاد می‌کنند. من معتقدم نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم که این استفاده‌به‌مطلوب کی سرخواهد رسید. و هم‌چنین فکر می‌کنم، و اینجا جایی است که با افلاطون موافقم، اگر واقعاً به چنین چیزی اهمیت دهید، هرگز نمی‌توانید چیزی بنویسید. کاملاً درست است که اگر نگران چگونگی برداشت از استدلال‌هایتان

²⁹ Alec Baldwin

³⁰ James O'Connor

³¹ The Fiscal Crisis of the State

³² wounded attachments

یا نحوه‌ی به‌کارگیری دوباره و دوباره‌ی آموزه‌ها هستید، راه مقابله با آن این است که اساساً نوشتن را متوقف کنید و هم‌چنین زیاد هم صحبت نکنید و قطعاً چیزی را هم در یوتیوب منتشر نکنید.

اما موضوع اینجاست. همان‌طور که در مورد حقوق صحبت کردیم، مفاهیم نظری و ابزار سیاسی متعلق به چپ یا راست نیستند. ما همه این موضوع را می‌دانیم، از نیچه، اشمیت، هایدگر و فوکو گرفته تا انواع و اقسام فمینیست‌ها. مک‌کینون^{۳۳} در نهایت محبوب دل جریان راست ضدپورن شد، همان جریانی که او را از کوره به در می‌برد، می‌توانید بگویید «خب این به‌خوبی ثابت می‌کند که او همین بود»، اما این چیزی نبود که او بود، او یک فمینیست ضدپورن بود. من فکر می‌کنم که فاصله‌گرفتن‌های اولیه‌ی هالی از جنبش فمینیسم آنجایی بود که استدلال کرد اینکه دولت نسب را از روی مرد برمی‌گیرد اساساً اشتباه است، چون دلیلی وجود ندارد که اسپرم به‌خودی‌خود معادل پدرانگی باشد و اگر در مورد لقاح مصنوعی در زوج‌های لزبین در برابر چنین کاری [یعنی برگرفتن نسب از مرد] می‌ایستیم، پس در بارداری تصادفی نیز باید همین‌طور عمل کنیم. او درست می‌گفت، مخصوصاً باتوجه به اینکه دولت از حمایت از زنان نیازمندی که ناخواسته باردار شده‌اند شانه خالی کرده است و راه حل را در جست‌وجوی پدر جنین می‌داند. هالی در مورد همه‌ی اینها درست می‌گفت، اما از قضا، این بحث او می‌توانست برای یک مناقشه‌ی لیبرترینیستی^{۳۴} [یا اختیارگرایانه‌ی] ضدفمینیستی مشخص نیز مفید باشد. این مسئله از کنترل شما خارج است. شما فقط باید بنویسید و برای ایجاد جنبش و اتحادهای مورد نظرتان تلاش کنید، به جای اینکه بخواهید حدس بزنید آیا حکمی نظری تا حدودی خلوص سیاسی دارد یا خیر. هیچ حکم سیاسی‌ای هرگز خلوص نداشته است - نه آزادی، نه عدم خشونت، نه دموکراسی و نه ائتلاف.

کیتی کرووز: من چند سؤال در مورد مقاله‌های بحث‌برانگیزتر شما در زمینه‌ی نظریه‌ی فمینیستی، «فمینیسم نامحدود»^{۳۵} و «عدم امکان مطالعات زنان»^{۳۶} دارم (Brown 2005). اجازه دهید در مورد دومین مقاله از شما سؤال کنم. در این مقاله می‌پرسید آیا فمینیسم، به‌عنوان ابژه‌ی مورد مطالعه و به‌عنوان یک حوزه‌ی مطالعاتی، می‌تواند بدون داشتن یک سوژه‌ی پایدار به حیات خود ادامه دهد. در این مقاله، شما عمدتاً بر پارادوکس ساخت سوژه تمرکز می‌کنید. شما می‌گویید از یک‌سو، سوژه از طریق قدرت‌های بسیار گوناگون و اغلب متمایزی (مانند طبقه، «نژاد»، جنسیت و غیره) که به روش‌هایی گوناگون پدیدار می‌شوند، استقرار می‌یابد و تولید می‌شود، اما از سوی دیگر، این قدرت‌ها سوژه را با هیچ اسلوب منسجم یا گسسته‌ای نمی‌سازند، نه به صورت منفک، نه انباشتی، نه افزودنی و نه متقاطع. همان‌طور که می‌دانید، امروزه بحث‌های هرچه‌بیشتری در جناح چپ و در کنشگری در

³³ MacKinnon

³⁴ libertarian

³⁵ Feminism Unbound

³⁶ Impossibility of Women's Studies

مورد تقاطع‌باوری وجود دارد. امکان‌ش هست کمی در مورد امکانات و محدودیت‌های تقاطع‌باوری برای پروژه‌های نظری و سیاسی صحبت کنید؟

وندی براون: تقاطع‌باوری مفهوم حقوقی بسیار مهمی بود و این چیزی است که نباید فراموش کنیم. دلیل اینکه کیمبرلی کرنشاو^{۳۷} و دیگران ایده‌ی تقاطع‌باوری را توسعه دادند این بود که از این واقعیت که قانون در آن واحد می‌تواند فقط یک مقوله‌ی هویتی را درک کند، بسیار سرخورده شده بودند (۱۹۸۹، ۱۹۹۱). بنابراین اگر یک فمینیست همجنس‌گرای سیاه‌پوست به دادگاه می‌آمد و می‌گفت «من مورد تبعیض قرار گرفته‌ام»، دادگاه می‌گفت: «بسیار خب، مقوله‌ی تبعیض را انتخاب کن». و اگر او می‌خواست بگوید «من یک فمینیست همجنس‌گرای سیاه‌پوست هستم، با من مثل یک موجود عجیب‌الخلقه رفتار شده است»، به جایی نمی‌رسید.

بنابراین، تقاطع‌باوری اصطلاحی کلیدی برای تلاش در جهت ایجاد رخنه در این وجه قانون بود؛ اما به نظر من، این مفهوم، به‌عنوان درکی نظری و تاریخی از تولید سوژه، فوق‌العاده محدود است و من از اینکه تا این اندازه این مفهوم را مستمسکی برای حل معضل اندیشیدن درباره‌ی شکل‌گیری هویت پیچیده قرار می‌دهند، بسیار دل‌زده هستم. دلیل آن این است: اول، اشکال قدرتی که در هر جامعه‌ی به‌خصوص دست به تولید نژاد یا کاست، طبقه یا جنسیت، سکسوالیته یا انواع تعلق‌ها - تعلق ملی، مدنی، بدون مجوز، بدون اوراق، هر چه که باشد - می‌زنند، نه تنها مختص مکان تاریخی و سیاسی-جغرافیایی هستند، بلکه هر کدام از دل انواع مختلف قدرت‌ها و تاریخ‌های گوناگون ساخته شده‌اند. برای مثال، قدرت‌هایی که نوعی تقسیم جنسی کار و جنسیت ناشی از آن را تولید می‌کنند، بسیار متفاوت‌اند با قدرت‌هایی که نوعی دوگانه‌ی جنسیتی تولید می‌کنند که ترنس‌ها را خوانش‌ناپذیر یا فاقد امکان زیست می‌سازد، که همین‌ها هم، به نوبه‌ی خود، بسیار متفاوت هستند با قدرت‌هایی که نژاد را در جمهوری فرانسه‌ی امروز و نژاد را در ایالات متحده با آن سوابق به‌خصوصش در برده‌داری، نسل‌کشی، استعمار و مهاجرت تولید می‌کنند.

تقاطع‌باوری کمکی به ساخت نظریه‌هایی درباره‌ی هویت که انواع و اقسام قدرت‌ها و تاریخ‌های گوناگون را در نظر بگیرند، نمی‌کند و در واقع، به نادیده انگاشتن آنها تمایل دارد. تقاطع‌باوری قدرت‌های بسیار متفاوتی را که در ساخت سوژه نقش دارند، به‌شدت به قدرت‌هایی تقریباً هم‌ارز بدل می‌کند. از مکان، تاریخ و ویژگی‌های جزئی انتزاع می‌کند و تمایل دارد مقوله‌های هویتی را شیء‌واره کند و آنها را فراتاریخی و حتی جهان‌شمول سازد. حالا اجازه دهید خیلی انضمامی بحث کنم و سپس صحبت‌م را تمام می‌کنم. به‌عنوان مثال، در ایالات متحده صحبت کردن درباره‌ی تقاطعی‌بودن نژاد و جنسیت و طبقه کمکی به درک ما از جنسی‌سازی^{۳۸} خاص زنان

³⁷ Kimberlee Crenshaw

³⁸ Sexualization

آفریقایی-آمریکایی در طول تاریخ برده‌داری نمی‌کند. این صورت مسئله که اربابان سفیدپوست می‌توانستند هر زمان که بخواهند به آنها تجاوز کنند، دقیقاً این‌طور پاک شد که آنها را زنانی نشان دادند که به لحاظ جنسی در دسترس هستند، از این طریق که گفتمان نژادپرستانه‌ی سفیدپوست مردان سیاه‌پوست را بیش‌فعال جنسی نشان می‌داد، و خب اگر گفتمان نژادپرستانه‌ی سفیدپوست مردان سیاه‌پوست را بیش‌فعال جنسی نشان می‌داد، اگر آنها مظهر رابطه‌ی جنسی تجاوزکارانه و خطرناک بودند، پس یعنی زنان سیاه‌پوست، در اصل، آاز سوی اربابان سفیدپوستشان] مورد تجاوز قرار نمی‌گرفتند، چون از قبل هم همیشه در معرض این نوع رابطه‌ی جنسی بودند. اما این نوع جنسی‌سازی خاص، علاوه بر این، ملازم این بود که آنها را از مکانی که بدوی و در نتیجه به لحاظ جنسی بیش‌فعال تصویر می‌شد، یعنی آفریقا، ریشه‌کن کنند و هم‌چنین تبار آنها، را به محض آوردنشان در قالب برده به ایالات متحده و متلاشی‌کردن بی‌وقفه‌ی خانواده‌هایشان، نابود کنند. همه‌ی اینها به تولید روش به‌خصوصی می‌انجامد که نژاد و جنسیت هویتی را شکل می‌دهند که می‌توانیم آن را برحسب مجموعه‌ی به‌خصوصی از گفتمان‌ها، زن آفریقایی-آمریکایی بنامیم. شما نمی‌توانید چنین چیزی را از تقاطع باوری بیرون بکشید.

به همین دلیل، من از این اصطلاح به‌عنوان یک استراتژی قانونی استقبال می‌کنم، اما نمی‌پذیرم که به لحاظ نظری روشن‌گر است. اغلب هم باید با این اختلاف عقیده یا ناهم‌خوانی کنار بیاییم. استراتژی‌های قانونی بسیاری داریم که روشن‌گری به‌خصوصی درباره‌ی قدرت و تولید سوژه نمی‌کنند، و بسیاری کارهای نظری داریم که نمی‌توانیم آنها را به‌آسانی به مقولات یا استراتژی‌های قانونی برگردانیم. می‌دانید، ما این گفت‌وگو را با حقوق شروع کردیم، اینکه شما از حقوق در هر جایی که می‌توانید استفاده می‌کنید تا امکان‌هایی را خلق کنید برای افرادی که در غیاب این حقوق خوانش‌ناپذیر، نامرئی و فاقد تعلق هستند، در عین آنکه به لحاظ نظری و سیاسی پیچیدگی‌ها و محدودیت‌های کار حقوقی را می‌شناسید. من فکر می‌کنم ما ناچاریم با این مسئله کنار بیاییم. این مسئله فقط به دلیل محدودیت قانون نیست، بلکه مسئله این است که چارچوب‌ها یا عرصه‌های فعالیت سیاسی، قانونی و نظری قابل ادغام شدن در هم نیستند.

سومی مدوک: بگذارید به سؤالات مخاطبان بپردازیم.

چاریس تامپسون (از مدرسه‌ی اقتصاد لندن، شاخه‌ی جامعه‌شناسی): ممنون از شما، خوشحالم که اینجا هستم. می‌خواهم درباره‌ی برخی از نکاتتان، که به نظرم رسید آنها را معادل هم می‌دانید، بپرسم. در حوزه‌هایی که من کار می‌کنم اقتصادی‌سازی همه‌چیز با نئولیبرالیسم تفاوت بسیار دارد. اقتصادی‌سازی همه‌چیز راهی برای دور شدن از انسان است. به نظر می‌رسد که راهی است برای گذر از آن نوع جهان‌شمول‌انگاری، یا به نوعی در هم

شکستن انسان. بنابراین این دیگر انسان اقتصادی نیست، انسانی وجود ندارد. البته از برخی جهات هیجان‌انگیز است، حداقل این طوری نیروی بالقوه‌ی زیادی می‌تواند به وجود بیاید.

وندی براون: چون پسانسانی است؟

چاریس تامپسون: خب نه به این دلیل که پسانسانی است، این هم اصطلاحی ترسناک است. بله، اما چون جهان‌شمول‌انگاری انسان بسیار مسئله‌ساز است. وقتی حامل حقوق انسان باشد، وقتی چیزی باشد که همیشه دیگری خود را دارد، پس ذاتاً لایه‌بندی شده است و ما نمی‌توانیم از آن فرار کنیم. بنابراین فکر می‌کنم که معادل‌سازی بین انسان اقتصادی، نئولیبرالیسم و اقتصادی‌سازی همه‌چیز دقیقاً همان چیزی است که دوست دارم درباره‌اش از شما بپرسم. می‌توانم فقط یک نکته‌ی دیگر هم بگویم؟ وقتی چیزی به سرمایه تبدیل می‌شود، در مورد سرمایه این نکته وجود دارد که قابل‌معاوضه است، بنابراین می‌توانید چیزی را با چیز دیگری تبادل کنید، پس در یک وضعیت ثابت باقی نمی‌ماند، پس وقتی همه‌چیز را اقتصادی می‌کنید، چندان هم بد نیست. این را فقط مطرح کردم، لزوماً به آن باور ندارم.

وندی براون: بین نئولیبرال‌ها بحثی وجود دارد که آیا ما سرمایه‌ی انسانی هستیم یا سرمایه‌ی انسانی داریم، و این تمایز مهم است زیرا اگر صرفاً سرمایه‌ی انسانی داشته باشیم اما فرد باشیم، پس هنوز در مدار انسان‌گرایی قرار داریم. این به‌نوعی شبیه این مفهوم مارکسیستی است که نیروی کار داریم نه اینکه واقعاً نیروی کار باشیم. من در نتیجه‌ی تفکراتم به این نتیجه رسیده‌ام که نئولیبرالیسم به‌طور فزاینده‌ای ما را به‌عنوان سرمایه‌ی انسانی تصویر می‌کند، نه اینکه صرفاً این سرمایه را داریم تا به کار ببندیم یا سرمایه‌گذاری کنیم یا ارتقایش دهیم.

شکی نیست اینکه امروزه ذراتی از سرمایه‌ی انسانی هستیم به این دلیل کارکرد دارد که ما افرادی یکپارچه نیستیم، بلکه کارپوشه‌هایی هستیم از دارایی‌های جویای اعتبار. ما، همان‌طور که شما می‌گویید، قابل‌معاوضه هستیم، اما قابل‌تقسیم هم هستیم، ما بسیاری چیزهای مختلف هستیم، ما خودمان را بازسازی می‌کنیم. با همه‌ی این تفاسیر، سیمای انسان ناپدید نمی‌شود. بلکه سؤال این است که آیا شما، به‌قول میشل فهر^{۳۹}، انسان خوش‌معامله‌ای هستید یا انسانی یک‌بارمصرف، آیا انسان پول‌سازی هستید یا پول‌سازی کمی دارید. آنها که یک‌بارمصرف هستند و پول‌ساز نیستند، تقریباً به‌آسانی قابل‌شناسایی‌اند، آنها هم‌اکنون اجسادی شناور بر دریای مدیترانه هستند و در زاغه‌های جهان و بسیاری مکان‌های دیگر روی هم تلنبار شده‌اند، و مردم دارند تلاش می‌کنند بفهمند که در اروپا از طریق سهمیه‌ی مهاجرت معضل آنها را حل‌وفصل کنند یا همان‌طور که پیتر شوک^{۴۰} اقتصاددان اخیراً استدلال کرد، با

³⁹ Michel Feher

⁴⁰ Peter Schuck

آنها بیشتر مشابه سیاست‌های محدودیت و تجارت^{۴۱} و اعتبارات کربنی^{۴۲} برخوردار کنند، یعنی کشورهایی که واقعاً این مازاد جمعیتی را نمی‌خواهند اما دارایی‌های زیاد دیگری دارند، بتوانند به کشورهای دیگر پول بدهند تا این مازاد را از گردن خود باز کنند و به گردن دیگر کشورها بیندازند. مثلاً کشوری مانند نروژ ممکن است به کشوری مانند بلغارستان پول بپردازد تا بلغارستان بخشی از سهمیه‌ی پناهندگان نروژ را بپذیرد: همین امکان چنین پیشنهادی روشن می‌کند انسان‌هایی که سرمایه‌ی انسانی کمی دارند یا فاقد آن هستند، واقعاً پس‌ماند محسوب می‌شوند، ضایعات نامطلوب انسانی در اقتصاد نئولیبرال.

به هر حال، سرمایه‌ی انسانی هنوز هم سیمایی است که وجود دارد. بنابراین، من آن سیمایی از هستی را که تقسیم‌شده، از هم‌گسیخته و کاملاً قابل‌معاوضه است، همان که برخی می‌گویند سرمایه‌ی انسانی آن را تولید می‌کند، نمی‌پذیرم. فکر می‌کنم آن چیزی که سرمایه‌ی انسانی تولید می‌کند، موجودی است که باید ارزش خود را مدیریت کند، چه از طریق فیس‌بوک یا توییتر، یا کارورزی رایگان، یا فروش پیشانی‌اش به‌عنوان فضای تبلیغات^{۴۳}. [این موجود] باید ارزش خود را مدیریت کند، اما این کار را دست‌تنها انجام می‌دهد. اگر هیچ نوع دارایی نداشته باشد، یعنی چیزی که بتواند آن را به سرمایه تبدیل کند یا بتواند با آن سرمایه‌گذاران را جذب کند، نه تنها قابل‌معاوضه نیست، بلکه یک‌بارمصرف هم می‌شود.

چارپس تامپسون: من کاملاً در مورد نئولیبرالیسم موافقم، اما آیا اقتصادی‌سازی همه‌چیز با انسان اقتصادی یکسان است؟

وندی براون: خب، نه، فکر نمی‌کنم که این دو یکسان باشند. نئولیبرالیسم بیش از هر چیز بی‌رحمانه از ما انسان اقتصادی تولید می‌کند. به جای آنچه در سرمایه‌داری لیبرال و دموکراسی لیبرال نصیب ما می‌شود، یعنی اینکه در بازار انسان اقتصادی باشیم، و وقت عمل سیاسی انسان سیاسی و در جاهای دیگر موجودات دینی یا خانوادگی و انواع و اقسام چیزهای مختلف، [به بیان دیگر] ما فقط و در همه‌جا و همیشه انسان اقتصادی نیستیم.

می‌خواهم نکته‌ای دیگر را نیز مطرح کنم. فکر می‌کنم در نئولیبرالیسم نوعی پسانسان‌گرایی شدیداً نیهیلیستی وجود دارد، و منظور از آن نوع پسانسان‌گرایی نیهیلیستی این است: این باور و اعتقاد، و در حال حاضر واقعیت، که بازارها همه‌چیز را بهتر از انسان‌ها انجام می‌دهند، نوعی پسانسان‌گرایی هولناک است. این یعنی «تسلیم شو». می‌دانید، [انگار] این ایده که ما می‌توانیم مسئولیت جهان را در دست داشته باشیم و شرایط وجودی خود را کنترل

^{۴۱} Cap and trade رویکردی بازارمحور برای کنترل آلودگی با ایجاد محرک‌های اقتصادی. -م.

^{۴۲} Carbon credits واژه‌ای عمومی در صنعت که نشان‌دهنده‌ی هر نوع مجوز یا گواهی قابل‌معامله برای خروج یک تن دی‌اکسید کربن یا هر نوع گاز گلخانه‌ای دیگر است. -م.

^{۴۳} Forehead advertising شیوه‌ای تبلیغاتی است که در آن افراد پیشانی خود را برای تبلیغات می‌فروشند. این روش تبلیغاتی در سال ۲۰۰۳ ابداع شد. -م.

کنیم [دیگر] نه تنها لجوجانه و نامعقول است، بلکه حتی از نظر هنجارین هم مطلوب نیست، اجازه دهید بازارها این کار را انجام دهند و آنها تمام غرایز کوچک حیوانی ما را ارضا خواهند کرد.

ماریا دراکوپولو^{۴۴} (دانشگاه کنت، مدرسه‌ی حقوق): من می‌خواهم در مورد پاسخی که در رابطه با تقاطع‌باوری دادید، صحبت کنم. در پاسخ به آن سؤال، شما بین استفاده از تقاطع‌باوری به عنوان نوعی استراتژی حقوقی و نوعی مفهوم نظری، که آیا می‌توانیم از آن استفاده کنیم یا خیر، تمایز قائل شدید. تصور می‌کنم که شما نسبت به تقاطع‌باوری به‌عنوان نوعی استراتژی حقوقی و سیاسی نگاه به‌مراتب مثبت‌تری دارید. در این‌صورت، پرسش من این است که اگر ما به‌عنوان فمینیست، به‌ویژه پژوهشگران حقوقی فمینیست، تلاش خود را برای توسعه‌ی استراتژی‌های حقوقی به‌کار گیریم، آیا این باعث ایجاد درکی دوگانه از قانون می‌شود؟ یعنی درکی [از قانون] در خارج از پژوهش حقوقی که می‌تواند نظری یا سیاسی باشد، ولی قانون در درون فمینیسم یا در درون پژوهش حقوقی به ابزاری برای تغییر، ابزاری درباره‌ی استراتژی‌ها و دستاوردها، فردی یا جمعی، تبدیل می‌شود. به‌گمانم با این [صورت‌بندی] مشکل دارم، زیرا این به فمینیسمی اشاره دارد که به‌شدت با قانون به‌عنوان ابزاری برای مهندسی اجتماعی یا تغییر اجتماعی درگیر می‌شود، و از این حیث، به نظر من، از راه‌های دیگر درگیری با قانون، که ممکن است مهم‌تر هم باشند، ممانعت می‌کند. شاید فردی به‌خصوص یا یک مبارزه‌ی حقوقی به‌خصوص از این راه‌ها منتفع نشوند، اما در قابی کلی‌تر، شاید این راه‌ها به‌عنوان درکی یا نقدی فمینیستی از قانون و دانش حقوقی پرثمرتر باشند. فکر می‌کنم دلیل این دیدگاه من این است که فمینیست‌ها زمان زیادی را صرف پروژه‌های اصلاحات قانونی و مبارزات قانونی می‌کنند، و اینها می‌توانند به‌سرعت به‌دست بیایند و به‌سرعت هم از دست بروند.

وندی براون: در ابتدا اجازه دهید یک چیز را روشن کنم. من فکر می‌کنم اگر یک نفر توانسته باشد بگوید: «من را مجبور به انتخاب نکنید، من به‌عنوان یک زن سیاه‌پوست مورد تبعیض قرار گرفتم یا اخراج شدم یا مورد آزار و اذیت بودم»، پس تقاطع‌باوری توانسته است از حیث قانونی کار بسیار مهمی انجام دهد. در آن لحظه، ما واقعاً نیازی نداریم که تاریخ‌ها و قدرت‌های پیچیده‌ای که نژاد و جنسیت را تولید می‌کنند، همه در محضر دادگاه حاضر شوند. ما نیاز به تشخیص این موضوع داریم که آن پیکربندی و منظومه و اثر تاریخی به‌خصوص ادعایی دارد. من در واقع فکر می‌کنم که همین نوعی اصلاح حقوقی بسیار قدرتمند خواهد بود، زیرا حداقل در زمینه‌ی ایالات متحده، قانون را مجبور می‌کند تا تاریخ‌هایی را مد نظر داشته باشد (هرچند ممکن است قادر به تجزیه و تحلیل آنها نباشد)، آن‌هم از این طریق که در برابر نفرت، آزار، تبعیض، هیستریک‌سازی یا طرد، با در نظر گرفتن رابطه‌شان با این تاریخ‌ها، واکنش نشان بدهد.

⁴⁴ Maria Drakopoulou

اما من فکر می‌کنم سؤال شما این است که مشخصاً فمینیست‌ها، شاید هم به‌طور کلی‌تر کسانی که خواهان جهانی سراسر متفاوت هستند، چگونه می‌توانند به اصلاحات قانونی دست یابند یا اینکه اصلاً نباید به این سمت بروند. این یکی از قدیمی‌ترین تنگناها نزد رادیکال‌هاست، مسئله هم فقط اصلاحات در برابر انقلاب نیست، بلکه این است که کجا تحول قانونی واقعاً قادر است برخلاف یکی از دو راه [همیشگی] گشایش‌هایی ایجاد کند - این دو راه که زندگی چند نفر را کمی بهتر کند، که چیز وحشتناکی هم نیست، و یا اینکه صرفاً تغییری بسیار ناچیز در نظم موجود ایجاد کند که هیجان، طردشدگی و مقاومت سیاسی را خنثی می‌کند. در مورد دوم، ترس از مصادره‌ی جنبش‌ها وجود دارد، که معضل قدیمی تحلیل‌های رادیکال با اصلاح‌طلبان قانونی است.

ماریا دراکوپولو: بله، این یک بعد از سؤال است. اما تلقی از قانون به‌عنوان ابزاری برای تغییر اجتماعی فهم مشخصی از حقوق را ترویج می‌کند، نه فقط در درون پژوهش‌های قانونی، بلکه در خارج از پژوهش‌های قانونی، در نظریه‌ی سیاسی، در فلسفه و غیره، که از غنای کار سیاسی، فلسفی و انتقادی‌ای که می‌تواند در چارچوب قانون صورت گیرد، می‌کاهد. این بسیار تقلیل‌گرایانه است.

وندی براون: درست است، همین‌طور است و من فکر می‌کنم امکان دیگری را که دارید مطرح می‌کنید هیجان‌انگیز است. حرف من این است که نباید تلاش کنیم همه‌ی کندوکاوها، ابهامات و گشایش‌های نظری را یک‌سره در کار قانونی به کار ببریم. من این استدلال را در جایی دیگر، با مختصاتی کمی متفاوت، مطرح کردم، این استدلال که نباید تلاش کنیم تا کار نظری کسی را کاملاً با کار سیاسی او مطابقت دهیم، چیزی است که از استوارت هال^{۴۵} آموختیم. اینها دو حوزه‌ی متفاوت کنش هستند، نظریه در پی گشودن معنا و قرار دادن چیزها در معرض بی‌نهایت نقد و ساختارشکنی است، و کنش سیاسی، آن‌طور که استوارت هال (۱۹۸۰) می‌گوید، تلاش برای حبس معنا در یک دلالت به‌خصوص است، تحمیل یک معنا یا کسب هژمونی در برابر معناهای جایگزین. زندگی سیاسی این است و بسیار متفاوت است با آنچه در زندگی نظری انجام می‌دهید. فکر می‌کنم این در مورد قانون نیز صادق است.

اما شما درباره‌ی رویکردی متفاوت به قانون و اصلاحات قانونی بحث می‌کنید، رویکردی که کمتر «عملی» و بیشتر نظری-سیاسی است. راستش را بخواهید، من هر بار تاریخ نظریه‌ی سیاسی را تدریس می‌کنم، از نو عاشق مفهوم یونانی قانون به‌عنوان صحنه‌ای از آموزش، به‌عنوان صحنه‌ای از شکل‌گیری شهروند و به‌عنوان صحنه‌ای از دانش و گفت‌وگوی غنی سیاسی می‌شوم. امروزه حفظ این دیدگاه، به‌ویژه باتوجه به مدارس حقوق و قانون آمریکا، دشوار

⁴⁵ Stuart Hall

است. با این حال فکر می‌کنم حق با شماست، این دیدگاه ابزاری غنی‌ترین امکانات سیاسی را پیش روی چپ باز نمی‌کند.

دانیا توماس^{۴۶} (دانشگاه گلاسکو، مدرسه‌ی حقوق): من می‌خواهم به ایده‌ی آن سؤال اتوپیایی بازگردم و درباره‌ی ناامیدی شما بیشتر صحبت کنم. واقعاً می‌خواهم این پروژه‌ی نئولیبرالی را از نظر ساختش، قدرت و تداومش، فراگیری و تسلطش، بفهمم. امروزه، کنش‌های مقاومت در نمونه‌هایی که شما بیان کردید تصادفی و بدون عقبه، ناپایا و گذرا هستند، و قادر به تغییر سلطه‌ی این پروژه‌ی نئولیبرالی نیستند؛ بنابراین، می‌خواهم بفهمم، در سطحی نظری، چه چیزی باعث حفظ سلطه‌ی نئولیبرالیسم می‌شود؟ و چه چیزهایی می‌توانند به قلب آن راه یابند؟

وندی براون: بسیاری چیزها. اولاً بگویم ناامیدی من عمدتاً مربوط به نئولیبرالیسم نیست. بلکه مربوط به دشواری کنونی در تصور و/یا ایجاد تحولاتی است که ضرورتاً باید جهانی باشند، و اگر تردیدی در این زمینه داریم، فقط کافی است به یونان فکر کنیم. می‌دانید، سوسیالیسم در یک کشور هرگز به دشواری امروز نبوده است. تمام قدرت‌های اروپایی‌ای که مارکس تصور می‌کرد، قدرت‌های اروپایی قدیمی که تصور می‌کرد جمع می‌شوند تا به شبخ کمونیسم پاسخ دهند، در مقایسه با ترویکا^{۴۷} و آنجلا مرکل^{۴۸} هیچ بودند. بنابراین دشواری تصور نوعی تحول جهانی و/یا تحولاتی محلی که بتوانند این نزاع را تاب بیاورند و/یا منابعی را بازپس بگیرند که سرمایه و عواملش می‌توانند آنها را با تصویب قانون به چنگ آورند، همه بخشی از ناامیدی من است. بخش دیگر هم مربوط به تغییرات آب‌وهوایی است.

اما می‌خواهم به سؤال شما بپردازم. فکر می‌کنم نکته‌ی هیجان‌انگیز در مورد نئولیبرالیسم این است که بسیار تصادفی بود. من این ایده را که نئولیبرالیسم به‌طور اجتناب‌ناپذیری از مجموعه‌ای از بحران‌های انباشت یا سرمایه‌داری یا هر چیز دیگری ناشی شده است، نمی‌پذیرم. بلکه فکر می‌کنم که این موضوع بسیار تصادفی بود، و در اینجا، نکته‌ی هیجان‌انگیز دیگر برای چپ‌گرایان این است که ایده‌هایی که به شکل‌گیری نئولیبرالیسم انجامید، در ابتدا به‌عنوان ایده‌هایی مطلقاً سست و عجیب‌وغریب به‌چشم می‌آمدند، و بفرمایید، در عرض چند دهه‌ی کوتاه، جهانی بر مبنای تصویر آن ایده‌ها ساخته شد. بنابراین، فکر می‌کنم در این روایت، امیدی هم برای ما وجود دارد. اما مسئله‌ی جذابیت نئولیبرالیسم واقعاً اهمیت دارد، و انتشار نئولیبرالیسم، که البته اکنون هم‌زمان مالی‌سازی نیز هست، پیچیده است. دیگر نمی‌توانیم آن را فقط نئولیبرالیسم بنامیم. این انتشار باید در سطوح گوناگون درک شود. یکی از این سطوح به شیوه‌های حکمرانی مربوط می‌شود که خود لزوماً در اصل، نئولیبرال نبودند، اما به‌سرعت

⁴⁶ Dania Thomas

⁴⁷ Troika نامی است برای یک گروه تصمیم‌گیری متشکل از کمیسیون اروپا، بانک مرکزی اروپا، و صندوق بین‌المللی پول. -م.

⁴⁸ Angela Merkel

نئولیبرالی شدند و از طریق به گردش انداختن رویه‌های پربازده در بنگاه‌ها، مؤسسات آموزش عالی و سازمان‌های غیردولتی، در همه‌ی نهادها شتاب گرفتند. اکنون همه‌ی افراد و نهادها به یک زبان حکمرانی مشترک صحبت می‌کنند و این زبان عمیقاً نئولیبرالی است. یکی از راه‌هایی که نئولیبرالیسم ریشه می‌دواند دقیقاً از دل انواعی از شیوه‌های انتشار یافته‌ی حکمرانی است که سبب می‌شوند این ریشه‌دواندن به مراتب قدرتمندتر از ایدئولوژی صرف از یک سو یا سیاست دولتی از سوی دیگر عمل کند.

اما نکته‌ی دیگر که به نظر من دانشگاهیان چپ به راحتی آن را فراموش می‌کنند، این است که در مالی‌سازی و نئولیبرالیسم جنبه‌هایی وجود دارد که از نظر احساسی و عاطفی جذاب است. بسیار بسیار اغواکننده است و منظورم فقط این نیست که مردم فریب خورده‌اند. من در مورد آگاهی کاذب صحبت نمی‌کنم. منظورم این است که از بسیاری جهات، هیجان‌انگیز و لذت‌بخش است که به فکر افزودن ارزش هر جزء وجود خود باشید، به فکر این باشید که چگونه خود را برند کنید، چگونه سرمایه‌گذاران را جذب کنید، چگونه تعداد لایک بیشتری در فیس‌بوک دریافت کنید، چگونه پست‌هایتان در توئیتر بازنشر شود، چگونه سرمایه‌گذار شخصی خود شوید و دیگران را ترغیب کنید که روی شما سرمایه‌گذاری کنند. شاید این عریان‌ترین و نابرابرترین شکل سرمایه‌داری در صد سال اخیر باشد، اما کریه‌ترین و پس‌زننده‌ترین شکلی که تا به حال داشته‌ایم نیست. البته استثماری شدید نیروی کار وجود دارد، فروش اعضای بدن وجود دارد، کارگاه‌های بهره‌کشی‌ای وجود دارد که با داستان‌های دیکنز برابری می‌کند، اما برای بسیاری از مردم، یک بُعد احساسی و عاطفی جذاب در تبدیل انسان به سرمایه نیز وجود دارد. اکثر ما دانشگاهیان چپ، چون از مطالبی که از ایمیل‌های مسئولان محلی و دانشگاه‌هایمان دریافت می‌کنیم و بسیاری چیزهای گوناگون که می‌کوشند بهره‌وری و ارزشمان را به حد اعلی برسانند بیزاریم، به اندازه‌ی کافی به این جذابیت توجه نمی‌کنیم.

پاسخ دوگانه‌ی من به شما این است که باید نسبت به نحوه‌ی حکمرانی در هر سطحی - شامل حکمرانی سوژه بر خودش، هم‌چنین حکمرانی در دانشگاه‌ها، حکمرانی در سازمان‌های غیردولتی، حکمرانی در محیط‌های کار، حکمرانی در کتابخانه‌ها - اگر که شبیه حکمرانی در دولت و شرکت‌ها شود، بسیار هوشیار باشیم. این نوع به گردش درآمدن شیوه‌هایی که مشی نئولیبرالی تولید می‌کنند، بخشی از چیزی است که به آن فراگیری، این حد از اشباع کردن و جذابیتش را می‌بخشد. البته چه بخواهید چه نخواهید، نوعی فربه‌کردن متقابل نیز بین مقررات‌زدایی و خصوصی‌سازی، قطع دسترسی افراد، مناطق، جوامع و محلات به منابع و ضرورت نئولیبرالی کردن وجود دارد. فکر می‌کنم همه‌ی ما دائماً با این چرخه مواجه می‌شویم. برای مثال، در حال حاضر منابع برنامه‌های ما از بالا قطع شده و با اینکه ممکن است ما از ایده‌ی جذب سرمایه‌گذار برای برنامه‌های مطالعات جنسیتی‌مان یا برای کتابخانه‌های محلی یا هر چیز دیگری متنفر باشیم، اما واقعاً انتخابی نداریم - یا وارد این جریان می‌شوید

یا محکوم به نابودی هستید. ماجرا فقط این نیست که شما دارید برای برنامه‌هایتان از منابع شخصی پول جمع می‌کنید، بلکه مسئله این است که برای این کار باید این برنامه‌ها را برند و بازسازی کنید، پروژه‌هایی را تعریف کنید که برای خیرها جذاب باشد، تأثیرگذار باشد و غیره. بنابراین فقط می‌خواهم این را بگویم که بعد احساسی و عاطفی اهمیت دارد، بعد حکمرانی و چرخه یا فربه‌کردن متقابل اهمیت دارد، تولید ضرورت، این بعد که دنیایی دیگر غیرممکن است، اهمیت دارد.

نادین العنانی^{۴۹} (برک‌بک^{۵۰}، مدرسه‌ی حقوق): شما اشاره کردید که رشته‌ای از فمینیسم، البته نمی‌دانم آن را رشته بنامم یا خیر، فمینیسم امپریالیستی، خطرناک‌ترین شکلی است که در سال‌های اخیر ظاهر شده و درباره‌ی باربارا بوش صحبت کردید. کنجاوم بدانم که به نظر شما چه گرایش‌هایی باعث می‌شوند که فمینیسم مصادره شود، مورد استفاده قرار گیرد و به ابزاری در این مسیر تبدیل شود، یعنی مسیری بسیار اسلام‌هراسانه، نژادپرستانه و جنایت‌بار؟ و نقش ما را به‌عنوان فمینیست‌های حاضر در دانشگاه چگونه ارزیابی می‌کنید و درباره‌ی هم‌دستی ما در سکوت کردن و اجازه دادن برای استفاده از فمینیسم در این مسیر چه فکر می‌کنید؟ ما از چه می‌ترسیم که درباره‌ی اسلام به‌نحوی صحبت نمی‌کنیم که مسلمانان را مورد تبعیض نژادی قرار ندهیم یا همه‌ی آنها را افراطی و تروریست فرض نکنیم؟ و اکنون نقش ما در اجازه دادن به تصویب قوانینی هم‌چون قانون حفظ امنیت و مقابله با تروریسم^{۵۱} سال ۲۰۱۵ که اخیراً در بریتانیا تصویب شد و به‌طور خاص به تبعیض علیه دانشجویان مسلمان و سخنان آنها منجر می‌شود، و نیز شیوه‌ای که فمینیست‌ها اغلب مسئله‌ی آزادی بیان را به‌عنوان ابزاری در اصل برای تقویت اسلام‌هراسی یا با مقاصد اسلام‌هراسانه به‌کار می‌برند، چیست؟ برای مثال، ما این مسئله را در مورد شارلی ابدو^{۵۲} دیدیم. چه عواملی در این ترس از رک‌وراست حرف زدن علیه پلیسی کردن سخنان مسلمانان دخالت دارد، و به نظر شما، نقش ما به‌عنوان فمینیست در اجتناب از این نوع هم‌دستی‌ها چیست؟

وندی براون: این سؤال بسیار گسترده‌ای است و سعی خواهم کرد آن را مختصرتر کنم، زیرا فکر می‌کنم سؤال واقعاً اصلی این است که چگونه شیطان‌انگاری اسلام به شیطان‌انگاری مشروع زمان ما تبدیل شده است. چگونه این موضوع عادی شد؟ این همان سؤال اصلی‌ای است که قصد ندارم [اکنون] برای پاسخ به آن تلاش کنم. سؤال کوچک‌تر، یا نیمی از این سؤال که می‌تواند برای ایستادن بر برخی مضامین فمینیستی مفید باشد، این است که سهم فمینیسم در این شیطان‌انگاری چه بوده است؟ آن قسمی از فمینیسم که غرب و آزادی و برابری برای زنان و سکولاریسم را هم‌چنان معادل می‌شمارد، همان فمینیسمی است که نوعی «دیگری» را نیز تولید کرده

⁴⁹ Nadine El-Enany

⁵⁰ Birkbeck

⁵¹ Counter-Terrorism and Security Act

⁵² Charlie Hebdo,

است، زنی که تصور می‌شود رهایی نیافته است چون غربی نیست. شاید این زن لباس‌های پوشیده نیز به تن کند، اما حتی اگر لباس پوشیده‌ای هم نداشته باشد، تصور می‌شود که رهایی نیافته است چون در یک سیستم حقوقی لیبرال غربی زندگی نمی‌کند و به همین سبب، فرض می‌شود که نه تنها نابرابر، بلکه نآزاد نیز هست. مادامی که اجازه می‌دهیم این نوع معادل‌انگاری وجود داشته باشد، مادامی که آن را به چالش نمی‌کشیم، مشارکت فمینیستی در این شیطان‌انگاری از اسلام بسیار قوی است. می‌توانیم این را موضع سوزان اوکین^{۵۳} بنامیم، زیرا اثر پرخواننده‌اش *آیا چندفرهنگ‌گرایی برای زنان بد است؟*^{۵۴} به صراحت این مسئله را تدوین می‌کند. اوکین (۱۹۹۹) استدلال می‌کند که فقط قانون‌گرایی سکولار لیبرال غربی آزادی و برابری زنان را ایجاد می‌کند، زیرا فقط قانون‌گرایی لیبرال است که قانون را از دین و فرهنگ جدا می‌کند و همیشه این دین و فرهنگ هستند که زنان را سرکوب می‌کنند. این همان تفکری است که قوانین ضدحجاب را در فرانسه و تعدادی از کشورهای دیگر امکان‌پذیر کرد. هم‌چنین، به باربارا بوش و دیگران اجازه داد تصور کنند که حتی اگر بخواهند از نظم و تقسیم کار جنسیت‌یافته‌ی نسبتاً سنتی، و حتی نظمی پدرسالارانه دفاع کنند، باز هم آزاد و برابر هستند، فقط چون خود آن را انتخاب کرده‌اند، برخلاف زنانی که به تصور آنها آزاد نیستند و حق انتخاب ندارند چون فرهنگ و دین بر آنها حکومت می‌کند. برابری جنسیتی نیمه‌برهنگی با آزادی و پوشیده بودن با عدم آزادی بخشی از همین است. این باور که سکولاریسم متضمن برابری جنسیتی است نیز بخشی از همین است.

بسیاری از آثار فمینیستی این تفکر را به چالش می‌کشند. مشخصاً کارهای جوان اسکات^{۵۵} (2009a, b) درباره‌ی حجاب و البته اثر جدیدی که اکنون مشغول آن است و به سکسیولاریسم^{۵۶} می‌پردازد و در آن این افسانه را که انقلاب فرانسه از طریق سکولاریسم منادی برابری زنان شد، به چالش می‌کشد. کتاب لایلا ابولغد^{۵۷}، *آیا زنان مسلمان نیاز به نجات دارند؟*^{۵۸} (۲۰۱۳) بسیار مفید بوده است، همین‌طور اثر صبا محمود^{۵۹} (۲۰۰۵)، همکار من در دانشگاه برکلی. افرادی بوده‌اند که این تفکر را به چالش بکشند، اما هم‌دستی اعتقاد مداوم به این باور است، قدمت به چالش کشیدن این باور به مقاله‌ی برجسته‌ی چاندرا موهانتی^{۶۰} (۱۹۸۸) بازمی‌گردد، مقاله‌ی درباره‌ی برابری زن سکولار غربی سفیدپوست با آزادی و برابری در مقابل دیگری‌ای که با نگاه شرق‌شناسانه نگریسته می‌شود. این

⁵³ Susan Okin

⁵⁴ *Is Multiculturalism Bad for Women?*

⁵⁵ Joan Scott

⁵⁶ Sexularism

واژه "سکسیولاریسم" (Sexularism) ترکیبی از "سکولاریسم" (secularism) و "جنس" (sex) است که توسط جوان اسکات برای تحلیل انتقادی رابطه‌ی بین سکولاریسم و جنس ایجاد شده است. این اصطلاح به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه گفتمان‌های سکولار درباره‌ی جنس می‌توانند هم‌چنان به نابرابری‌ها و پیش‌داوری‌های جنسیتی دامن بزنند. -م.

⁵⁷ Lila Abu-Lughod

⁵⁸ *Do Muslim Women Need Saving?*

⁵⁹ Saba Mahmood

⁶⁰ Chandra Mohanty

همان جایی است که فکر می‌کنم ما سهم داریم و فکر می‌کنم آنجاست که می‌توانیم کار انتقادی خود را انجام دهیم.

کانل پارسلی^{۶۱} (دانشگاه کنت، مدرسه‌ی حقوق): بسیار متشکرم. در اینجا ذهن من درگیر دین و الهیات سیاسی شد که از سوی برخی از چپ‌های منتقد در ایالات متحده به‌عنوان مسئله‌ای بحث‌برانگیز دوباره به‌شدت مورد توجه قرار گرفته است. دارم به پژوهش‌هایی فکر می‌کنم که الهیات سیاسی، به‌عنوان موضوعی تحلیلی، را با مسئله‌ی دین و جایگاه دین در حکمرانی هم‌تراز می‌کنند، که این مسئله، از نظر من، برخی از پژوهشگران را به این سمت هدایت کرده که صرفاً از لیبرالیسم دفاع کنند، چون از نظرشان جایگزین عمل‌گرایانه فقط دو چیز است: یا سروکله زدن با سکولاریسم یا قسمی حکمرانی دینی. بنابراین، فکر نمی‌کنم این سؤال بنیادین در مورد کار شما باشد، بلکه به‌طور کلی، در مورد نوعی شبح لیبرالیسم تدافعی، به‌عنوان نوعی استراتژی، است که از سوی برخی از چپ‌های منتقد در ایالات متحده مطرح می‌شود.

وندی براون: چندین و چند سال است که بحث‌های دانشگاهی گسترده‌ای درباره‌ی سکولاریسم در ایالات متحده داشته‌ایم، و گمان می‌کنم بخشی از سؤال شما به این موضوع مربوط می‌شود. این مباحث، در کنار موضوعاتی دیگر، درباره‌ی این هستند که آیا ما واقعاً تا به حال سکولار بوده‌ایم یا خیر، آیا سکولاریسم شکلی از تولید دین به‌نحوی به‌خصوص، یعنی تصریح و تعریف چیستی دین به‌عنوان نقطه‌ی مقابل ساخت عملی دولتی بی‌طرف به‌لحاظ دینی، بوده است، آیا سکولاریسم یا ادعای اینکه دولتی سکولار است همواره تلفیقی است با مسیحیت در شکلی به‌خصوص. بنابراین موضوعات زیادی در اینجا وجود دارند، اما فکر نمی‌کنم سؤال شما درباره‌ی این باشد. فکر می‌کنم دغدغه‌ی شما مسئله‌ی الهیاتی است، بله؟

کانل پارسلی: در حیطه‌ی کاری من، که بیشتر بر بریتانیا متمرکز است و ما احتمالاً حبابی کوچک محسوب می‌شویم، با اتخاذ نگاهی انتقادی، ایده‌ی دفاع از سکولاریسم ناکافی قلمداد می‌شود، شما نمی‌توانید درباره‌ی لیبرالیسم سکولار نظریه‌پردازی کنید و بگویید: «خب، مسئله‌ی ما دیگر حل شد»، به‌دلیل چشم‌انداز سیاسی صریحاً متمایز شده و ساختارهای موروثی‌ای که شیوه‌ی حکومت ما را تعیین می‌کنند. بنابراین، به نظر من دفاع از لیبرالیسم در بطن بریتانیا به‌وضوح و واقعاً مشکل‌ساز است. اما فکر نکنم چنین چیزی در ایالات متحده بروز پیدا کند. مردم در آنجا وقتی چنین مسائلی را برایشان تجزیه و تحلیل کنید، ممکن است از جهات دیگر موافق باشند و بگویند «بله، اما از نظر استراتژیک، گزینه‌های ما یا [چرخش به] راست دینی است یا به لیبرالیسم تدافعی بهتری نیاز داریم». یا اینکه «مسئله‌ی واقعی ما این است که آن‌طور که باید از لیبرالیسم دفاع نکرده‌ایم».

⁶¹ Connal Parsley

وندی براون: خب. فکر می‌کنم که این مسئله در جریان اصلی صحت دارد، آنچه گفتید خوانشی دقیق از جریان اصلی آمریکا و گفتمان عامه‌پسند است، اینکه در اکثر موارد، آنچه شاهدش هستید یک جریان راست دینی است که سعی می‌کند یواشکی دین را به مدارس و دادگاه و مجلس بازگرداند و از قوانین هرچه بیشتری معافیت‌های دینی بگیرد و در ضمن تلاش می‌کند با فراهم کردن زمینه، منظورم زمینه‌ی دینی است، همه‌چیز را از ازدواج همجنس‌گرایان گرفته تا حتی آموزش جنسی در مدارس تقبیح کند. و بعد از سوی دیگر، کسانی را داریم که می‌گویند: «ما دولتی سکولار هستیم، ما مردمی سکولار هستیم، دین متعلق به حوزه‌ی خصوصی است، سکولاریسم به این معناست که اگر قرار است دینی هم داشته باشید، باید در حوزه‌ی خصوصی بماند، اما دولت باید در هر مرحله، از نظر دینی بی‌طرف باشد و همه‌ی قوانین باید از نظر دینی بی‌طرف باشند». بنابراین، من کاملاً موافقم که این تصویر جریان اصلی است. در ایالات متحده انتقادات دانشگاهی نسبتاً زیادی به این چارچوب وجود دارد. شما به پاسخی دانشگاهی به این مباحث اشاره می‌کنید، به این مباحث که «نه، ما هنوز هم سکولاریسمان را می‌خواهیم، ما هنوز سکولاریسم لیبرالمان را می‌خواهیم، ما هنوز به سکولاریسم لیبرالمان معتقدیم». اما در داخل محیط دانشگاهی، خلل بزرگی در آن سکولاریسم وجود دارد.

این تصادمی است که به نظرم در راه است: از یک طرف، راست دینی در مورد مسئله‌ای موهوم واقعاً تهییج شده، یعنی این ایده که قوانین شریعت در هرجایی، در سطح محلی، به‌عنوان نوعی شیوه‌ی دفاعی مورد استفاده قرار گیرد، یا بخشی از سیستم حقوقی آمریکا شود، به‌نحوی که بتوانید در هرجایی، برای دفاع از هر چیزی، از تعدد زوجات گرفته تا نحوه‌ی آموزش فرزندانان و کتک زدن همسرتان، از سنتی دینی استفاده کنید. نگرانی‌های زیادی در جناح راست در این زمینه وجود دارد و قوانینی هم در سه ایالت به تصویب رسیده است که می‌گویند: «هیچ قانون شرعی‌ای وجود نخواهد داشت». منظورم این است که این قانون علیه یک هیچ است، اما وجود دارد. و بعد، از سوی دیگر، این موج فزاینده‌ی ادعاهای حقوقی مسیحی غیرسکولار به کمک قوانین احیای آزادی دینی^{۶۲} هرچه بیشتر و بیشتر به مرکز قدرت، یعنی دادگاه عالی^{۶۳} و کنگره، نزدیک می‌شوند. ما قانون فدرال احیای آزادی دینی^{۶۴} را در سال ۱۹۹۳ داشتیم، که گشایشی بزرگ برای کسانی بود که قصد داشتند براساس اعتقادات دینی، درخواست معافیت از قوانین بکنند. اکنون تعدادی از ایالت‌ها قوانین خود را دارند که به ناوایان، گل‌فروشان و دیگران حق می‌دهند از ارائه‌ی خدمات به همجنس‌گرایانی که به دنبال ازدواج هستند، امتناع کنند و خدمات بیمارستانی را از زنانی که به دنبال سقط جنین هستند، دریغ کنند و غیره.

⁶² Religious Freedom Restoration Act

⁶³ Supreme Court

⁶⁴ Federal Religious Freedom Restoration Act

بنابراین، از یک‌سو، راست خودش با این حرکات این دروغ را به سکولاریسم می‌بندد، و از سوی دیگر، از نوع به‌خصوصی از سکولاریسم دفاع می‌کند، یعنی سکولاریسمی گزینشی برای درهم شکستن این تهدید تخیلی که نوعی قانون اسلامی زمام امور ایالات متحده‌ی آمریکا را به دست گیرد. این وضعیت برای حقوق‌گرایان لیبرال که فکر می‌کنند سکولاریسم می‌تواند مشکلات ما را حل کند، اسباب دردسر خواهد شد. منظورم این است که به دلیل مواضع بسیار گوناگون نظری و سیاسی کسانی هنوز در این فکر هستند که می‌توانیم قانونی به لحاظ دینی بی‌طرف داشته باشیم، می‌توانیم فضاهایی به لحاظ دینی بی‌طرف داشته باشیم، انگار اصلاً چنین چیزی وجود دارد، سکولاریسم دارد وارونه می‌شود. هنگامی که این تصادم اتفاق بیفتد، وضعیت خوبی نخواهد بود و سکولارهای حقوقی لیبرال مجبور هستند از این موضع دست بکشند.

سومی مدوک: شما در کتاب جدیدتان به‌صراحت می‌گویید که مسئله‌ی کتاب ارائه یا استقرار جایگزین‌هایی برای نئولیبرالیسم به همین نحوی که الان وجود دارد، نیست. بلکه در حوزه‌ی سنت نقد کلاسیک قرار دارد و در پی آن است که نحوه‌ی کارکرد نئولیبرالیسم و عقلانیت حکومت‌داری آن، آنچه زیربنایش را می‌سازد و اثرات و طنین‌های آن را نشان دهد.

وندی براون: اجازه دهید بیشتر توضیح بدهم. این کتاب، که فکر می‌کنم بسیاری از مردم فکر می‌کنند قرار است رساله‌ای درباره‌ی نئولیبرالیسم باشد، در واقع درباره‌ی یک چیز بسیار خاص و بسیار عجیب است: اینکه نئولیبرالیسم با دموکراسی چه می‌کند. منظور من از دموکراسی دو چیز است: ایده‌ی حاکمیت به دست مردم، در سطح نوعی خیال‌پردازی (که می‌تواند نقدی رادیکال بر دموکراسی لیبرال و نئولیبرال باشد) و سپس نهادهای انضمامی دموکراسی لیبرال. فکر می‌کنم نئولیبرالیسم در حال تخریب هر دو است. بنابراین کتاب این سؤال را مطرح نمی‌کند که نئولیبرالیسم با سوژه‌های به‌خصوص یا جوامع به‌خصوص چه می‌کند، یا چه نوع سکسوالیته‌هایی را به وجود می‌آورد؟ نژادپرستی یا هویت جنسیتی نئولیبرالی شده چیست؟ فقط می‌خواستم این موضوع را روشن کنم. بسیاری از مردم فکر می‌کنند، «چرا از میان این‌همه مسائل به دموکراسی می‌پردازیم، چه کسی به دموکراسی اهمیت می‌دهد؟ خیلی چیزهای دیگر وجود دارد که نئولیبرالیسم در حال مثله‌کردن آنهاست، چرا باید به دموکراسی اهمیت دهیم؟» من به دموکراسی اهمیت می‌دهم، زیرا معتقدم دموکراسی سنگ‌دراغ آخرین شکل سیاسی‌ای است که در آن تخیل می‌کنیم که انسان‌ها کنترل زندگی خود را در کنار یک‌دیگر در دست دارند – وقتی شکست بخورد، نمی‌دانم دیگر چه چیز برایمان باقی می‌ماند. این را در پراگماتر مطرح کردم. حالا به سؤال شما بازگردیم.

سومی مدوک: بسیار خوب، واقعاً مفید بود. من بسیار تمایل دارم که بر دموکراسی و شهروندی سیاسی و از دست دادن منابع تمرکز کنم تا در این باره بیندیشم که آیا نئولیبرالیسم در واقع در حال مضحمل کردن همه‌ی منابعی

است که برای فکر کردن به جایگزین‌ها در اختیار داریم و چگونه چنین می‌کند. فکر می‌کنم که این مسئله واقعاً مهم است و بیانگر نگاه بسیار بسیار موشکافانه‌ی شماست. ما به جایگزین‌های سیاسی فکر نمی‌کنیم، و اشکالی هم ندارد، بلکه به نحوه‌ی کارکرد عقلانیت حکومت‌داری و اثرات آن و کارهایی که انجام می‌دهد فکر می‌کنیم. اما در حین انجام این کار، ذهن من درگیر این فکر مانده است که شما به سمت چه نوع دیگری از جنبش‌های نظری، اگر نه جنبش‌های سیاسی، خیز برداشته‌اید؟

اگر، همان‌طور که شما پیشنهاد می‌کنید، و من را هم بسیار مجاب کرده است، نئولیبرالیسم یا انسان اقتصادی، به آن نحو که در نئولیبرالیسم عمل می‌کند، انسان سیاسی و دموکراسی و شهروندی سیاسی را مضمحل می‌کند، به نظر من این‌طور می‌رسد که تنها نوع مقاومت نظری در برابر این نوع از اضمحلال در ایده‌ی فرد خودآیین نهفته است. درجایی، این فرد خودآیین مدام به فصل‌های کتاب شما باز می‌گردد، و این من را به فکر می‌اندازد که در چارچوب همین ابزارهای نظری، باید دست به چه نوعی از بازاندیشی نظری در نسبت با نقدهای خودمان بزنیم. و در این لحظه، باید برای رسیدن به چه نوع انسان‌گرایی شفاف‌بخشی تلاش کنیم تا بلکه بتوانیم این سنگ را در برابر اضمحلال خودآیینی سیاسی‌مان برپا کنیم؟

وندی براون: این سؤال واقعاً خوبی است. ابتدا، فکر می‌کنم که وقتی صحبت از اندیشیدن به اشکال جدیدی از قدرت سیاسی مردمی در میان باشد، احتمالاً من فاقد تخیل سیاسی هستم، منظورم قدرتی است که وابسته به سیمای انسان سیاسی و وابسته به سیما و به انسان‌گرایی ما نباشد، یعنی وابسته به این نباشد که انسانی مشتاق، متفکر و فعال هستیم که به دیگران می‌پیوندیم تا بتوانیم در کنار هم کنترل زندگی‌مان را به دست بگیریم و خودمان را به صورت اشتراکی اداره کنیم. من در اینجا واقعاً تخیل سیاسی ندارم و بنابراین شما درست می‌گویید که کاری که من عوض آن انجام می‌دهم این است که پیشنهاد کنم قبل از اینکه چپ‌های پسانسان‌گرا در آنچه من پسانسان‌گرایی نیهیلیستی نئولیبرالیسم می‌نامم اغراق کنند، به این فکر کنیم که آیا نقدهای ما از انسان‌گرایی، با همه‌ی ضرورت‌شان، به این معنا هستند که باید انسان‌گرایی را رد کنیم یا در آن بازبینی به عمل آوریم. انسان‌گرایی‌هایی که به ما به ارث رسیده‌اند، استعماری، امپریالیستی، برتری‌طلب از منظر سفیدپوستان، اروپامحور، نرینه‌محور، عقل‌گرا و انسان‌محور^{۶۵} بوده‌اند - آنها همه‌ی اینها، بلکه حتی بیشتر از اینها بودند. ما این را می‌دانیم، اما آیا حاضریم از ایده‌ی انسان به‌عنوان موجودی متمایز دست بکشیم - من صدای رعشه‌های دونا هاراوی^{۶۶} را می‌شنوم - موجودی متمایز که برخلاف سایر موجودات، نه تنها نمی‌تواند دنیای خودش را چه با هم و چه انفرادی بسازد، بلکه حتی می‌تواند فاجعه‌هایی بی‌مانند و اشکالی از عذاب روانی و همچنین اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و

⁶⁵ anthropocentric

⁶⁶ Donna Haraway

اقلیمی را نیز به بار آورد. ما حیوانی مثل دیگر حیوانات نیستیم، ما حیوانی متمایز هستیم. این بدان معنا نیست که ما برتریم یا اینکه انسان‌گرایی‌های ما تمایزمان را به‌درستی دریافته‌اند؛ اما [از طرفی] اگر قرار است از عهده‌ی مسئله‌ی برچیدن نئولیبرالیسم برآییم و از گرمایش شدید زمین جلوگیری کنیم، احتمالاً باید به نوعی انگاره‌ی ظرفیت‌های منحصربه‌فرد انسانی متکی باشیم تا مسئولیت وجودمان را در دست گیریم. هیچ حیوان دیگری نه این ظرفیت را دارد که جهانی مانند ما بسازد، و نه این ظرفیت را که به‌صورت مشترک از طریق در نظر گرفتن بایدها یا نبایدهای نحوه‌ی زندگی حکومت کند. ما هر دو ظرفیت را داریم، اما در مورد دومی افتضاح عمل کرده‌ایم. اکنون باید دریابیم که چگونه بسیار بهتر عمل کنیم، آن‌هم سریع و در سرتاسر جمعیت فوق‌العاده بزرگ سیاره‌ی غول‌پیکر.

نمی‌دانم چگونه می‌توانیم در اینجا، بدون نوعی سیما، فردی و اشتراکی، که با پسانسان‌گراها متفاوت باشد، کار کنیم. نمی‌دانم چگونه می‌توانیم بدون سیمای فردی که قادر است با دیگران گرد هم آید، آن‌هم به‌نحوی عامدانه، تا ما را از لبه‌ی پرتگاه بازگرداند، کار کنیم. من مشکلی ندارم که فقدان تخیلم را در اینجا نشان دهم. من از جانب آنارشئیست‌ها، کمونیست‌ها، هوریزونتالیست‌ها^{۶۷} و بسیاری دیگر که گفته‌اند «اوه، تو متوجه نیستی، ما دیگر این‌طور نیستیم، ما به انسان سیاسی نیاز نداریم، به دموکراسی نیاز نداریم، ما به این سیماها نیاز نداریم، ما چیز دیگری داریم» مورد اعتراض قرار گرفته‌ام. من هنوز قانع نشده‌ام، ولی مشتاق شنیدن هستم.

سومی مدوک: اما من فکر می‌کنم ما به انسان سیاسی نیاز داریم، فکر می‌کنم در این مورد حق با شماست. **وندی براون:** خب، من در خارج از جهان اروپا نیز سرزنش شده‌ام، با این جمله که «هی، این‌همه فرهنگ، منطقه، ملت، مکان و مردم دیگر وجود دارند که بدون آن سیمای انسان سیاسی عمل کرده‌اند. این انگاره‌ی است مشخصاً غربی، پولیس^{۶۸} [کلان‌شهر] به‌وضوح غربی است، ایده‌ی انسان سیاسی به‌وضوح غربی است، یک چیز عمومی نیست، جهان‌شمول نیست». کاملاً درست است. ردیابی خود من از این ایده در این فصل کتاب دقیقاً از دل اندیشه‌ی سیاسی غرب می‌گذرد. بنابراین من و شما هر دو باید در اینجا گشوده باشیم.

اما چیزی که من تمایلی به چشم‌پوشی از آن ندارم، این ایده است که چیزی در انسان حیوان وجود دارد که باید از طریق سیاست‌ورزی مسئولیت حیاتش را به عهده بگیرد. هیچ چیز دیگری قادر نیست ما را از لبه‌ی پرتگاه بازگرداند.

سومی مدوک: هم از کیتی و هم از وندی متشکرم، بسیار ممنون.

^{۶۷} Horizontalists: رویکردی به نظریه‌ی خلق پول است که توسط باسیل مور مطرح شد و بیان می‌کند که ذخایر بانک‌های خصوصی توسط بانک‌های مرکزی مدیریت نمی‌شوند. در عوض ذخایر بر حسب تقاضا با نرخ بانکی تعیین‌شده توسط بانک مرکزی تأمین خواهد شد. -م.
^{۶۸} Polis به معنای شهر یا کلان‌شهر در یونان باستان بود. در اینجا تناظر این واژه با politicus یونانی مدنظر است.

کیتی کرووز: بله، خیلی ممنون از وندی، از سومی برای ریاست جلسه و از حضار برای سؤالاتی که پرسیدند.
وندی براون: از همه برای سؤالات واقعاً خوبتان سپاسگزارم.

منابع:

- Abu-Lughod, Lila. (2013). *Do Muslim women need saving?*. Cambridge: University of Harvard Press.
- Brown, Wendy. (1995). *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy. (2001). *Politics out of history*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy. (2005). *Edgework: Essays in knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy. (2008). *Regulating aversion: Tolerance in the age of empire and identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy. (2010). *Walled states, waning sovereignty*. New York: Zone Books.
- Brown, Wendy. (2015). *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books.
- Crenshaw, Kimberlee. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum 1*: 139–167.
- Crenshaw, Kimberlee. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of colour. *Stanford Law Review 43*: 1241–1299.
- Cruz, Katie. (2013). Unmanageable work, (Un)liveable lives: The UK sex industry, labour rights and the welfare state. *Social and Legal Studies 22*: 465–488.
- Cruz, Katie. (2015). Within and against the law: UK sex worker rights activism and the politics of rights. PhD thesis, University of Nottingham.
- Friedman, Milton. (1963). *Capitalism and freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hall, Stuart. (1980). Encoding/decoding. In *Culture, media, language*, ed. Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Love, and Paul Willis. London: Hutchinson.
- Halley, Janet. (2006). *Split decisions: How and why to take a break from feminism*. Princeton: Princeton Press.
- Marx, Karl. (2000). On the Jewish question. In *Karl Marx: Selected writings*, ed. David McLellan. Oxford: Oxford University Press.
- Mahmood, Saba. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mohanty, Chandra. (1988). Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist Review 30*: 61–88.
- O'Connor, James. (1973). *The fiscal crisis of the state*. New York: St Martin's Press.
- Okin, Susan Moller. (1999). *Is multiculturalism bad for women?*. Princeton: Princeton University Press.
- Scott, Joan. (2009a). *The politics of the veil*. Princeton: Princeton University Press.
- Scott, Joan. (2009b). Sexularism. RSCAS Distinguished Lecture 2009/01 (23 April 2009). European University Institute, Florence, Italy. http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Accessed 1 Dec 2015.