

نگاهی به کتاب «ورای سطح پوست: بازنگری، بازآرایی و بازپس‌گیری بدن در سرمایه‌داری

معاصر» نوشته‌ی سیلویا فدریچی

نویسنده: کالکتیو امکان



بدن، به‌مثابه‌ی تجسد مادی نیروی کار، از بدو ظهور سرمایه‌داری، میدان نبرد میان مالکان ابزار تولید، که خواهان تحصیل این نیرو بودند از یک سو، و مالکان آن بدن‌ها با هدف یک زندگی شکوفا، شرافتمندانه و خودآگاه از سوی دیگر بوده است. به میزانی که مناسبات سرمایه‌دارانه در تار و پود معیشت جوامع در چهار گوشه‌ی جهان رسوخ کردند، این مبارزه اشکال و ابعاد متفاوتی به خود گرفت و خطوط نبرد دائماً جابجا شدند اما آتش جنگ همچنان افروخته ماند. بدن‌ها رام شدند، دیگرگون شدند، فرسوده شدند، مسخ شدند و هر جا که همچون سدّی در برابر منطق انسان‌ستیز سرمایه‌داری باقی ماندند، حبس و مُثله شدند. بدنی که محکوم به آفرینش و بازآفرینی بی‌پایان نیروی کار است تا عصاره‌ی آن، یعنی ارزش مازاد، از آن دوشیده شود، موضوع توجه فدریچی در کتاب *ورای سطح پوست*^۱ است.

این کتاب در تکمیل پروژه‌ی فکری تمام عمر فدریچی که *کالیبان و ساحره* نماد کلاسیک آن است نگاشته شده است. این پروژه‌ی فکری دو مؤلفه‌ی اصلی دارد. اول نقد فدریچی به مارکس بر این اساس که او ظهور یک نظم مردسالارانه در سرمایه‌داری را که زنان را از کار مزدی محروم و آنها را تابع مردان کرد نادیده گرفته است. او اشاره

^۱ Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism

می‌کند که مارکسیسم نقش زنان را در بازتولید نیروی کار در نظر نگرفته و از تبدیل بدن زن به «ماشین تولید کارگران جدید» غفلت کرده است. از این منظر، فدریچی تحلیل‌های خود را به عنوان یک عزیمت انتقادی از مارکس، به عنوان جبران برخی از جدی‌ترین حذفیات او معرفی می‌کند؛ اما به قول جودی دین^۲ (۲۰۲۰)، اگر فدریچی اذعان می‌کرد که کار کلاسیک مارکسیستی را در مورد «مسئله‌ی زن» بسط می‌دهد، نه اینکه از آن فاصله می‌گیرد، شاید تحلیل او قوی‌تر می‌شد. زیرا مارکس و انگلس به بسیاری از ملاحظات فدریچی در مورد ستم بر زنان واقف بودند و به آنها اشاره کردند و اگر خود را وقف پرداختن به این موضوع نکردند دلیلش تمرکزی بود که بر محیط کار به عنوان حلقه‌ی ضعیف زنجیره‌ی سلطه‌ی سرمایه‌داری داشتند و امکانی که در آنجا برای پاره کردن این بند می‌دیدند.

مؤلفه‌ی دوم پروژه‌ی فکری فدریچی، که رد آن در جای‌جای کتاب حاضر نیز مشهود است، به چالش کشیدن این ایده‌ی مارکسیستی‌ست که توسعه‌ی سرمایه‌دارانه نیروی محرکه و لازمه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی و کارگر مزدبگیر سوژه‌ی انقلابی این مبارزه است. فدریچی این باور را که سرمایه‌داری دارای ویژگی‌ای مترقی است رد می‌کند و معتقد است که این نظام بیش از آن امکان‌هایی که با گسترش صنعت و بهره‌وری، فناوری و ظرفیت‌های متمرکزساز و سازمان‌ده که به همراه آن آمده، برای جوامع انسانی و زیست‌بوم‌ها، رنج و ویرانی به همراه آورده و در صفوف کارگران چنددستگی و تضاد منافع به وجود آورده و به این معنی، فاقد عنصر رهایی‌بخش است؛ لذا رهایی به جای اینکه به هر طریقی با پویایی‌های ناشی از توسعه‌ی سرمایه‌داری مرتبط باشد، از مبارزه و مقاومت مستقل از آن پویایی‌ها، به سوژگی همه مردم اعم از افراد بیرون از استخدام رسمی مانند زنان خانه‌دار، بیرون می‌آید.

در ادامه، این متن به معرفی فشرده‌ای از ایده‌های کلیدی کتاب «ورای سطح پوست» می‌پردازد. برای این کار، ابتدا وسوسه شدیم تا به نفع ایجاد انسجام بیشتر، در ساختار غیرخطی کتاب دست ببریم و انسجامی تاریخی و مفهومی به محتوای آن بدهیم؛ اما در نهایت، به این جمع بندی رسیدیم که به سیر محتوا، آن‌گونه که فدریچی عرضه کرده، وفادار بمانیم و آن را به همان ترتیب مرور کنیم. در این کار، دو ملاحظه مد نظر بود. اول اینکه خواننده بتواند در صورت تمایل به مطالعه‌ی متن اصلی، از این نوشته به عنوان راهنمایی برای ورود به فصول کتاب استفاده کند. ملاحظه‌ی دوم درک ما از ساختار زیبایی‌شناختی متن فدریچی است. اتفاقاً یکی از زیبایی‌های متن کتاب شاید در این باشد که زنجیره‌ی یک استدلال خطی را دنبال نمی‌کنند. برعکس، مضامین بحث‌های فدریچی، همچون شاخه‌های درخت انجیر معابد، در خلال فصول کتاب در هم تنیده می‌شوند و همچنان که این تنه بالا می‌رود، شاخه‌های جدیدی از آن می‌روید. واقعیت‌های مورد توجه فدریچی در دنیای بیرون با مفاهیم نظری او

² Jodi Dean

مدام ارتباط می‌گیرند و ایده‌ها و پیشنهادهای جدیدی از دل آنها جوانه می‌زند. ما بارها در زمان به عقب سفر می‌کنیم و تبلورهای امروزین تأثیر سرمایه‌داری بر بدن، مترادف‌های خود را در تاریخ ظهور این نظام پیدا می‌کنند تا به ما یادآور شوند که چگونه منطق امور، در کلیت خود، بر همان ساختار از خودبیگانه‌ی استثمار بی‌پایان از مردم برای کسب سود و سود بیشتر استوار مانده. و از این روست که ما متن را همان‌گونه که به دست فدریچی آفریده شده تعقیب می‌کنیم و اینجا و آنجا، به فراخور بضاعت‌مان، بر آن تکمله‌هایی می‌افزاییم.

۱. بدن و بازتولید نیروی کار در سیر ظهور و تکامل سرمایه‌داری

در فصل اول کتاب، فدریچی به شیوه‌هایی می‌پردازد که سرمایه‌داری، در مسیر تکامل خویش، بدن را تغییر داده است. او در کتاب شاخص قبلی خود، *کالیبان و ساحره* (۲۰۰۴)، توضیح داده بود که چگونه یکی از اصلی‌ترین پروژه‌های سرمایه‌داری این بوده که بدن انسان‌ها را به ماشین تبدیل کند. با تبدیل بدن به ماشین، سرمایه‌داری استثمار کارگران را به حداکثر رساند و روش‌های متفاوتی از فشار و تهدید را برای اعمال حداکثر کنترل در راستای منافع خود ابداع کرد؛ اما فدریچی به ما یادآوری می‌کند که کوتاه‌نظرانه خواهد بود اگر فکر کنیم که همزیستی با ماشین‌ها قدرت ما را اضافه کرده بدون اینکه محدودیت‌های این همزیستی را در رابطه با کنترل اجتماعی و آسیب‌های زیست‌محیطی در نظر بگیریم. در سرمایه‌داری، کار انسان به عنوان جوهر انباشت سرمایه در نظر گرفته می‌شود؛ بنابراین، سیستم اجتماعی نیاز دارد که استثمار بدن کارگران را به بالاترین حد خود برساند. فدریچی در کتاب‌های قبلی خود توضیح داده بود که با ظهور سرمایه‌داری، زنان بیشتر از مردان تحت ستم قرار گرفتند. در کنار کار مزدی در کشتزارها و در کارخانه‌ها و کار رایگان در خانه، همچنین بدن‌هایشان به عنوان ابژه‌های جنسی و ماشین‌های تولید مثل مصادره شد.

از نظر مارکس، برای انباشت سرمایه، سرمایه‌داری نیاز به انباشت نیروی کار، سرباز و مصرف‌کننده دارد؛ بنابراین، در سرمایه‌داری، اندازه‌ی جمعیت مسئله‌ی سیاسی مهمی می‌شود. این انگیزه‌ی اصلی برده داری و همین‌طور دلیل به وجود آمدن سیستم کشتزاری مبتنی بر برده‌داری بود. فدریچی ادعا می‌کند مبارزه با سقط جنین، از زمان شروع حصار کشی آغاز شد و همان زمان بود که ساحره‌کشی هم شایع شد. زیرا ساحره‌ها کسانی بودند که با مهارت‌های خود در کنترل تولید مثل به‌وسیله‌ی داروهای طبیعی، به زنان در کنترل بارداری خود کمک می‌کردند؛ بنابراین، سیستم اجتماعی آنها را دشمنان کودکان نامید. حتی تا قرن نوزدهم، طرفداران و مبلغان عشق آزاد در امریکا «شیطان» نامیده می‌شدند. امروزه حتی در کشورهایی که سقط جنین قانونی شده، همچنان محدودیت‌هایی اعمال می‌شوند که دسترسی به این امکانات را سخت می‌کند، فقط به این دلیل که تولید مثل ارزش اقتصادی دارد.

۲. مبارزه برای بازپس‌گیری بدن در اولین موج مبارزات فمینیستی در دهه‌ی ۷۰ میلادی

در فصل دوم، فدریچی به زبان ساده و به دور از پیچیدگی‌های تئوری‌های فمینیستی، به دستاوردهای مبارزات زنان در طول تاریخ می‌پردازد. او اشاره می‌کند که چطور زنان در طول تاریخ، در مقابل تصاحب بدنشان و خشونت جنسی علیه آن مبارزه کردند. زنان برده با استفاده از دانش گیاه‌شناسی خود، بچه‌هایشان را در بدو تولد، به‌وسیله‌ی گیاهانی که برای سقط جنین استفاده می‌شدند، می‌کشتند تا در آینده برده‌ی اربابان نشوند. یکی از مبارزات زنان همیشه این بوده که از ارتباط جنسی و تولید مثل ناخواسته جلوگیری کنند. در سال ۱۹۷۰، زنان برای اولین بار، مبارزات علنی برای کنترل بر بدن خود و تولید مثل را، تحت عنوان «سیاست بدن»، آغاز کردند. مفهوم سیاست بدن، در واقع، به ما نشان می‌دهد که چطور بدن ما و خصوصی‌ترین تجربه‌های ما، مسائلی سیاسی هستند و دولت‌ها با قانون‌گذاری، انضباط جنسی را بر این بدن‌ها اعمال می‌کنند.

بیشتر فمینیست‌ها برای حق سقط جنین مبارزه می‌کردند، در حالی که مبارزه علیه الگوهای زنانگی (تعریف‌شده توسط جامعه) بسیار چشم‌گیر بود. این جنبش فمینیستی بود که زنانگی را از آن تعریف رایج خارج کرد. فمینیسم مخالف این بود که زنان به بدن‌هایشان، به‌عنوان ابژه‌ی جنسی و ابزار تولید مثل، فروکاسته شوند. به این معنا که تنها ارزش زنان را، ارائه‌ی خدمات جنسی و کار خانگی بی‌مزد ببینیم و آنها را تولیدکننده‌ی کارگران و سربازان برای دولت‌ها تصور کنیم.

۳. مسخ بدن در بحران بازتولیدی معاصر

در فصل سوم، فدریچی از رویای سرمایه‌داری مبتنی بر طولانی شدن روز کاری و کم شدن دستمزدها و انباشت دستمزد پرداخت‌نشده‌ی کارگران می‌گوید. او، همچنین، توجه فمینیست‌ها را به بحران اجتماعی‌ای جلب می‌کند که در زندگی مدرن در جریان است و به ازدیاد ساعت کاری، نداشتن امنیت کاری و استرس منجر شده است. مانند هر شکل دیگری از بازتولید، تولید مثل نیز ویژگی طبقاتی و نژادی مشخصی دارد. امروزه، زنان نسبتاً کمی در سراسر جهان می‌توانند تصمیم بگیرند که بچه دار شوند. سرمایه‌داری نمی‌تواند کارگران را کنار بگذارد. اگر نیروی کار از فرایند تولید حذف می‌شد، احتمالاً سرمایه‌داری سقوط می‌کرد. افزایش جمعیت، به خودی خود، محرک رشد است؛ بنابراین، هیچ بخشی از سرمایه نمی‌تواند نسبت به اینکه زنان تصمیم به تولید مثل می‌گیرند یا نه بی‌اعتنا باشد. امروزه، کشورهای شمال جهانی نگران کاهش نرخ زادوولد هستند. جنی بروان^۳ این روند را یک «اعتصاب تولیدمثل» توسط زنان می‌نامد. او پیشنهاد می‌کند که زنان باید آگاهانه از این نگرانی برای چانه‌زنی

³ Jenny Brwon

برای شرایط بهتر زندگی و کار استفاده کنند. به عبارت دیگر، او پیشنهاد می‌کند که زنان از ظرفیت خود برای بازتولید به عنوان ابزار قدرت سیاسی استفاده کنند.

همان‌طور که نسل فمینیست‌هایی که فدریچی به آن تعلق دارد تأکید کرده‌اند، باروری هدف نهایی نیست، اما چیزی هم نیست که از منظر سیاسی و عملی از آن اجتناب شود، هرچند که عامل بدبختی و استثمار زنان باشد. باروری یک پرفورمنس جنسیتی نیست، بلکه باید به عنوان یک تصمیم سیاسی درک شود. در یک جامعه ایده‌آل خودکفا، چنین تصمیماتی با توجه به رفاه جمعی ما، منابع موجود و حفظ ثروت طبیعی اتخاذ می‌شود.

به‌علاوه، رویکردی از فمینیسم لیبرال، هماهنگ با ایدئولوژی سرمایه‌داری، تلاش کرده امکان کار مزدی بیرون از خانه را برای زنان به عنوان دستاوردی فمینیستی عرضه کند. زنان به دلیل کار زیاد، بدهی، نداشتن امنیت، زندگی همراه با تنش و خستگی مداوم و همیشه فکر کردن به کار بعدی، به مشکلات سلامتی و افسردگی دچار می‌شوند. از منظر سازمان ملل متحد و سازمان‌های فمینیست لیبرال، احتمالاً گام‌های بزرگی در راه رهایی زنان برداشته شده است، اما وضعیت امروز اکثریت جمعیت زنان از این تیره‌تر نمی‌تواند باشد. بدون شک، ما زنان امروزه بسیار کمتر با خانواده و مردان پیوند خورده‌ایم. خانواده‌ی سنتی دیگر یک هنجار نیست: آمارهای ازدواج در پایین‌ترین سطح قرار دارد و اکثر زنان، امروز، صاحب یک شغل مزدی یا حتی دو شغل‌اند، حتی زمانی که فرزندان خردسال دارند؛ اما ما بهای زیادی را برای خودمختاری نسبی‌ای که به دست آورده‌ایم می‌پردازیم. هیچ‌چیز در محل کار تغییر نکرده است. اکثر مشاغل فرض می‌کنند که کارگران از تعهدات خانوادگی فارغ هستند یا شخصی در خانه دارند که به کارهای خانه رسیدگی می‌کند؛ بنابراین، وقتی ما خارج از خانه کار می‌کنیم، کار خانگی از لیست مسئولیت‌هایمان حذف نمی‌شود (شب‌ها، آخر هفته‌ها، در زمان‌هایی که باید به استراحت و فعالیت‌های دیگر اختصاص داده شود)؛ به این ترتیب، برای بسیاری از زنان، میانگین کار در هفته بین ۶۰ تا ۹۰ ساعت است؛ مانند اوج انقلاب صنعتی، که کار از ساعت شش صبح شروع می‌شد و در ساعت نه شب به پایان می‌رسید. تعداد زیادی از زنان گزارش داده‌اند که به سختی برای خود وقت دارند و در مرز فروپاشی عصبی زندگی می‌کنند، دائماً نگران هستند، دائماً احساس عجله، اضطراب یا گناه می‌کنند، مخصوصاً به دلیل نداشتن وقت کافی برای بچه‌ها یا داشتن استرس مرتبط با آنان. با این حال، بیشتر زنان مجبور شده‌اند میزان کارهای خانه را کاهش دهند، به این معنی که کارهای ضروری بدون توجه می‌ماند، زیرا هیچ خدمات رفاهی توسط دولت‌ها جایگزین کار انجام‌شده توسط آنها نشده است. در همین حال، برنامه‌هایی که می‌توانند به این مشکلات رسیدگی کنند، حتی بیش‌ازپیش در دولت‌های نولیبرال قطع می‌شوند. شاید این بحران با رضایتی که زنان از اشتغال به دست می‌آورند می‌توانست جبران شود، اما برای بیشتر زنان، کار در خارج از خانه به معنای زندانی شدن در مشاغلی است که بدن و ذهن آنها را تخریب می‌کند - مشاغلی که در آن، تمام روز، در مغازه‌ها، فرودگاه‌ها و سوپرمارکت‌ها ایستاده‌اند، اغلب به

تنهایی در انتظار مشتریان هستند، و کالاهایی را می‌فروشند که با حقوق خود نمی‌توانند آنها را خریداری کنند. همه‌ی اینها یعنی پرداخت هزینه‌ی مهدکودک و حمل‌ونقل و وابستگی به فست‌فود در زمانی که با توجه به گسترش آفت‌کش‌ها و محصولات تراریخته، رشد چاقی در اطراف ما، از جمله در بین کودکان، بسیار شایع است. علاوه بر این، بسیاری از مشاغل مرخصی استعلاجی یا مرخصی زایمان با حقوق ارائه نمی‌کنند و هزینه‌ی مهدکودک، مثلاً در امریکا، به‌طور متوسط، ده هزار دلار در سال است. اما باید بدانیم که «حق انتخاب» و کنترل بر بدنمان تنها با کاهش تعداد فرزندان یا به دست آوردن حق نداشتن فرزند و کار در قبال دستمزد به دست نمی‌آید. ما باید قادر باشیم دولت‌ها را مجبور به وضع قوانین جدید کنیم و مرزهای سرمایه‌داری را به عقب برانیم. بیرون رفتن از خانه و «مبارزه برای برابری» کافی نیست. ما باید منابع را دوباره تصاحب کنیم، کمتر کار کنیم، کنترل زندگی خود را دوباره به دست آوریم، و مسئولیت رفاه جمع گسترده‌تری از خانواده‌ی نزدیک خود را بپذیریم.

پیامد بحران‌های کنونی علاوه بر فقر اقتصادی، زندگی در دنیایی است که در آن، به هر سو که می‌رویم، نشانه‌های مرگ را می‌بینیم. پرندگان آسمان را ترک می‌کنند؛ رودخانه‌ها مملو از زباله‌های شیمیایی می‌شوند؛ ما زمانی برای عشق، دوستی و خلاقیت نداریم. سرمایه‌داری ما را از «سحر زندگی» غافل کرده. فدریچی اشاره می‌کند که در یک جلسه، با زنی آشنا شده که به عنوان «دولا» کار می‌کند. دولاها معتقدند زانی که سابقه‌ی بدرفتاری توسط نظام پزشکی را دارند، باید برای زایمان با یک حامی به بیمارستان مراجعه کنند. این عملی است که از زمان جنبش «عدالت باروری» شروع شده است و گامی در جهت بازسازی جامعه‌ی زانی است که زمانی، در هنگام تولد نوزادها حضور داشتند (قابله‌ها). فدریچی از این زن می‌پرسد «سحر» چیست؟ و او پاسخ می‌دهد: «به دیدن زنی که در حال زایمان است بروید. هیچ چیز سحرآمیزتر از این وجود ندارد»، نحوه‌ی هماهنگی ریتم‌های بدن مادر با ریتم‌های بدن نوزاد سحرآمیز است؛ اما امروز، ما در خط مونتاز زایمان می‌کنیم. امروزه، «مدت زمان زایمان» است که اهمیت دارد. تأکید بر کارایی است، همان‌طور که در مطالعات حرکت-زمان توصیف می‌شود. تولدها احساس نمی‌شوند. کودکان از بدن‌های بی‌احساس بیرون کشیده می‌شوند. زایمان به یک فرایند مکانیکی تقلیل پیدا کرده.

فدریچی می‌گوید سرمایه‌داری بدن‌های ما را به سلسله‌مراتب گوناگون جنسی، نژادی و طبقاتی چندپاره کرده؛ بنابراین، بدن تاریخ‌های متعدد دارد و تاریخ «این بدن» باید بافتی درهم‌تنیده از روایت‌های تاریخی بدن‌های به‌بردگی گرفته‌شده، بدن‌های مورد استعمار قرار گرفته، بدن‌های کارگران مزدی، زنان خانه‌دار بی‌مزد و کودکان باشد. فراموش نکنیم که هیچ‌کدام از این طبقه‌بندی‌ها جدا از هم و یا کمتر یا بیشتر مورد استثمار قرار نگرفته‌اند، بلکه نظام‌های درهم‌تنیده‌ی قدرت حتی فرم‌های تازه‌ای از استثمار را آفریده‌اند. حقیقت این است که ما نیاز به نوشتن بخشی از تاریخ سرمایه‌داری داریم که از منظر جهان حیوانات، زمین، دریا و جنگل روایت شده باشد.

۴. امروز برای بازپس‌گیری بدن چه می‌توان کرد؟

امروزه ما با بحرانی مواجهیم که ابعاد مختلف جنسی، باروری، زیست‌محیطی، پزشکی و شناختی دارد. همه‌ی اینها ریشه در تحولات اقتصادی و اجتماعی‌ای دارد که زمان و منابع در اختیار ما را به شدت کاهش می‌دهد و ما را در نگرانی از آینده و خشونت‌تحمیل‌شده بر آن ننگه می‌دارد. امروزه، رؤیای قدیمی سرمایه‌داری برای طولانی کردن روز کاری، کاهش دستمزدها و به حداکثر رساندن نیروی کار بدون مزد، کاملاً تحقق یافته است. در واقع، آنچه مارکس به عنوان «قانون عمومی انباشت سرمایه» توصیف کرد، گرایشی است که بر زندگی اقتصادی و اجتماعی امروز ما حاکم است. پیامدهای این گرایش عبارت‌اند از فقیرتر شدن نسبی کارگران، ایجاد جمعیت‌های مازاد دائمی، مهارت‌زدایی از اکثر مشاغل موجود، کار بیش از حد و حضور تعداد زیادی از بیکاران و کسانی که برای تأمین نیروی کار بیشتر استخدام می‌شوند، فقر توده‌ای، بی‌خانمانی، و تعمیق نابرابری‌ها و خشونت نهادینه‌شده.

بازپس‌گیری بدن، به معنی به دست آوردن مجدد کنترل بر تمایلات جنسی و ظرفیت تولید مثل، نیازمند تغییر شرایط مادی زندگی ماست. برای درک عمق جنگی که سرمایه‌داری علیه انسان‌ها و «طبیعت» به راه انداخته است، باید از منظر همه‌ی «بدن»‌های مورد‌استثمار قرار گرفته به مسئله نگاه کنیم و راهبردهایی را طراحی کنیم که قادر به پایان دادن به چنین ویرانی‌ای باشد. مخالفت با این جنگ به این معنا نیست که یک دیدگاه ایده‌آل از «طبیعت» پیشنهاد کنیم؛ بلکه هدف برجسته کردن وضعیت اضطراری‌ای است که در حال حاضر، در آن زندگی می‌کنیم. در عصری که بازآرایی بدن را به عنوان راهی به سوی توانمندسازی اجتماعی و خودمختاری ترویج می‌کند، باید مزایایی را که ممکن است از سیاست‌ها و فناوری‌های کنترل‌نشده به دست آید، زیر سؤال ببریم. درواقع، قبل از اینکه سایبورگ شدن (ماشین شدن بدن) خود را جشن بگیریم، باید در مورد پیامدهای اجتماعی فرایند مکانیزه‌سازی فکر کنیم. درواقع، ساده‌لوحانه است که تصور کنیم همزیستی ما با ماشین‌ها لزوماً منجر به افزایش قدرت ما می‌شود و محدودیت‌هایی را که فناوری‌ها بر زندگی ما وارد می‌کنند (مانند استفاده‌ی روزافزون از آنها به‌عنوان ابزاری برای کنترل اجتماعی و همچنین هزینه‌ی زیست‌محیطی تولید آنها) نادیده بگیریم.

ما باید به هویت‌های اجتماعی متفاوتی بپردازیم که ریشه در اشکال خاصی از استثمار دارند و با تاریخ مبارزه‌ای که هنوز در زمان ما ادامه دارد، دوباره شکل می‌گیرند. هویت کارگران و زنان، به عنوان سوژه‌های اجتماعی/سیاسی، دست‌خوش تغییرات قابل‌توجهی شده‌اند که ما باید در بحث «سیاست هویت» به آن توجه کنیم؛ اما «سیاست هویت» خود یک معضل است. دولت‌ها ما را به گروه‌های مختلفی (زنان، همجنس‌گرایان، مردمان بومی، ترنس‌ها و...) تقسیم می‌کنند که هر کدام دارای مجموعه‌ای از حقوق هستند، بدون اینکه به ما اجازه دهند اشکال مختلف و مشترک استثمار خود را ببینیم. ما باید به این رویکرد انتقاد کنیم. زیرا ردیابی هویت‌هایمان در تاریخ استثمار و

مبارزه به ما امکان می‌دهد زمینه‌ای مشترک پیدا کنیم و به‌طور جمعی، چشم‌اندازی عادلانه‌تر از آینده را شکل بدهیم.

۵. کشمکش بر سر «بازآرایی بدن»

فدریچی در فصل پنجم کتاب، راجع به ایده‌ی بازآرایی بدن و همچنین تمایل انسان‌ها برای رهایی از محدودیت‌های آن بحث می‌کند. در طول تاریخ، انسان‌ها بدن‌های خود را با استفاده از علائم صورت، تغییرات جمجمه، عضله‌سازی و خالکوبی، بازآرایی کرده‌اند. هدف این کارها شناسایی گروهی، به نمایش گذاشتن قدرت شخصی یا جمعی و زیباسازی بوده است. بدن‌ها ورق‌هایی هستند که رژیم‌های قدرت نسخه‌های خود را روی آنها نوشته‌اند. بدن قدرتمندترین وسیله‌ی ابراز وجود ما به عنوان نقطه‌ی رویارویی با دنیای انسانی و غیرانسانی و آسیب‌پذیرترین وسیله در برابر سوءاستفاده بوده است.

محبوبیت فعلی ایده‌ی بازآرایی بدن چه چیزی را نشان می‌دهد؟ واضح است که بازآرایی بدن نیازها و خواسته‌های بسیاری از مردم را برآورده می‌کند. در دنیایی که در آن انسان‌ها دائماً در حال رقابت با یکدیگرند و دائماً در معرض شکست قرار می‌گیرند، بازآرایی بدن ابزاری است برای آنها تا ارزش وجودی خود را بالا ببرند. «بازآرایی» بدن، در شرایطی که خانواده‌ها و نظام‌های مراقبت بهداشتی کمتر و کمتر می‌توانند برای رسیدگی به بحران‌های بدن به ما کمک کنند، ضروری به نظر می‌رسد. ما رژیم می‌گیریم، می‌دویم، دوچرخه‌سواری می‌کنیم، ورزش می‌کنیم، مدیتیشن می‌کنیم...؛ اما اگر مریض شویم، به ما می‌گویند خودمان مسئول آن هستیم. پزشکان از ما نمی‌پرسند که آیا در نزدیکی زباله‌های شیمیایی زندگی می‌کنیم یا مشکل مالی داریم، بلکه از ما می‌پرسند که چقدر نوشیدنی می‌خوریم، چند سیگار می‌کشیم، چند کیلومتر می‌دویم.

فشار اجتماعی نیز انگیزه‌ی دیگری برای بازآرایی بدن است. اگرچه هیچ قرارداد اتحادیه‌ای آن را آشکارا بیان نمی‌کند، اما حفظ سلامت و داشتن ظاهری خوب اکنون یک شرط شغلی امضاننده و امتیازی در مصاحبه‌ی کاری است، هر قدر هم که جراحی زیبایی، درمان‌های دارویی، و سایر اشکال بازآرایی بدن دشوار و پرهزینه باشد. سیاست بازآرایی بدن از چند جهت دیگر هم مشکل ساز است. علاوه بر خطر اشتباهات پزشکی، این نگرانی وجود دارد که بازآرایی بدن راه حلی فردی باقی بماند و روند قشر بندی و طرد اجتماعی را تشدید کند، زیرا «مراقبت از بدن» نیازمند پول، زمان و دسترسی بیشتر به خدمات بهداشتی-درمانی است، منابعی که درصد زیادی از افراد جامعه توانایی دسترسی به آنها را ندارند، به ویژه در مواردی که نیاز به جراحی باشد.

امروزه، در حالی که بدن برخی از افراد «متناسب‌تر، زیباتر و سالم‌تر» می‌شود، تعداد کسانی که به دلیل اضافه وزن، بیماری و تغذیه نامناسب به سختی می‌توانند حرکت کنند در حال افزایش است. بدن‌ها از هم دور می‌شوند.

اینجاست که باید یک «سیاستِ بدن» جدید در دستور کار قرار گیرد که به ما کمک کند تا مدیریت بدن‌هایمان و بازآرایی آنها را در فرایند وسیع‌تری از رهایی اجتماعی قرار دهیم. مبارزات جنبش فمینیستی پیشین، در مقابل تقسیم شدن به زیبا و زشت و مطابقت با آخرین مدل زیبایی‌ای که به زنان تحمیل شده بود ایستاد. با ظهور قدرت سیاهان، زیبایی نیز دوباره تعریف شد. زنان همدیگر را زیبا می‌دیدند، زیرا سرکشی می‌کردند، زیرا برای رهایی از نسخه‌های یک جامعه‌ی زن‌ستیز، راه‌های جدید «بودن» را کشف می‌کردند.

حرفه‌ی پزشکی امروزه برای بسیاری امیدبخشِ تولدی دوباره است. احتمالاً به دلیل اینکه اکنون بسیاری از پزشکان زن هستند، ترس از پزشکی به عنوان یک نهاد دولتی کاهش یافته است. با توسعه‌ی بیوتکنولوژی، پزشکان امروزه حتی به عنوان جادوگران خیرخواهی ظاهر می‌شوند که کلیدهای بهبود زندگی ما را در دست دارند؛ اما ما در جنبش فمینیستی، بی‌اعتمادی درستی به حرفه‌ی پزشکی داشتیم. در حالی که پزشکان خیرخواه و دلسوز زیادی وجود دارند، پزشکی، به عنوان یک نهاد، همچنان در خدمت قدرت و بازار است و بهتر است تاریخ آن را، به عنوان ابزاری در دست سرمایه‌داری برای تلاش بی‌وقفه جهت نوسازی بشریت و شکستن مقاومت ما در برابر استثمار خود، فراموش نکنیم. در واقع، تاریخ کامل پزشکی را می‌توان از منظر عملکرد انضباطی آن نوشت. از برنامه‌های عقیم‌سازی عظیمی که در خدمت اصلاح نژاد اجرا می‌شدند، تا اختراع لوبوتومی‌ها، شوک‌های الکتریکی و داروهای روان‌گردان، تاریخ پزشکی همواره عزم راسخی برای کنترل اجتماعی و برنامه‌ریزی مجدد بدن‌های مقاومت‌کننده نشان داده است، به‌گونه‌ای که ما را مطیع‌تر و مولدتر کند.

۶. رحم اجاره‌ای موهبت یا مصیبتی برای مادر بودن

در فصل ششم، فدریچی با زبانی روان، به تکنولوژی‌های جدید در زمینه‌ی بارداری می‌پردازد و نشان می‌دهد چگونه این روش‌های جدید سرمایه‌داری بدن زنان را به ماشینی برای تولید نیروی کار تبدیل کرده است؛ البته این موضوع اصلی ادبیات فمینیستی از دهه‌ی ۱۹۷۰ بوده است. با این حال، ظهور «مادر جایگزین» نقطه‌ی عطفی در این فرایند است، زیرا حاملگی را به یک فرایند کاملاً مکانیکی و شکلی از کار بیگانه‌شده تبدیل می‌کند که در آن، زن استخدام‌شده نباید هیچ دخالت عاطفی‌ای داشته باشد. رحم اجاره‌ای نیز نمودی جدید از کالایی شدن زندگی انسان است، زیرا به بازار کودکان و تعریف فرزند به عنوان دارایی قابل خرید و فروش مشروعیت می‌بخشد و آن را سازمان‌دهی می‌کند. این، در واقع، جوهره‌ی «مادران جایگزین» است، رویه‌ای که اکنون در چندین کشور شروع شده، درحالی‌که همچنان در هاله‌ای از رمزوراز، محصور مانده است. همان‌طور که دانیلا دانا^۴، جامعه‌شناس فمینیست ایتالیایی، در *فرزندان قرارداد*^۵ خود (۲۰۱۵) اشاره می‌کند، خود مفهوم «جایگزین» فریبنده است،

^۴ Daniela Danna

^۵ Contract Children: Questioning Surrogacy

زیرا نشان می‌دهد که «مادری که کودک را متولد می‌کند» مادر واقعی نیست، بلکه فقط «یک کمک‌کننده» است و کاری که او انجام می‌دهد «از طرف مادر واقعی» است؛ یعنی ارائه‌کننده‌ی تخمکی که مادر جایگزین، آن را به کودک تبدیل می‌کند. فناوری‌های جدید تولیدمثل (مانند لقاح آزمایشگاهی^۶ و انتقال جنین) این توهم را ایجاد می‌کنند که صاحبِ تخمکِ کاشته‌شده بر کودک حق مالکیت دارد، زیرا مادرِ حامله، از نظر ژنتیکی، با جنین ارتباطی ندارد. دانا اظهار می‌کند که این استدلالِ مغالطه‌آمیز ناشی از یک برداشت انتزاعی از دارایی قابل حفظ است بدون در نظر گرفتن اینکه «مادری که کودک را متولد می‌کند» کسی است که به طور مادی، کودک را آفریده و تغذیه می‌کند، روندی که نه‌تنها مستلزم ۹ ماه کار است، بلکه نیازمند انتقال مواد ژنتیکی است، زیرا کودک واقعاً از گوشت و استخوانِ مادر ساخته شده است. به لطف این رازگونه کردن و توسعه‌ی یک سازوکار تجاری و نهادی حمایتی، متشکل از شرکت‌های بیمه، پزشکان و وکلای سه دهه‌ی گذشته، رحم جایگزین بسیار گسترش پیدا کرده است. در حال حاضر، سالانه هزاران کودک از این طریق متولد می‌شوند و در برخی کشورها، «مزرعه‌ی کودک» افتتاح شده که «مادرهای جایگزین» در آنها لقاح می‌شوند و در تمام دوران بارداری خود اقامت می‌کنند؛ به‌عنوان مثال، در هند، قبل از ممنوعیت رحم جایگزینِ فرامرزی در سال ۲۰۱۵، سه‌هزار کلینیک از این دست وجود داشت که زیرساختی را برای صنعت زادوولد فراهم کرده بود که در آن، زنجیره‌ی تبدیل بدن زن به یک دستگاه تولیدمثل، تقریباً کامل شده بود.

۷. روان‌شناسی و تبدیل بدن به ابزار کار در عصر صنعت

فدریچی در فصل هفتم، توضیح می‌دهد که چطور فلسفه‌ی سیاسیِ روشنگری ابزارهای لازم برای تبدیل بدن به نیروی کار را فراهم کرد. توجیه علمی در جهت انضباطِ کارگری و حذف منحرفان بود. در قرن هجدهم، علوم زیست‌شناسی و فیزیولوژی، به‌جای توسل به جادوگری و پرستش شیطان، برای توجیه سلسله‌مراتبِ نژادی و جنسیتی و ایجاد رژیم‌های انضباطی مختلف، مطابق با توسعه‌ی تقسیم کار جنسی و بین‌المللی، تدوین شدند. بخش اعظم پروژه‌ی فکری روشنگری حول این توسعه چرخید و نژاد و جنسیت را اختراع کرد.

در اواخر قرن نوزدهم، وظیفه‌ی روان‌شناسی این بود که ساختن «انسان-ماشین» را تکمیل کند. روان‌شناسی، به‌دلیل توجه به قوانین روانی-فیزیکی و اعتقاد به قاعده‌مندی‌های علی، دستکش مخملین بر چنگالِ زمختِ تیئوریسم شد تا آسیب‌های واردآمده به روان کارگران را ترمیم کند و ارتباطی مناسب بین انسان و ماشین برقرار سازد. پس از جنگ جهانی اول، دخالت روان‌شناسی در زندگی صنعتی تشدید شد. انبوهی از افراد یک‌نواخت و مطیع، برای تحقیقات بالینی، در دسترس قرار گرفتند و آزمایشگاهی قدرتمند برای مطالعه‌ی «نگرش‌ها» و ابزارهای

کنترل مناسب فراهم شد. روان‌شناسی، که در ابتدا متوجه تأثیر کار عضلانی بر بدن بود، خیلی زود، برای مقابله با غیبت کارگران و سایر اشکال مقاومت در برابر نظم و انضباط صنعتی و همچنین مقاومت آنها در برابر روش‌ها و تکنیک‌های خودِ روان‌شناسی به کار گرفته شد. روان‌شناسان، بیشتر از پزشکان و جامعه‌شناسان، برای کنترل نیروی کار در انتخاب کارگران دخالت کرده‌اند و هزاران مصاحبه و آزمایش انجام داده‌اند تا «مناسب‌ترین فرد برای هر کار» را انتخاب کنند، تا ناامیدی‌ها را تشخیص دهند و در مورد ترفیع‌ها تصمیم بگیرند.

۸. ریشه‌های توسعه‌ی کار جنسی در فرایند تکوین سرمایه‌داری

از آغاز عصر سرمایه‌داری، کار جنسی دو کارکرد اساسی در زمینه‌ی تقسیم کار و بازتولید مداوم آن نظام انجام داده است: از یک طرف، تولید نیروی کار جدید تضمین شده و از سوی دیگر، آزادسازی جنسی، حداقل برای مردان، دریچه‌ای ایمن برای تخلیه‌ی تنش‌های انباشته‌شده در طول روز کاری گشوده که یکی از جنبه‌های کلیدی برای کار روزانه‌ی آنها بوده است. رابطه‌ی جنسی از اندک لذت‌هایی بود که به آنها داده می‌شد. «پرولتاریا» به معنای طبقه‌ی کارگری بود که خود را به شکل پرباری بازتولید می‌کرد، نه تنها به این دلیل که هر فرزند جدید به معنای کارگری دیگر در کارخانه بود، بلکه به این دلیل که رابطه‌ی جنسی تنها لذت فقرا بود؛ بنابراین، در مرحله‌ی اول صنعتی شدن، که تا نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم ادامه داشت، فعالیت جنسی طبقه‌ی کارگر چندان تحت نظارت دولتی قرار نگرفت. در این مرحله، دغدغه‌ی اصلی طبقه‌ی سرمایه‌دار بیشتر کمیّت نیروی کار بود تا کیفیت آن. از کارگران انگلیسی، چه زن و چه مرد، تنها انتظار می‌رفت که در کارخانه‌ها کار کنند و توجه چندانی به «رفتار اخلاقی» آنها نمی‌شد. در واقع، انتظار می‌رفت که روابط جنسی آزاد در خوابگاه‌های زاغه‌نشین‌ها معمول باشد، جایی که کارگران در گلاسگو و یا در نیویورک، چند ساعتی را که از کارخانه دور بودند سپری می‌کردند. همچنین، با فرایند صنعتی شدن، از کارگران زن انگلیسی و امریکایی انتظار می‌رفت که همزمان با کار در کارخانه، به کار جنسی هم مشغول باشند.

اما در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، همه‌چیز شروع به تغییر کرد. تحت فشار مبارزات طبقه‌ی کارگر، تجدید ساختاری در تولید رخ داد که مستلزم تغییر در روند کار، تربیت نوع دیگری از کارگر و بر این اساس، نوع دیگری از کارهای بازتولیدی و تولید مثل بود. این فرایند همزمان بود با تغییر از صنایع سبک به صنایع سنگین، از اسکلت مکانیکی به ماشین بخار، از تولید پارچه به تولید زغال سنگ و فولاد که همگی حضور کارگرانی را ایجاب می‌کردند که کمتر مستعد بیماری و توانمندتر باشند. ساعت‌های کاری سنگین و طولانی که لازمه‌ی تغییر به صنایع سنگین بود باعث شد که طبقه‌ی سرمایه‌دار، که عموماً به نرخ بالای مرگ و میر کارگران صنعتی بی‌اعتنا بود، به فکر استراتژی‌های جدیدی برای بازتولید اجتماعی و تولید مثل کارگران بیفتد. دستمزد کارگران مرد افزایش یافت، زنان پرولتاریا به

خانه بازگردانده شدند و در عین حال، شدت کار افزایش گرفت. بنابراین، همزمان با معرفی تیلواریسم و فرایند جدید کار، در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، شاهد اصلاحاتی در خانواده‌ی طبقه‌ی کارگر با محوریت ساختن نقش جدید کار خانگی برای زن هستیم که زن را ضامن تولید نیروی کار می‌کند؛ این به معنای ترغیب زنان به تولید مثل، نه تنها برای پر کردن صفوف نیروی کار، بلکه تضمین کار بازتولیدی برای کارگران (خدمات فیزیکی، عاطفی و جنسی) بود. در چنین شرایطی، «اهلی کردن» خانواده‌ی طبقه‌ی کارگر و ایجاد نقش زنان خانه‌دار طبقه‌ی کارگر تمام وقت به یک سیاست دولتی تبدیل می‌شود و شکل جدیدی از انباشت سرمایه بر مبنای آن ظهور می‌کند.

در ایالات متحده، با توسعه‌ی خانواده در عصر متری، ادغام مجدد تمایلات جنسی در کارهای خانه در خانواده‌ی پرولتری آغاز شد و با بازسازمان‌دهی فوردیستی کار و دستمزد سرعت گرفت. خط مونتاژ، با دستمزد پنج دلار در روز و افزایش سرعت کار، ایجاب می‌کرد که مردان به جای پرسه زدن در سالن‌ها، شب‌ها استراحت کنند تا برای یک روز کاری دیگر سرحال و آماده باشند. کار سخت، انضباط سخت‌کاری و شتابی که تیلواریسم و فوردیسم در کارخانه‌های امریکایی ایجاد کردند، مستلزم یک بهداشت جدید، یک رژیم جنسی جدید و در نتیجه، تغییر تمایلات جنسی و زندگی خانوادگی بود؛ به عبارت دیگر، برای اینکه کارگران بتوانند آهنگ زندگی کارخانه‌ای را حفظ کنند، دستمزد باید می‌توانست روابط جنسی قابل توجه‌تری را، نسبت به آنچه در برخوردهای معمولی در میکرده‌ها ارائه می‌شد، خریداری کند. در زمان افزایش دستمزدها، جذاب‌تر کردن خانه از طریق سازمان‌دهی مجدد کار جنسی خانگی حیاتی بود، چرا که در غیر این صورت، آن دستمزد می‌توانست صرف خوشگذرانی شود. این تغییر به دلیل ملاحظات سیاسی نیز انجام شد. تلاش برای جذب مردان به خانه، به دور از میکرده، که پس از جنگ جهانی اول تشدید شد، به این دلیل بود که میکرده مرکزی برای سازمان‌دهی و بحث سیاسی و همچنین برای فحشا بود. به این ترتیب، فضیلت‌های زنانه (مثل عشق زناشویی، غرایز مادری و فداکاری) که پیش‌تر تنها متعلق به زنان طبقه‌ی بورژوا بود، به زنان کارگر هم تعمیم داده شد.

اما با ظهور خانواده‌ی هسته‌ای و رابطه‌ی جنسی زناشویی، مرحله‌ی جدیدی در تاریخ مبارزه‌ی زنان با مشاغل خانگی و کارهای جنسی آغاز شد. شاهد این مبارزه، ظهور طلاق، در آغاز قرن بیستم، بیش از همه در ایالات متحده و انگلستان، و در طبقه‌ی متوسط است؛ جایی که الگوی خانواده‌ی هسته‌ای برای اولین بار پیاده شد. به تدریج، در هر دو جامعه، نرخ بارداری هم کاهش پیدا کرد و همزمان، جنبشی فمینیستی با الهام از جنبش لغو برده‌داری شکل گرفت که لغو «برده‌داری خانگی» را هدف خود قرار می‌داد. به این ترتیب، اشکال متنوع مقاومت زنان برای اجتناب از انجام «وظایف زناشویی» و خطر حاملگی ناخواسته شکل گرفت. این مقاومت شامل بهانه کردن طیفی از اشکال متنوع بیماری، ضعف، خستگی، و «هیستری» تا تلاش برای اصلاح قوانین طلاق و اتحادیه‌های زنان بود. مقاومت زنان در این مسیر طولانی، با فراز و نشیب‌های زیاد همچنان در جریان است.

برای زن خانه‌دار، سازمان‌دهی مجدد کار به این معنا بود که او باید به بچه‌دار شدن ادامه دهد و همزمان نگران بزرگ شدن باسنش باشد. رژیم گرفتن به شیوه‌های مختلف با هدف لاغرشدن برای او از اینجا شروع شد. او به شستن ظروف و سطوح ادامه می‌داد، اما با ناخن‌های صیقلی. از طلوع تا غروب آفتاب به بردگی ادامه می‌داد، اما باید خودش را برای استقبال از بازگشت شوهرش هم آماده می‌کرد. در این مرحله، نه گفتن در رخت‌خواب دشوارتر می‌شد. در واقع، توصیه‌های جدیدی که توسط کتب روان‌شناسی و مجلات زنان منتشر می‌شد، تأکید می‌کردند که رابطه‌ی جنسی برای یک ازدواج خوب بسیار مهم است. موضوع غالب در این کمپین‌ها، تلاش برای ارگاسم زنان بود که به‌طور فزاینده‌ای آزمون رابطه‌ی ایده‌آل زناشویی تلقی می‌شد. ارگاسم زنانه، در دهه‌ی ۱۹۶۰، به هدف یک مجموعه‌مطالعات روانشناختی تبدیل شد. حالا دیگر زن ایده‌آل، نه تنها به خانواده عشق می‌ورزید، بلکه از رابطه‌ی جنسی هم لذت می‌برد و به ارگاسم می‌رسید و حتی با توصیه‌ی «متخصصان روابط جنسی» در کلینیک‌ها، ارگاسم‌های متعدد را تجربه می‌کرد. دهه‌ی ۱۹۷۰ زمانی بود که فروشگاه‌های جنسی ظاهر شدند و زندگی خانوادگی، با مشروعیت بخشیدن به روابط پیش از ازدواج و خارج از ازدواج، «ازدواج باز» و سکس گروهی، دست‌خوش بازسازی قابل‌توجهی شد.

«رهایی از رابطه‌ی جنسی» به معنای رهایی از شرایطی است که در آن، مجبور به برقراری رابطه‌ی جنسی هستیم، که این فعالیت را به یک کار دشوار و پرحادثه تبدیل می‌کند، از جمله، خطر بارداری حتی با وجود جدیدترین داروهای ضدبارداری. در این شرایط، بدون شک، اگر معلوم شود که ما «بی‌وفا» و «غیر متعهد» هستیم، پدران، برادران و شوهرانمان ما را به قتل می‌رسانند. با این شرایط تحمیل‌شده بر رابطه‌ی جنسی، تمایلات جنسی همچنان برای ما منبعی از اضطراب‌اند، زیرا «آزادی جنسی» به وظیفه‌ای تبدیل شده که اگر نخواهیم به آن تن دهیم، متهم به عقب‌ماندگی می‌شویم. پس این تحولات برای زنان چه معنایی داشته است؟ برای ما زنانِ امروزی به همان اندازه‌ی مادران و مادر بزرگ‌هایمان، آزادی جنسی تنها می‌تواند به معنای رهایی از قیود رابطه‌ی جنسی باشد، نه تشدید «کار جنسی»؛ در حالی که مادر بزرگ‌های ما، پس از یک روز کار سخت، می‌توانستند به بهانه‌ی میگردن با آرامش به خواب بروند، ما، نوه‌های آنها که به «آزادی» دست یافته‌ایم، هنگام امتناع از رابطه‌ی جنسی، شرکت نکردن فعال در آن، یا حتی زمانی که نمی‌خواهیم به رابطه‌ی جنسی تن دهیم، احساس گناه می‌کنیم. به ارگاسم رسیدن آن‌قدر ضروری شده است که از اعتراف به اینکه «هیچ اتفاقی نمی‌افتد» احساس ناراحتی می‌کنیم و به سؤالات مکرر مردان با دروغ پاسخ می‌دهیم یا خود را مجبور می‌کنیم تا تلاش دوباره‌ای را انجام دهیم؛ در نتیجه، اغلب، رخت‌خواب‌هایمان شبیه باشگاه ورزشی شده است.

اما تفاوت اصلی این است که مادران و مادر بزرگ‌های ما به خدمات جنسی به شکل یک منطبق مبادله نگاه می‌کردند: شما با مردی که ازدواج کرده بودید به رخت‌خواب می‌رفتید، یعنی مردی که به شما قول امنیت مالی داده بود. اما

در عوض امروزه، در رخت‌خواب و آشپزخانه به صورت رایگان کار می‌کنیم، نه تنها به این دلیل که کار جنسی بدون دستمزد است، بلکه به این دلیل که به طور فزاینده‌ای خدمات جنسی را در قبال هیچ ارائه می‌کنیم. در واقع، نماد زن آزاده، زنی شده که همیشه در دسترس است، اما دیگر در مقابلش چیزی نمی‌خواهد، زیرا از استقلال مالی بیشتری برخوردار است.

۹. مورمون‌ایسم^۷ و سفر به فضا: بازآفرینی بدن متناسب با نیازهای جدید سرمایه‌داری

آنچه امروزه صنعت با فناوری پیشرفته بیش از همه به آن نیاز دارد، یک جهش تکنولوژیک در ماشین‌انسانی است تا نوع جدیدی از کارگر را برای مطابقت با نیازهای جدید سرمایه‌داری ایجاد کند. موجود جدیدی که آینده‌پژوهان ما از آن حمایت می‌کنند چه توانایی‌هایی دارد؟ با نگاهی به بحث فناوری‌های سفر به فضا و یافتن امکان حیات انسانی در آن، به نظر می‌رسد مانع اصلی توسعه‌ی مستعمرات انسانی در فضا محدودیت در توانایی‌های انسانی است. ضعف‌های بیش از حد انسانی ما می‌تواند در دنیای شکننده‌ی زندگی در فضا فاجعه‌بار باشد. ممکن است شاتل فضایی به مریخ پرتاب شود، اما تولید کارگر فضایی مناسب مشکلی است که حتی پیشرفت‌های ژنتیکی نیز آن را حل نکرده است. فردی مورد نیاز است که بتواند انزوای اجتماعی و محرومیت‌های حسی را برای مدت طولانی تحمل کند و در عین حال، عملکردی «عالی» داشته باشد. این امر مستلزم اطاعت کامل، انطباق و پذیرش دستورهاست و در مقابل تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرها، تحمل چندانی وجود ندارد، زیرا کوچک‌ترین اقدام اشتباه می‌تواند عواقب فاجعه‌باری برای تجهیزات پرهزینه، پیچیده و قدرتمندی که در دستان انسان است، داشته باشد. نه تنها تکنسین‌های فضایی باید رابطه‌ای شبه‌مذهبی با ماشین‌های خود داشته باشند، بلکه آنها خودشان باید بیشتر و بیشتر شبیه ماشین شوند و به یک همزیستی کامل با کامپیوترهایی دست یابند که در شب‌های طولانی فضا، اغلب، تنها راهنماهای قابل اعتماد آنها هستند.

پس کارگران فضایی باید انسان‌های زاهدی باشند، از نظر جسم و روح پاک و در عملکردشان بی‌نقص باشند. فدریچی از خواننده می‌پرسد: «کجا می‌توان چنین دردانه‌هایی را پرورش داد؟» و پاسخ می‌دهد: «در یک فرقه‌ی مذهبی بنیادگرا». وجود مستعمرات فضایی به چیزی کم‌وبیش شبیه به گروه‌های هوتریت یا مورمون نیاز دارد. همان‌طور که در جنگ‌های امروزی، بدن دشمن روی صفحه‌ای دیده می‌شود که به سادگی یک بازی ویدیویی نبود می‌شود، در اینجا هم، تربیت دینی و تقسیم بشریت به منتخب و مردود حیاتی است. از پذیرش آتش جهنم تا قبول ضرورت نبود کردن دیگران، حتی میلیون‌ها نفر، در یک جنگ هسته‌ای، به عنوان وسیله‌ای برای پاکسازی

⁷ mormonism

زمین از هرگونه انحراف اجتماعی، تنها یک قدم کوچک فاصله است. شکستن تمام پیوندهای بین خود و دیگران و فاصله گرفتن حتی از بدن خودمان، اولین منزل در این مسیری است که سرمایه‌داری ما را به آن سوق می‌دهد.

۱۰. جمع‌بندی

یک بار دیگر بحث کتاب را مرور کنیم؛ کتاب می‌خواهد بفهمد که سرمایه‌داری چه بر سر بدن‌هایمان آورده است و چطور باید در برابر آن مقاومت کنیم تا خود را نجات دهیم.

چنانکه فدریچی در کتاب *کالیبان و ساحره* کوشیده بود نشان دهد، سرمایه‌داری از دل جدا کردن مردم از زمین متولد شد و اولین وظیفه‌اش این بود که کار انسانی را از محدودیت‌های طبیعی آن، مانند تغییر فصول و محدودیت‌های جسمانی کارگران، برهاند. به این ترتیب، سرمایه‌داری بدنی فقیرشده آفرید که از قدرت‌هایی که مردمان پیشاسرمایه‌داری به آن نسبت می‌دادند محروم گشته بود. زمانی، به تعبیر شاعرانه‌ی فدریچی، انسان‌ها می‌توانستند باها، ابرها و تغییرات جریان رودخانه‌ها و دریاها را بخوانند. زمانی که «تماس روزانه با طبیعت منشأ مقدار زیادی از دانش بود که در انقلاب غذایی که به‌ویژه در قاره‌ی امریکا قبل از استعمار یا در انقلاب در فنون قایقرانی رخ داد، منعکس می‌شد».

اما تشبیت در فضا و زمان یکی از ابتدایی‌ترین و ماندگارترین تکنیک‌هایی بوده که سرمایه‌داری برای تسخیر بدن از آن استفاده کرده است. حملاتی که در طول تاریخ به ولگردها، مهاجران و دوره‌گردها انجام شده، شاهدی است بر اعمال این تکنیک. زمانی که جابه‌جایی به قصد کار انجام نمی‌شد، یک تهدید بود، زیرا دانش و تجربیات مبارزاتی را به گردش درمی‌آورد. در ابتدا، تلاش عمده‌ی سرمایه‌داری برای تبدیل بدن انسان (و حیوانات) به ماشین‌های قابل کنترل بود. امری که نقطه‌ی اوج آن را در تیئوریسم و مطالعات زمان-حرکت می‌یابیم که می‌خواست انسان‌ها را به ضمایم به‌دردبخوری برای ماشین‌های کارخانه تبدیل کند. سپس، مدل بازده کار غالب شد. در این مدل، زندگی خانوادگی با مرکزیت زن خانه‌دار تمام‌وقت سازمان‌دهی می‌شد، زنی که یک دستگاه همیشه آماده‌به‌خدمت تصور می‌شد تا وعده‌های غذایی مورد نیاز را فراهم کند، بدن‌ها را به حمام ببرد و لباس‌ها را تعمیر کند تا دوباره به چرخه‌ی کار بازگرداند. در زمان ما، نظریه‌ی «ژن خودخواه» برکشیده شده و کامپیوتر و کدهای ژنتیکی الگوهای بدن خوب هستند. آنها بدنی غیرمادی و جداافتاده می‌سازند. در اینجا، جامعه به‌مثابه‌ی بدنی با مجموعه‌ای از سلول‌ها و ژن‌ها تصور می‌شود که هر کدام، بدون توجه به بقیه و خیر عمومی بدن، تنها برنامه‌های خاص خود را به پیش می‌برند.

«امروز تصور از خودبیگانگی ما از بدنمان جانور بزرگی است که دستورات ما را اطاعت نمی‌کند، با انبوهی از دشمنان خرد و خارج از کنترل که در بدن ما حضور دارند و هر لحظه آماده‌ی حمله به ما هستند. صنایع بر اساس ترس‌هایی

ساخته شده‌اند که این تصور از بدن ایجاد می‌کند. حالا ما بدن خود را به عنوان مخزن بیماری‌ها می‌بینیم: بدن به عنوان طاعون، بدن به عنوان منبع بیماری همه‌گیر، بدنی بدون هدف. وقتی که بدن ما را می‌ترساند، دیگر به آن گوش نمی‌دهیم. نمی‌شنویم که چه می‌خواهد، و با تمام سلاح‌هایی که پزشکی می‌تواند ارائه کند، با حمله به آن همدست می‌شویم: پرتونگاری، کولونوسکوپ، ماموگرافی و...؛ به این ترتیب، ما آماده‌ی پذیرش دنیایی هستیم که اعضای بدن را به کالاهایی برای بازار تبدیل می‌کند.

به عقیده‌ی نویسنده، «امروز، مبارزه‌ی ما باید با تصاحب مجدد بدنمان، تجدید ارزیابی و کشف مجدد ظرفیت آن برای مقاومت، و گسترش و تجلیل از قدرت‌های فردی و جمعی آن آغاز شود». بدن ما فلسفه‌ی وجودی‌ای دارد که باید دوباره آن را کشف کنیم. ما باید به زبان آن به عنوان راهی برای سلامتی و شفای خود گوش دهیم، همان‌طور که باید به زبان و ریتم‌های دنیای طبیعی به عنوان مسیر سلامت و شفای زمین گوش دهیم. از آنجایی که قدرت تأثیرپذیری و تأثیرگذاری، به حرکت در آمدن و حرکت دادن، تشکیل‌دهنده‌ی بدن است، یک سیاست درونی در آن ساکن است: توانایی تغییر خود، دیگران و جهان.

شاید چیزی در این بحثِ فدریچی جا مانده باشد. در طول تاریخ، انسانی که به تمهیدات کنترلی سرمایه‌داری بر بدن خود تن داده (و البته با انبوهی از مقاومت)، همزمان، به دنبال فرار از فناپذیری‌ای هم بوده که طبیعت بر آن تحمیل می‌کرده است. به نظر می‌رسد این نکته‌ای است که در روایت فدریچی از قلم افتاده است. در حقیقت، ما نمی‌خواستیم انقیاد طبیعت را با شکل دیگری از انقیاد مبادله کنیم. هدف، در واقع، جستجوی رهایی بود، اما چنانکه اصل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، به‌مثابه‌ی یک شیوه‌ی جدید سلطه، خود را بر جامعه‌ی بشری تحمیل کرد و جایگزین ارباب و رعیتی‌های پیش از خود شد، سرنوشت بدن هم چنین شد که مُسَخَّر اربابان جدید جهان شود؛ به بیان دیگر، از یک منظر چنین نیست که گذشته تالوویی چندان درخشان داشته باشد. مسئله شاید این بوده که در جستجوی رهایی از تعدیات طبیعت بر بدنمان، می‌باید به یک گفتگوی جمعی می‌رسیدیم. باید محدوده‌های مجازی را برای ورود تکنولوژی در زندگی جمعی‌مان، که به میانجی بدن‌هایمان به پیش می‌رود، تعریف می‌کردیم؛ اما، چنانکه فدریچی خود بیان می‌کند، غلبه‌ی الگوی ژن خودخواه ما را به ورطه‌ی بی‌خبری از سرشت جمعی نیکروزی‌مان و پناه بردن بیمارگونه به تکنیک، این بار هم برای فرار از طبیعت و هم برای فرار از هموعانمان کشاند.

گفتار پایانی

گفتار پایانی کتاب را (که ترجمه‌ی آن در ضمیمه‌ی این متن آمده) نمی‌توان جمع‌بندی آن یا حتی دنباله‌ی منطقی ۱۰ فصل پیشین نامید. این قسمت بیشتر به پیوستگی می‌ماند که هر آنچه مانده و گفته نشده را در خود

جای داده است. در این مؤخره‌ی کوتاه اما خواندنی، فدریچی دو ایده‌ی مستقل را طرح می‌کند. دو ایده‌ای که به قول او، در خوانش اسپینوزا از لذت به‌مثابه‌ی محصول عقل و درک با هم مفصل‌بندی می‌شوند.

یکی از آنها ارائه‌ی تصویری مادی از وضعیت انسان‌هایی است که درگیر مبارزه‌ی اجتماعی برای تغییر جهان می‌شوند. همه‌ی آنها که خود را درگیر مبارزات اجتماعی (از جمله در جنبش زنان) کرده‌اند، احتمالاً روابط دردناک و ناامیدکننده‌ای را هم تجربه کرده‌اند. لحظه‌هایی از آسیب رساندن به یکدیگر، احساس بی‌ارزش بودن، نادیده گرفته شدن و ... تا جایی که غم و اندوه ناشی از آنها گاه ما را به ترک گروه یا ترک مبارزه‌ی سیاسی می‌کشاند. این امکان وجود دارد که ما احساس خیانت کنیم و دل‌شکسته شویم، زیرا فرض می‌کنیم که بودن در یک جنبش رادیکال و بالاتر از همه، در یک جنبش فمینیستی، ضامن رهایی از همه‌ی زخم‌هایی است که در جسم و روح خود داریم. به‌طور خاص‌تر، زنان شاید برخی از این آسیب‌ها را در مواجهه با مردان انتظار داشته باشند، اما از زنان چنین انتظاری ندارند و تصور نمی‌کنند که آنها هم بتوانند به یکدیگر چنین آسیب‌هایی برسانند.

اما چگونه باید بتوانیم به عنوان افراد، مبارزه‌ی خود را از به انحلال کشیده شدن در این دام-چاله نجات دهیم؟ باید یادمان بماند که برخی مواقع، در پشت درگیری‌های شخصی، اختلافات سیاسی ناشناخته‌ای وجود دارند که ممکن است غلبه بر آنها ممکن نباشد؛ اما یک قدم مهم‌تر، به عقیده‌ی فدریچی، درک این موضوع است که ما با زخم‌های زیادی به جنبش می‌آییم. همه‌ی ما نشانه‌های زندگی در جامعه‌ی سرمایه‌داری را در خود داریم. درواقع، به همین دلیل است که ما می‌خواهیم مبارزه کنیم و دنیا را تغییر دهیم. اگر می‌توانستیم انسان‌های کاملی باشیم، نیازی به تغییر جامعه نبود؛ اما ما اغلب ناامید می‌شویم، زیرا تصور می‌کنیم در جنبش، فقط باید روابط هماهنگ پیدا کنیم و در عوض، اغلب با حقارت‌ها، حسادت‌ها، غیبت‌ها و روابط نابرابر قدرت مواجه می‌شویم. و از آنجاکه اینها ریشه‌های مادی دارند و نه فردی و شخصی، «این بخشی از رشد سیاسی ماست که یاد بگیریم آنها را شناسایی کنیم و توسط آنها نابود نشویم».

اما نکته‌ی دومی که فدریچی در مؤخره بیان می‌کند شاید قدری بحث برانگیزتر و یا حتی تا حدی در تعارض با گفته‌ی پیشین او باشد. فدریچی یک آسیب‌شناسی دووجهی در مورد جنبش چپ ارائه می‌کند. به عقیده‌ی او، در دهه‌های اخیر، مبارزات سیاسی ضدسرمایه‌داری جنبه‌ی لذت‌بخشی خود را از دست داده‌اند؛ به این معنی که دیگر نمی‌توانند در افق زمانی قابل‌دسترس، این احساس را به فرد بدهند که زندگی خود را به گونه‌ای مثبت تغییر می‌دهد. امروزه نگاه ما دائماً به آینده است و به جای تلاش برای ساختن چیزی، همیشه «علیه» چیزهایی مبارزه می‌کنیم؛ در حالی که اگرچه افق ما باید آشکارا گسترده‌تر از امروز باشد، اما یک مبارزه‌ی سیاسی لذت‌بخش باید در اینجا و اکنون هم سازنده باشد تا بتوانیم تا حدی، در زمان حال به اهدافمان دست یابیم.

از این منظر، انجام کار سیاسی باید در درجه‌ی اول شفاف‌بخش باشد. باید به ما قدرت و بینایی بدهد، حس همبستگی ما را تقویت کند و کمک کند تا وابستگی متقابل خود را درک کنیم؛ اینکه بتوانیم درد خود را سیاسی کنیم و آن را به منبعی از دانش تبدیل کنیم، به چیزی که ما را به افراد دیگر متصل می‌کند. هنگامی که افراد درک می‌کنند که به تنهایی با جهان روبه‌رو نیستند، احساس قدرت می‌کنند. از نظر سیاسی فعال بودن، باید زندگی و روابط ما با اطرافیانمان را در این جهت تغییر دهد. کارهایی مثل دور هم شام خوردن، خواندن آهنگ‌هایی که حس ما را از سوژه‌ی جمعی بودن تقویت می‌کند و روابط عاطفی‌ای که از خلال این فعالیت‌ها با هم برقرار می‌کنیم از جمله ابتکاراتی هستند که آن احساس قدرت جمعی را در افراد به عنوان فاعلان مبارزه‌ی اجتماعی علیه وضع موجود بازتولید می‌کنند؛ اما به‌زعم فدریچی، امروزه، چپ رادیکال به جنبه‌ی بازتولیدی کار سیاسی توجه نمی‌کند و به این دلیل، اغلب در جذب مردم شکست می‌خورد. در گذشته چنین نبود. در گذشته سازمان‌های کارگری مراکزی می‌ساختند که کارگران (مرد) بعد از کار به آنجا می‌رفتند تا یک لیوان شراب بنوشند، با رفقا ملاقات کنند و آخرین اخبار و برنامه‌های عملیاتی را دریافت کنند. به این ترتیب، سیاست‌خانواده‌ی گسترده‌ای ایجاد می‌کرد و انتقال دانش در بین نسل‌های مختلف تضمین می‌شد.

از طرف دیگر، فدریچی ادعا می‌کند که مبارزان امروزی به قدر کافی در مورد محدودیت قدرت خود واقع‌بین نیستند و از خود، کارهایی را انتظار دارند که از توان ایشان خارج است. آنها فکر می‌کنند که سرنوشت جهان به آنها بستگی دارد و چون سعی می‌کنند کارهای زیادی انجام دهند که هرگز به طور کامل حواسشان به آن کارها نیست، هرگز به طور کامل در زندگی خود حضور ندارند و نمی‌توانند امکانات دگرگون‌کننده‌ی کار سیاسی خود را درک کنند. در نتیجه، از دید فدریچی، «وقتی به این روش کار می‌کنیم، ناامید، ناشاد و ناراضی می‌شویم، زیرا با کاری که انجام می‌دهیم متحول نمی‌شویم و زمانی برای تغییر روابط خود با افرادی که با آنها کار می‌کنیم نداریم. این مصداقی از ایثار و فداکاری است که فدریچی آن را سرزنش می‌کند، چون به این معناست که باید خودمان را سرکوب کنیم یا کارهایی انجام دهیم که برخلاف نیازها، خواسته‌ها، یا پتانسیل‌هایمان باشد، فقط به این دلیل که آنها را وظیفه‌ی خود می‌دانیم.

آنچه آسیب‌شناسی فدریچی را عجیب و تا حدی بحث‌انگیز می‌کند، همگونی عجیب این روایت و تنیدگی بی‌احتیاط آن با گفتمان اصلاح‌طلبی‌ای است که برای «گام‌های کوچک در جهت خیر» فضیلتی بسیار والاتر از مبارزه برای «آرمان‌های زیبا، اما دست‌نیافتنی» قائل می‌شود. یا آن گفتمان آرمان‌شهری در سوسیالیسم که وجه اصلی خودآگاهی آن بریدن از نظم موجود و ساختن هسته‌های بدیلی است که به مرور گسترش پیدا خواهند کرد یا دست‌کم به عده‌ای این امکان را می‌دهند که به موازات و در حاشیه‌ی نظم غالب سرمایه‌دارانه، آرمان‌های خود را زندگی کنند. تبار اندیشه‌ی فدریچی را بدون شک باید در این گفتمان دوم ریشه‌یابی کرد؛ اما الگوی او از روزمرگی

مبارزه، (اگرچه ناخواسته) به شکل استاندارد و بی‌خطری از بروز نارضایتی پهلو می‌زند که برای سالیان دراز در درون جوامع پیشرفته‌ی سرمایه‌داری الگوبندی و از جانب قدرت حاکم به رسمیت شناخته شده است. بر خلاف روایت فدریچی، مبارزه‌ی سیاسی واقعی نه آن قدر همگون است که بتوان چنین خوانش اراده‌گرایانه، عام و یکه‌ای از آسیب‌های چپ و دلایل شکست آن ارائه کرد، و نه آن قدر منظم و روزمره که بتوان برای آن شکل و الگویی ارادی تعیین کرد. مبارزات واقعی توده‌های مردم از دل بحران‌ها و شکست‌های سرمایه‌داری بیرون می‌زنند و اشکال گوناگونی از سازمان‌دهی و روابط انسانی را بروز می‌دهند. دوره‌هایی از عروج و همبستگی و موفقیت‌های احتمالی، و به دنبال آنها، دوره‌هایی از افول و سردی و انفعال. این تشکله‌ها و مبارزات را همان انسان‌هایی می‌سازند که به تعبیر مارکس، از زهدان جامعه‌ی حاضر بیرون جهیده‌اند. اما فدریچی گویا فراموش می‌کند که تغییر اشکال سازمان‌یابی، پیوند نزدیکی با تغییر سازمان تولید، طبقات و مردم‌شناسی جوامع معاصر دارد و انتخاب ارادی افراد در جهت‌دهی به آنها نقش عمده را بازی نمی‌کند. در بسیاری از موارد، این مبارزات درست از همان جاهایی سر باز می‌کنند که موعظه‌کنندگان شکست چپ برای سالیان دراز در آنها به دنبال تبیین دلایل و چرایی افول جنبش‌های اجتماعی بوده‌اند.

همچنین، تقبیح ارزش‌هایی چون ایثار و ازخودگذشتگی که محرک مبارزات، جان‌فشانی‌ها و دستاوردهای نسل‌هایی از انسان‌های بی‌بدیل در تاریخ بوده، صرفاً به دلیل اینکه با توانایی، تجربه‌ی زیسته و ترجیحات مبارزاتی شخص یا اشخاصی خوانایی ندارد، خود، همدستی ناپسندی با طبقه‌ی حاکمی است که می‌کوشد ارزش‌های ضمانت‌کننده‌ی منافع خود را، به‌عنوان اخلاقیات عام، به جامعه تزریق کند. طبقه‌ی کارگر، در ذخیره‌ی مبارزاتی خود، ابزارها و ارزش‌هایی را پروراند که به فراخور موقعیت، از آنها برای کسب پیروزی و به عقب راندن دشمن طبقاتی‌اش بهره می‌برد. نقد آنجا راهگشاست که به این ذخیره‌ی مبارزاتی چیزی بیفزاید یا راهی برای به کار گرفتن آنها در راستای اهداف مبارزاتی نشان دهد، نه اینکه با بسط تصورات ذهنی خود به مبارزه‌ی چنین گسترده و ناهمگون، به دنبال الگویی ساده‌شده و استاندارد برای مبارزه‌ی سیاسی بر ضد سرمایه‌داری باشد.

*

ضمیمه:

ترجمه‌ی گفتار پایانی کتاب: مبارزه‌ی لذت‌بخش

مبارزه‌ی سیاسی لذت‌بخش به این معنی است که یا مبارزه‌ی سیاسی ما رهایی‌بخش است و زندگی ما را به گونه‌ای مثبت تغییر می‌دهد و باعث رشد ما می‌شود و به ما شادی می‌بخشد، یا اینکه مشکلی در آن وجود دارد.

کار سیاسیِ غمگنانه اغلب ناشی از احساسی اغراق‌آمیز درباره کارهایی است که می‌توانیم به‌تنهایی انجام دهیم، که منجر به عادتِ فشار آوردن زیاد به خودمان می‌شود. در اینجا، به یاد دگردیسی‌های نیچه در کتاب چنین گفت زرتشت می‌افتم، جایی که او شتر را به‌عنوان حیوان باری، تجسم روح جاذبه توصیف می‌کند. شتر نمونه‌ی اولیه‌ی مبارزانی است که همیشه حجم زیادی از کار بر دوش آنها نهاده شده است، زیرا فکر می‌کنند که سرنوشت جهان به آنها بستگی دارد. مبارزان، قهرمان و استاخانوف^۱ همیشه غمگین هستند، زیرا سعی می‌کنند کارهای زیادی انجام دهند که هرگز به‌طور کامل حواسشان به آن کارها نیست، هرگز به‌طور کامل در زندگی خود حضور ندارند و نمی‌توانند امکانات دگرگون‌کننده‌ی کار سیاسی خود را درک کنند. وقتی به این روش کار می‌کنیم، ناامید می‌شویم، زیرا با کاری که انجام می‌دهیم متحول نمی‌شویم و زمانی برای تغییر روابط خود با افرادی که با آنها کار می‌کنیم نداریم.

اشتباه در اینجاست که اهدافی تعیین می‌کنیم که نمی‌توانیم به آنها برسیم و به جای تلاش برای ساختن چیزی، همیشه «علیه» چیزهایی مبارزه می‌کنیم. این به آن معنی است که نگاه ما همیشه به سمت آینده است، در حالی که یک مبارزه‌ی سیاسی لذت‌بخش در اینجا و اکنون سازنده است. امروزه، افراد بیشتری این را درک می‌کنند. ما نمی‌توانیم اهداف خود را در آینده‌ای قرار دهیم که دائماً در حال عقب‌نشینی است. اگرچه افق ما باید آشکارا گسترده‌تر از امروز باشد، اما باید اهدافی را تعیین کنیم که بتوانیم تا حدی، در زمان حال به آنها دست یابیم. فعال بودن از نظر سیاسی باید زندگی و روابط ما با اطرافیانمان را تغییر دهد. غم و اندوه زمانی به وجود می‌آید که ما دائماً آنچه را که باید به دست آوریم به آینده‌ای که هرگز فرارسنده به نظر نمی‌آید موکول کنیم و در نتیجه، نسبت به آنچه در زمان حال ممکن است، غافل باشیم.

من همچنین با مفهوم ایثار هم مخالفت دارم. من به فداکاری اعتقادی ندارم، اگر به این معناست که باید خودمان را سرکوب کنیم یا کارهایی انجام دهیم که برخلاف نیازها، خواسته‌ها، یا پتانسیل‌هایمان باشد. این به آن معنا نیست که کار سیاسی منجر به رنج نمی‌شود. اما تفاوتی وجود دارد میان رنج بردن از کاری که خودمان تصمیم گرفته‌ایم انجام دهیم - مانند مواجهه با سرکوب و دیدن افرادی که از آن رنج می‌برند - و از خودگذشتگی، یعنی انجام کاری برخلاف میلمان، فقط به این دلیل که فکر می‌کنیم وظیفه‌ی ماست. ایثار افرادی ناشاد و ناراضی به وجود می‌آورد. انجام کار سیاسی باید شفا بخش باشد. باید به ما قدرت و بینایی بدهد، حس همبستگی ما را تقویت کند و کمک کند تا وابستگی متقابل خود را درک کنیم. اینکه بتوانیم درد خود را سیاسی کنیم و آن را به منبعی

^۱ الکسی استاخانوف (۱۹۰۶-۷۷) کارگر معدن و دارنده‌ی مدال «قهرمان کار سوسیالیستی» در شوروی بود.

از دانش تبدیل کنیم، به چیزی که ما را به افراد دیگر متصل می‌کند - همه‌ی اینها قدرت شفابخشی دارند. این «توانمند کننده» است (لغتی که دیگر از آن خوشم نمی‌آید).

من معتقدم که چپ رادیکال از آنجا که به جنبه‌ی بازتولیدی کار سیاسی توجه نمی‌کند، اغلب در جذب مردم شکست خورده است: کارهایی مثل دور هم شام خوردن، خواندن آهنگ‌هایی که حس ما را از سوژه‌ی جمعی بودن تقویت می‌کند و روابط عاطفی‌ای که با هم برقرار می‌کنیم؛ برای مثال، مردم بومی قاره‌ی امریکا به ما می‌آموزند که جشن‌ها نه تنها به عنوان وسیله‌ای برای تفریح، بلکه برای ایجاد همبستگی، برای تأکید بر محبت و مسئولیت متقابل ما نسبت به هم چقدر مهم هستند. آنها به ما اهمیت فعالیت‌هایی را می‌آموزند که مردم را دور هم جمع می‌کند و باعث می‌شود گرمای همبستگی را احساس کنیم و ایجاد اعتماد کنیم؛ بنابراین، آنها سازمان‌دهی جشن‌ها را بسیار جدی می‌گیرند. با همه‌ی محدودیت‌هایشان، سازمان‌های کارگری در گذشته این کار را انجام می‌دادند، مراکزی می‌ساختند که کارگران (مرد) بعد از کار به آنجا می‌رفتند تا یک لیوان شراب بنوشند، با رفقا ملاقات کنند و آخرین اخبار و برنامه‌های عملیاتی را دریافت کنند. به این ترتیب، سیاست خانواده‌ی گسترده‌ای ایجاد کرد، انتقال دانش در بین نسل‌های مختلف تضمین شد و خود سیاست معنای متفاوتی پیدا کرد. حداقل در زمان ما، این بخشی از سنت چپ نیست، و اینجاست که تا حدودی غم و اندوه به وجود می‌آید. کار سیاسی باید روابط ما را با مردم تغییر دهد، ارتباط ما را تقویت کند، به ما شجاعت دهد که بدانیم به‌تنهایی با جهان روبه‌رو نیستیم. من ترجیح می‌دهم از لذت صحبت کنم تا شادی. زیرا لذت یک شور فعال است. نه یک حالت راکد. رضایت از چیزها آن‌طور که هستند نیست. لذت حس کردن قدرت‌هایمان است، دیدن ظرفیت‌هایمان در حال رشد در خود و افراد اطرافمان. این احساسی است که از فرایند دگرگونی ناشی می‌شود. این به آن معناست که با استفاده از زبان اسپینوزا، موقعیتی را که در آن قرار داریم درک می‌کنیم و مطابق با آنچه در آن لحظه از ما خواسته می‌شود حرکت می‌کنیم؛ بنابراین، احساس می‌کنیم که قدرت تغییر داریم و همراه با افراد دیگر در حال تغییر هستیم. این رضایت از آنچه وجود دارد نیست.

اسپینوزا از لذتی می‌گوید که ناشی از عقل و درک است. یک قدم مهم در اینجا درک این موضوع است که ما با زخم‌های زیادی به جنبش می‌آییم. همه‌ی ما نشانه‌های زندگی در جامعه‌ی سرمایه‌داری را داریم. در واقع، به همین دلیل است که ما می‌خواهیم مبارزه کنیم و دنیا را تغییر دهیم. اگر می‌توانستیم انسان‌های کاملی باشیم - هر چه که باشد - در این جامعه نیازی به تغییر آن نبود. اما ما اغلب ناامید می‌شویم زیرا تصور می‌کنیم در جنبش فقط باید روابط هماهنگ پیدا کنیم و در عوض اغلب با حسادت‌ها، غیبت‌ها و روابط نابرابر قدرت مواجه می‌شویم.

در جنبش زنان نیز شاید روابط دردناک و ناامیدکننده‌ای را تجربه کنیم. در واقع، در گروه‌ها و سازمان‌های زنان است که ما، به احتمال زیاد، عمیق‌ترین ناامیدی‌ها و دردها را تجربه می‌کنیم. زیرا گرچه ممکن است انتظار این را

داشته باشیم که توسط مردان ناامید شویم و به ما خیانت شود، اما از زنان چنین انتظاری نداریم و تصور نمی‌کنیم که به عنوان یک زن می‌توانیم به یکدیگر آسیب برسانیم، می‌توانیم احساس بی‌ارزشی و نادیده گرفته شدن کنیم یا این احساسات را در زنان دیگر به وجود بیاوریم. بدیهی است که مواقعی وجود دارد که در پشت درگیری‌های شخصی، اختلافات سیاسی ناشناخته‌ای وجود دارد که ممکن است غلبه بر آنها ممکن نباشد. اما این هم امکان دارد که ما احساس خیانت کنیم و دل‌شکسته شویم، زیرا فرض می‌کنیم که بودن در یک جنبش رادیکال، و بالاتر از همه، در یک جنبش فمینیستی، ضامن رهایی از همه‌ی زخم‌هایی است که در جسم و روح خود داریم و بنابراین، ما گارد خود را به گونه‌ای که هرگز در روابط شخصی خود با مردان یا در سازمان‌های مختلط پایین نمی‌آوریم، پایین بیاوریم. ناگزیر، غم و اندوه به وجود می‌آید، گاه تا جایی که تصمیم به ترک گروه می‌گیریم. با گذشت زمان، می‌آموزیم که حقارت‌ها، حسادت‌ها و آسیب‌پذیری‌های بیش از حدی که اغلب در جنبش‌های زنان با آن مواجه می‌شویم، اغلب بخشی از انحرافی است که زندگی در یک جامعه‌ی سرمایه‌داری ایجاد می‌کند. این بخشی از رشد سیاسی ماست که یاد بگیریم آنها را شناسایی کنیم و توسط آنها نابود نشویم.