

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است مارکس، ایریگاری، دریدا و کالایی شدن حیوانات

دینش وادیول



ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»



همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

کارل مارکس در فصل ۶ سرمایه، جلد ۱، «خریدوفروش نیروی کار»، نقد خیره‌کننده‌ای از آزادی در سرمایه‌داری ارائه می‌کند.^۱ این جاست که مارکس شاهد آن است که کارگران تحت سرمایه‌داری در معرض آزادی مبهمی قرار دارند؛ آزادی‌ای که به معنایی دوگانه عمل می‌کند، زیرا کارگران هم آزاد هستند که نیروی کار خود را کالایی کنند و هم همزمان از ابزارهای تحقق ارزش کار خود آزادند.^۲ مارکس فصل را با استعاره‌ای تا حدی گیج‌کننده می‌بندد که در آن خشونتِ پوست‌کنی را با فرایند کالایی شدن کار مرتبط می‌کند:

وقتی این حوزه‌ی گردش ساده یا مبادله‌ی کالاها که دیدگاه‌ها، مفاهیم و معیارهای قضاوت جامعه‌ی سرمایه و کار مزدی را برای «طرف‌دار معمولی تجارت آزاد» فراهم می‌کند ترک کنیم، به نظر می‌رسد که تغییر خاصی در سیمای بازیگران نمایش ما رخ می‌دهد. کسی که قبلاً صاحب پول بود، اکنون به‌عنوان یک سرمایه‌دار با گام‌های بلند در جلو؛ صاحب نیروی کار به‌عنوان کارگر او در پی‌اش روان است. یکی با نخوت پوزخند می‌زند و قصد تجارت دارد؛ دیگری محجوب و مردد، مانند کسی که پوست خود را به بازار آورده و اکنون انتظار دیگری ندارد جز آن که از تنش جدا کنند.^۳

این اولین بار در سرمایه نیست که مارکس به کندن پوست به‌عنوان استعاره‌ای از کالاسازی کار اشاره می‌کند.^۴ پوست، دباغی، و پوست‌کنی در متن تکرار می‌شود و راهی برای مارکس می‌شود تا لحظه‌ای از گذار را توصیف کند؛ از سوژه به کالا؛ از کالا به پول و غیره - راهی برای توصیف فرایند تبدیل شدن به چیزی که فرد جز از طریق محو سیمای خود نخواهد بود. این محو شدن امکان ساخت یک ارزش جدید را فراهم می‌کند. شاید این نمونه‌ای از طنز تلخی باشد که در تمام صفحات سرمایه وجود دارد: الین اسکاری در مطالعه‌ی خود در مورد شکنجه، مارکس را به دلیل استفاده از این استعاره مورد بازخواست قرار می‌دهد و یادآور می‌شود که پوست‌کنی چیزی خنده‌دار نیست. نمی‌توان آن را به‌عنوان یک «شوخی» در نظر گرفت.^۵ با این حال، فراتر از مشکل نادرست بودن شیوه‌ی بیان مارکس، از نظر من موارد بیشتری در این جا برای فهمیدن

وجود دارد. حداقل بخشی از توجه من به این موضوع است که به نظر می‌رسد این استعاره صریحاً از شکل خاصی از کالایی‌سازی زندگی حیوانی غیرانسانی ناشی می‌شود.^۶ چگونه است که ماشین‌آلات و پویایی پوست‌کنی و فرآوری تبدیل پوست حیوانات به یک کالا باید برای مارکس به‌عنوان استعاره‌ای از کالایی شدن کار انسانی به کار آید؟ و این امر در مورد حیوانات در این فرایند چه می‌گوید؟ مارکس چگونه چیزی در مورد اهمیت کالایی شدن حیوان به ما می‌گوید؟

در این مقاله کاوشی فلسفی از کالایی شدن حیوانات را با تمرکز ویژه بر مارکس و فرایند اعمال ارزش در یک سیستم مبادله ارائه می‌کنم. هدف این مقاله اخلاقی - سیاسی است، که فراتر از کار قبلی من در مورد نظام‌های سلطه‌ی خشونت‌آمیز است که به ارتباط انسان با حیوانات غیرانسانی مربوط می‌شود.^۷ در این مقاله، من در جهت پروژه‌ای گسترده‌تر کار می‌کنم که هدفش فهم این موضوع است که چگونه چرخه‌های ارزش هم حیوانات را به‌عنوان اشیا خلق می‌کنند و هم به‌طور هم‌زمان بر جدایی خشونت‌آمیز میان زندگی انسانی و غیرانسانی تأکید دارند. توجه به زمینه‌ی این موضوع برای درک مشکل چگونگی «ارزش دادن» به حیوانات - و جایگاه حیوانات در تولید سرمایه‌داری جهانی معاصر - مسلماً ضروری است. امروزه سالانه بیش از ۶۰ میلیارد حیوان خشکی برای مصرف غذای انسان کشتار می‌شوند.^۸ مصرف انسان از حیوانات دریایی باورنکردنی است: سالانه یک تریلیون یا بیشتر ماهی در سطح جهان کشتار می‌شوند.^۹ تأثیر فزاینده‌ی زیست‌محیطی افزایش مصرف سرانه‌ی حیوانات مستند شده است. برای مثال، تخمین زده می‌شود که تولید صنعتی حیوانی حدود ۱۸ درصد از انتشار جهانی گازهای گلخانه‌ای را تشکیل می‌دهد.^{۱۰} در سال ۲۰۰۰، پل کروتنز، در تعریف مفهوم «آنتروپوسین» [عصر حاکمیت انسان]، استدلال کرد که تولید متان از حیوانات مورد استفاده برای غذا و شکار ماهی‌های وحشی از طریق صید صنعتی، برخی از نشانه‌های تعیین‌کننده‌ی تأثیر بی‌سابقه‌ی جمعیت‌های انسانی بر محیط‌زیست جهانی است.^{۱۱} با این حال، پی‌آمدهای اخلاقی استفاده‌ی ما از حیوانات مسلماً به اندازه‌ی تأثیرات فزاینده‌ی زیست‌محیطی دلهره‌آور است. واقعیت گسترش استفاده از حیوانات، واقعیت گریزناپذیر اشکال بیش‌ازپیش تشدید شده‌ی بازتولید صنعتی، مهار و کشتار است. این که دامداری‌های صنعتی موضوع نگرانی اخلاقی بوده‌اند، امری پنهان نیست.

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

با این حال، گیج‌کننده‌تر فقدان تأثیر مادی این نگرانی اخلاقی بر تولید جهانی یا مصرف جهانی است. در سال ۱۹۷۵ پیتر سینگر «گونه‌پرستی» را به‌عنوان اصطلاحی برای توصیف تمایز اخلاقی بین موجوداتی که در واقع هیچ زمینه‌ای برای تمایز میان آن‌ها وجود نداشت، مورد بحث قرار داد.^{۱۲} حدود چهل سال بعد، به نظر می‌رسد که این تناقض منطقی آشکار در سیستم‌های ارزشی انسانی در رابطه با نحوه‌ی رفتار ما با حیوانات، تأثیری بر نظام‌های ارزشی اقتصادی ناشی از سلطه بر حیوانات نداشته است. در واقع، افزایش سرانه‌ی مصرف جهانی گوشت، و توسعه‌ی سریع یک سیستم تولید و تجارت جهانی شده برای تسهیل این رشد، تنها گواه این واقعیت است که هرگونه تضاد اخلاقی در نظام‌های ارزشی ما نیروی لازم برای مقابله با سرمایه‌گذاری فزاینده‌ی انسان در ارزش مصرف حیوانات برای غذا را ندارد. همان‌طور که سو دونالدسون و ویل کیملیکا صراحتاً خاطر نشان کردند: «برای آینده‌ی قابل‌پیش‌بینی، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که هر ساله حیوانات بیشتری پرورش داده، محبوس، شکنجه، استثمار و برای ارضای خواسته‌های انسان کشته شوند.»^{۱۳}

علت توجه من به مسئله‌ی ارزش، و پتانسیل مطالعه‌ی مارکس برای درک کالایی شدن حیوانات،^{۱۴} این است که زمینه‌ی متفاوتی را برای بررسی و به چالش کشیدن اشکال فعلی استفاده‌ی انسانی از حیوانات ارائه می‌دهد. مارکس ابزارهایی برای درک مفهوم ارزش در اختیار ما قرار می‌دهد و همان‌طور که در مورد آن بحث خواهیم کرد، این که چگونه حیوانات می‌توانند هم به‌عنوان ارزش مصرفی و هم به‌عنوان یک پول رایج در گردش وجود داشته باشند که زیربنای ادعاهای برتری انسان است. این مقاله به بررسی کالایی شدن حیوانات می‌پردازد و با توصیف مارکس از چگونگی پدید آمدن ارزش در یک نظام مبادله آغاز می‌شود. به این نتیجه خواهیم رسید که ارزش در حیوانات هم از طریق ارزش مصرفی حیوان به‌عنوان کالایی برای مصرف انسان و هم به‌عنوان شکلی از پول رایج (currency) حاصل می‌شود که در بازتولید ارزش خود «انسان» نقشی ایفا می‌کند. با استناد به لوس ایریگاری، روشی را شرح خواهیم داد که در آن این فرایند شبیه به اشکال ارزش، اعم از مادی و نمادین، اعمال شده در مورد زنان در یک اقتصاد مردسالار است. در ادامه، «اسطوره‌شناسی سفید: استعاره در متن فلسفه» اثر ژاک دریدا

را با تمرکز ویژه بر درک شیوه‌ای که در آن حیوانات در فرایند کالاسازی «محو» می‌شوند، خواهیم خواند؛ یک پوست‌کنی استعاری و به‌شکلی هم‌زمان مادی از حیوان به منظور ساختن و تولید ارزش. به نظر من، در اینجا همگرایی خشونت مادی و نمادین را می‌یابیم که ارزشی را به‌شکلی متمایز از سایر کالاها تولید می‌کند: حیوانات هم در خود اشیاء مصرفی می‌شوند و هم برای پی‌ریزی ارزش‌گذاری انسان به‌عنوان گونه‌ای بالاتر از دیگران کاربرد پیدا می‌کنند.

پطروس و پولس

در فصل اول **سرمایه**، مارکس به‌دقت فرایندی را توصیف می‌کند که در آن یک شیء در یک سیستم مبادله ارزش کسب می‌کند و بنابراین به کالا تبدیل می‌شود. همان‌طور که مارکس می‌گوید، مبادله‌ی کالا مستلزم ایجاد شکلی از ارزش هم‌ارز بین یک چیز و چیز دیگر است، که در آن یک چیز کیفیتاً متفاوت با آن دیگری در یک معامله مبادله می‌شود. این دو چیز باید متفاوت باشند تا ارزش ایجاد شود. در اینجا، همان‌طور که مارکس اشاره می‌کند، فرایند پیچیده‌ای را می‌یابیم که به‌موجب آن برای اینکه یک شیء به ارزش برسد، شیء دیگری باید به‌عنوان هم‌ارز آن عمل کند: ^{۱۵} بر این اساس، شکل هم‌ارز یک کالا، شکلی است که در آن مستقیماً با کالاهای دیگر قابل مبادله است. ^{۱۶} بنابراین مارکس این‌گونه خلاصه می‌کند:

از آنجایی که یک کالا نمی‌تواند با خودش به‌عنوان هم‌ارز مرتبط باشد، و بنابراین نمی‌تواند شکل فیزیکی خود را به بیان ارزش خود تبدیل کند، باید با کالای دیگر به‌عنوان هم‌ارز مرتبط شود، و بنابراین باید شکل فیزیکی کالای دیگر را به شکل ارزش خود درآورد. ^{۱۷}

فرایند اعمال ارزش - فرایند تحمیل هم‌ارزی بر چیزهای متمایز از نظر زمینه به‌منظور تولید ارزش - به‌معنای واقعی کلمه یک فرایند «انتزاع» است. ایجاد ارزشی که ذاتی چیز ارزش‌گذاری شده نیست به امر جایگزینی متکی است. این فرایند ذاتاً خشونت‌آمیز است تا جایی که ارزش‌گذاری مستلزم پاک کردن ویژگی‌های مستقل

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

مفروض یک چیز به منظور ایجاد یک هم‌ارزی و هم‌هویتی تعمیم‌یافته با دیگری است. یک چیز شبیه چیز دیگری می‌شود: بنابراین، با استفاده از رابطه‌ی ارزشی، شکل طبیعی کالا به شکل ارزشی کالای A تبدیل می‌شود، به عبارت دیگر پیکره‌ی فیزیکی کالای B به آینه‌ای برای ارزش کالای A تبدیل می‌شود.^{۱۸}

این فرایند نباید صرفاً در مورد کاربرد ارزش در اقتصاد پولی باشد. در واقع، بیش از یک نشانه وجود دارد که مارکس این فرایند را آشکارکننده‌ی چگونگی حصول ارزش در روابط اجتماعی به‌طور کلی‌تر می‌دید. من در اینجا به‌صراحت به یک پانویس جالب توجه در فصل اول **سرمايه** اشاره می‌کنم، پانویسی که به نظر می‌رسد دارای یک جهان کامل از درک انتقادی از پیوند بین انتزاع، ارزش، کالاسازی و مبادله، و رابطه‌ی بنیادی این فرایند با تولید تمام اشکال سلسله‌مراتبی در ارزش است:

به یک معنا، انسان در وضعیتی مشابه کالا قرار دارد. از آن جایی که او نه با در اختیار داشتن آینه وارد جهان می‌شود و نه به‌عنوان یک فیلسوف طرفدار فیشته که بتواند بگوید «من، من هستم»، ابتدا خود را در انسان دیگری می‌بیند و بازمی‌شناسد. پطروس فقط از طریق رابطه‌اش با مرد دیگری، پولس، که تصویر مشابه خود را در او تشخیص می‌دهد، با خود به‌عنوان یک انسان ارتباط برقرار می‌کند. با این کار، پولس نیز از سر تا پا، در شکل فیزیکی خود به‌عنوان پولس، به‌شکل ظاهری انسان‌گونه برای پطروس تبدیل می‌شود.^{۱۹}

این پانویس در چند سطح قابل توجه است. در اینجا، مارکس فرایند کالایی شدن را به مسئله‌ی روابط «بین انسان‌ها» منتقل می‌کند. مارکس گمان می‌کند که تحقق خویشستن (self-realisation)، تحقق ارزش در خود، بر بازشناسی شبیه به خود دیگری برای ظاهر شدن در نقش خود متکی است. پطروس تنها زمانی می‌تواند خود را بازشناسد که پولس برای او همچون هم‌ارز شناخته شود. این خشونت، جایگزینی یکی به‌جای دیگری، ارزش را از طریق جامعه‌پذیری که هم‌ارزی بین دو نهاد متمایز را فراهم می‌کند، ممکن می‌سازد.

با این حال فراتر از انتقال ساده‌ی روند کالاسازی به روابط اجتماعی، جنبه‌های دیگری از این پانویس وجود دارد که برای من قابل توجه باقی می‌ماند. اشاره به پولس به‌عنوان آینه‌ای که به پطروس اجازه می‌دهد تا ارزش خود را ببیند، تداعی قابل توجهی با توصیف ژاک لاکان از مرحله‌ی آینه، به‌عنوان تجربه‌ی جدایی (schism) میان خود و تصویر آینه‌ای از خود دارد:

شکل کامل بدن او که به‌وسیله‌ی آن سوژه بلوغ قدرت خود را در یک امر خیالی پیش‌بینی می‌کند، فقط به‌عنوان گشتالت (هیئت و ساختار کلی) به او داده می‌شود، یعنی در یک حالت بیرونی و ظاهری که در آن، مطمئناً، این شکل بیش از آنچه ساخته می‌شود، سازنده است، اما در آن، بیش از هر چیز، به نظر او به‌عنوان نمودی از قامتش می‌رسد که آن را منجمد می‌کند و در تقارنی که آن را معکوس می‌کند، در تقابل با حرکات آشفتگی که سوژه احساس می‌کند از طریق آن به آن جان می‌بخشد.^{۲۰}

همان طور که لاکان تأکید می‌کند، «فرض» تصویر هم‌هویی توسط سوژه تجربه‌ای در حال گسست است، زیرا خود باید به چیزی تبدیل شود که بخشی از مراحل دلالت نیست (پطروس تبدیل به پولس می‌شود و یا در مقام او می‌ایستد). لایه‌ی دیگر در اینجا، اصطلاحات آشکارا جنسیتی از تشخیص ارزش در «انسان» است - پطروس با درک هم‌ارز بودن خود با پولس، خود، شباهت و ارزش خود را نسبت به سایر موجودات بازمی‌شناسد. می‌توان حدس زد که در این ارزش‌دهی آیا پطروس در مواجهه با مریم ممکن است ارزشی را در خود ببیند؛ آیا پطروس می‌تواند هم‌ارزی را ببیند، آیا یکی می‌تواند جایگزین دیگری در مبادله‌ی کالایی شود؟ همان طور که در زیر با ارجاع به ایریگاری توضیح خواهیم کرد، در بطن آن هم‌ارزی که پطروس در پولس می‌بیند، روابط اجتماعی مردمحور قرار دارد. ممکن است تصور کنیم که استفاده از نام پطروس، پولس، و اکنون همان طور که آن را مطرح کردم، مریم، یادآور آن است که این ارزش هم‌ارز در قلمرو نژادی خیال‌پردازی یهودی - مسیحی برقرار است. آیا پطروس خود را در دینش اجدای روز در هندو _ مترجم [بازمی‌شناسد؟ خود را هم‌ارز و قابل جایگزینی با دینش می‌بیند؟ و حتی اگر این هم‌ارزی ارزش امکان‌پذیر بود، هم‌ارزی تعاملات

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

اجتماعی مردانه در سراسر مرزهای نژادی و فرهنگی، آیا این هم‌ارزی در تمام عرصه‌ی تفاوت‌های جنسیتی برقرار است؟ آیا پطروس خود را در سوشیلا بازمی‌شناسد؟ آیا سوشیلا می‌تواند یک آینه باشد؟ در نهایت، عبارت قابل توجه «شکل ظاهر انسان گونه» (als Erscheinungsform des Genus Mensch) یادآور می‌شود که تمایز بین انسان و حیوان، «شأن» ویژگی نوعی انسان که پطروس مدعی آن و در پولس بازشناخته است، ارزشی را که در این اقتصاد به وجود می‌آید تضمین و پایه‌گذاری می‌کند.

ممکن است با در نظر گرفتن نقش پول در این مبادله‌ی کالایی، این تصویر را پیچیده‌تر کنیم. در حالی که مارکس پول و گردش آن را به‌عنوان سرمایه در صفحات سرمایه مورد بحث قرار می‌دهد، در نوشته‌ی قبلی او **گروندریسه** است که شرح مفصل و طولانی‌تری از ظهور پول، و روشی که در آن پول در سرمایه‌داری بر روابط مبادله‌ای سلطه پیدا می‌کند، می‌یابیم. من معتقدم که پول داستان مبادله‌ی کالایی ما میان پولس و پطروس را پیچیده می‌کند، زیرا در مدل مارکس، پول در نقش میانجی مبادله‌ی کالاها تبدیل به راهی فراگیر می‌شود که در آن یک کالا می‌تواند ارزش خود را «بازتاب» کند. همان‌طور که مارکس در **گروندریسه** توضیح می‌دهد، ارزش یا قیمت اعمال شده برای یک کالا، کالا را خارج از نقطه‌ی بلافاصله‌ی مبادله‌ی آن به حوزه‌ای از ارزش انتزاعی ارجاع می‌دهد. این یک ارزش انتزاعی است که هیچ ارتباط ضروری با ارزش مصرفی بلاواسطه‌ی کالا ندارد.^{۲۱} این امر حاصل تغییر مبادله به حوزه‌ی پول و گردش آن و اعمال ارزش برای کالاها به‌گونه‌ای است که لزوماً به کالاهای دیگر مرتبط نیست، مگر تنها به خود پول. ارزش پطروس و پولس را فقط می‌توان با ارجاع به پول درک کرد، و این ارزش پولی، ارزش انتزاعی، به جنبه‌ای منعکس شده از خود کالا تبدیل می‌شود. بنابراین مارکس می‌گوید: «دیگر کیفیتی بلافاصله نیست، بلکه یک کیفیت منعکس شده از آن است».^{۲۲}

بار دیگر یادآور می‌شوم، روندی که کالا می‌تواند ارزش را از طریق تصویر کالاهای رابطه‌ای یا پول منعکس کند، به یک محوشدگی در موجودیت کالایی شده، محوشدگی آن سطحی که به آن اجازه می‌دهد تا بازتابنده شود، بستگی دارد. در این‌جا دوباره متوجه می‌شویم که تجربه‌ی کالایی‌سازی تجربه‌ای از پوست‌کنی نمادین است:

از این رو، برای آنکه یک صاحب کالا با صاحب کالایی دیگر در شکل یک صاحب پول روبرو شود، لازم است که محصول دوم یا ذاتاً شکل پول داشته باشد، یعنی طلا باشد که پول از آن تشکیل می‌شود، یا اینکه محصول او باید قبلاً پوست خود را تغییر داده و شکل اصلی یک شیء مفید را از خود زدوده باشد.^{۲۳}

برای ساختن شکل پولی یک کالا، باید فرایندی از پوست کنی رخ دهد، که به موجب آن کالا به معنای واقعی کلمه از ارزش مصرفی بلاواسطه‌ی خود به عنوان یک منبع مجزا محروم می‌شود.

این روند خشونت‌آمیز تأثیر خاصی برای حیوانات به عنوان کالا دارد. البته، بیشتر حیوانات به عنوان کالاهایی در زنجیره‌های ارزش جهانی به عنوان منبعی با ارزش مصرف نهایی برای غذا قرار دارند. از این نظر، جای تعجب نیست که در سطح جهانی حیوانات اغلب به عنوان یک شیء مورد استفاده برای امنیت غذایی دیده می‌شوند.^{۲۴} با این حال، حیوانات غذایی به دلایل دیگری نیز در گردش هستند، از جمله به عنوان کالاهای مبادله‌ای برای سود،^{۲۵} و همان طور که در ادامه خواهیم گفت، به عنوان نماینده‌ی نمادین ارزشی که انسان‌ها برای خود نسبت به حیوانات دیگر قائل هستند. برای درک این موضوع، می‌توانیم مقاله‌ی ۱۹۷۷ ایریگاری با عنوان «زن در بازار» را بررسی کنیم، مقاله‌ای که شامل خواندن دقیق فصل ۱ از جلد اول **سرما به‌ی** مارکس است. در این جا، ایریگاری توضیحی ارائه می‌دهد که چگونه یک بدن جاندار - بدن یک زن - باید هم به فرایند تبدیل شدن به یک کالا و هم تبدیل شدن به کالایی که به عنوان وسیله‌ای برای انعکاس ارزش مبادله در گردش است (یعنی پول) کشیده شود. نکته‌ی مهم این است که این مقاله تجربه‌ای را برای زن توصیف می‌کند که هم به عنوان یک شیء مادی و هم به عنوان یک ارزش مبادله‌ی نمادین ارائه می‌شود؛ و از این نظر، این مقاله قویاً تجربه‌ای را توصیف می‌کند که باید هم شیء با ارزش مصرفی مستقیم برای مردانگی بود، و هم همزمان ابژه‌ای که به عنوان وسیله‌ای برای مردانگی گردش کند تا ارزش خود را در یک اقتصاد نمادین منعکس نماید. به این معنا، ایریگاری یک درهم‌تنیدگی متأثرکننده بین دو شکل مردسالاری را توصیف می‌کند: زنان تحت سلطه به عنوان یک ارزش مصرفی عینی‌شده‌ی بلاواسطه برای اهداف لذت مردانه (یک ستم مادی)، و

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

فشاری مداوم بر آنان برای صیانت از یک ارزش نمادین به عنوان حفظ و بازتولید ارزش تعمیم یافته‌ی فالوس [آلت برافراشته‌ی مردانه] (یک ستم نمادین).

ایریگاری نتایجی به دست می‌دهد که به شدت به بحث من در اینجا مرتبط است. در ابتدا، او حرکت از ارزش مصرفی به ارزش مبادله‌ای را که ذاتی کالاسازی است، و اهمیت آن را برای بدن زنان توصیف می‌کند: «[...] درست همچون کالاها، مطلوبیت طبیعی تحت تأثیر کارکرد مبادله‌ای قرار می‌گیرد، بنابراین ویژگی‌های بدن یک زن نیز باید سرکوب شده و تابع ضرورت‌های تبدیل آن به یک موضوع گردش در میان مردان شود.»^{۲۶} مبادله، ارزش مصرفی بدن زن - از جمله ارزش مصرف ذاتی یا «طبیعی»^{۲۷} او را برای خودش - به نظامی از کالاسازی و مبادله تغییر می‌دهد.^{۲۸} ثانیاً، در راستای توجه ایریگاری به آینه در «آینه‌ی زنی دیگر»،^{۲۹} او به کارکرد ویژه‌ی زنان به عنوان آینه در مبادله اشاره می‌کند: «به همان شکل که یک کالا آینه‌ای ندارد که بتواند از آن برای انعکاس خود استفاده کند، زن نیز به عنوان یک بازتاب، به عنوان تصویری از مرد و برای مرد عمل می‌کند، اما فاقد ویژگی‌های خاص خود است.»^{۳۰} (از این نظر، زنان میان پطروس و پولس قرار می‌گیرند تا ارزش خود را نسبت به یکدیگر منعکس و تثبیت کنند). ثالثاً، ایریگاری نشان می‌دهد که این کالایی‌سازی خاص به دلیل شکنندگی خود مردانگی (فقدان قطعیت برای قدرت خودسرانه‌ی فالوس) و نیاز آن به بهادار شدن از طریق گردش مداوم، امری فوری می‌شود:

[...] همچون کالاها، که علی‌رغم مقاومت‌شان، کم‌وبیش به

مخازن مستقل برای ارزش کار انسانی تبدیل می‌شوند، همچون

آینه‌هایی از مرد و برای مرد، زنان نیز کم‌وبیش ناخواسته

نشان‌دهنده‌ی خطر سلب قدرت مردانه می‌شوند: توهم فالوسی.^{۳۱}

همان طور که در بالا مورد بحث قرار گرفت، آنچه در اینجا مفید به نظر می‌رسد این

است که ایریگاری درهم‌تنیدگی تجربه‌ی نمادین شیء‌انگاری و کالاسازی را با توجه به

اهمیت این کالاسازی توصیف می‌کند.^{۳۲} این امر یک سوئزکتیویته‌ی سیاسی را در

سیستم مبادله‌ی مردسالاری توصیف می‌کند که خشونت مادی و معرفتی همزمان را

به اجرا می‌گذارد.^{۳۳}

آیا ممکن است همین فرایند برای توصیف اهمیت انقیاد حیوانات در فرایندهای تولیدی انسان مفید باشد، که دقیقاً بین کالایی با ارزش مصرف خام (گوشت، چرم و غیره) بودن و ارزش مبادله‌ای بودن که به‌عنوان وسیله‌ای در گردش جهت انعکاس ارزش در سایر کالاها عمل می‌کند گرفتار شده است؟ در تئوری حقوق حیوانات، کارول جی آدامز به تلاقی مردسالاری و گونه‌پرستی برای ایجاد «چرخه‌ای از شیء‌انگاری، چندپاره‌گی، و مصرف، که قصابی و خشونت جنسی را در فرهنگ ما به هم پیوند می‌دهد»^{۳۴} اشاره می‌کند. برای آدامز، این امر از طریق آنچه او به‌عنوان «مرجع غایب» توصیف می‌کند اتفاق می‌افتد: مجموعه‌ای از دگرگونی‌ها بین سوژه و ابژه که در آن موجودیت اصلی که ممکن است شایسته‌ی بازشناسی اخلاقی باشد، جایگزین ابژه می‌شود.^{۳۵} به یک معنا، خوانش ایریگاری از مارکس امکان تکمیل رویکرد آدامز را فراهم می‌کند، تا جایی که ایریگاری اهمیت این دگرگونی را نه صرفاً در مورد شیء‌انگاری زنان برای ارزش مصرف مردانه، بلکه ارزشیابی خود مردانگی از طریق زنان به‌عنوان یک کالای «بازتابی» (پول) توصیف می‌کند. ما می‌توانیم حیوانات را هم به‌عنوان کالاهایی برای مصرف انسان (به‌عنوان ارزش‌های مصرفی برای غذا، آزمایش و سایر مصارف انسانی) و هم به‌عنوان شکلی از پول رایج که ارزش انسانی را در خود عینیت داده و تقویت می‌کند، درک کنیم. در واقع، پانویس **سرمايه** که در بالا به آن اشاره کردم، به این دلیل جالب است که به‌صراحت به تولید ارزش انسانی در خود مربوط می‌شود: «با این کار، پولس نیز از سر تا پا، در شکل فیزیکی خود به‌عنوان پولس، به‌شکل ظاهری انسان‌گونه برای پطروس تبدیل می‌شود.» رویارویی با پولس، پطروس را قادر می‌سازد تا خود را نه صرفاً هم‌ارز موضوع خاص مبادله - پولس - درک کند، بلکه ویژگی‌هایی را که با پولس مشترک می‌یابد، به‌عنوان تعیین‌کننده‌ی وجود نوعی انسان، تعمیم دهد و ظهور انسان را به‌عنوان یک موجود زیست‌شناختی منحصربه‌فرد ("genus Mensch")^{۳۶} تسهیل کند. بنابراین مواجهه‌ی پطروس با پولس، مردی که می‌تواند به‌عنوان یک هم‌ارز او ظاهر شود، اینک تجربه‌ی انسان را به‌عنوان گونه‌ای متمایز از سایر موجودات زنده و بالاتر از سایر گونه‌ها نشان می‌دهد. در حالی که این مواجهه و کالاسازی متکی بر خشونت است - زدودن آن نقاط اختلاف بین پطروس و پولس که

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

ممکن است مانع ما از انتساب هم‌ارزی شود - اما شباهت به پولس است که مولد یک اجتماع‌پذیری مصونیت‌بخش است، اجتماع‌پذیری که وابستگی زیست‌شناختی به‌عنوان یک گونه ایجاد می‌کند. ممکن است بپرسیم چرا «انسان» از طریق ارجاع به خود این امتیاز را پیدا می‌کند که معنای خود، ارزش خود را نشان دهد؟ چرا درک از خود بر این طبقه‌بندی زیست‌شناختی متکی است؟^{۳۶} و چگونه حیوانات هم به‌عنوان کالایی وجود دارند که به‌عنوان ارزش مصرفی عینیت می‌یابد و هم هم‌زمان به‌عنوان پول، به‌عنوان ارزش، به گردش در می‌آیند؟ و این ارزش چیست؟

فرسایش (erosion) کالا از طریق مبادله

در اینجا به دریدا می‌پردازم، زیرا به نظرم آشکار است که آنچه مارکس در درک معنای ارزش و سایر مفاهیم در سیستم‌های گردش ارائه می‌دهد، در کار دریدا یک خط سیر مداوم می‌یابد. نقاط متعددی وجود دارد که می‌توانیم در آثار دریدا برای یافتن این پژواک جستجو کنیم.^{۳۷} با این حال، می‌خواهم در اینجا بر مقاله‌ی دریدا در سال ۱۹۷۱ با عنوان «اسطوره‌شناسی سفید: استعاره در متن فلسفه» تمرکز کنم.^{۳۸} این نوشته به‌ویژه به‌دلیل پیوند شفاف‌ی که دریدا بین کالاسازی ابژه و گردش آن، فرایند انتزاع در تولید معنا در یک سیستم زبانی، و روشی که استعاره در این سیستم به گردش در می‌آید ایجاد می‌کند، توجه مرا به خود جلب کرده است. دریدا با پیروی از بحث آناتول فرانس در **باغ اپیکور**،^{۳۹} به این نتیجه می‌رسد که زبان از طریق جایگزینی کلمه، مفهوم یا استعاره برای پدیده‌های مادی جهان عمل می‌کند: کلمه در مقام ابژه به کار می‌رود تا یک نظام زبان را ایجاد کند. هر بار که استعاره به کار گرفته می‌شود و در مبادله وارد می‌شود، نسبت به آنچه که بود «فرسوده» می‌شود. از نقطه‌ی هم‌ارزی اصلی فاصله می‌گیرد تا معنای اصلی آن یعنی دلالت‌کننده‌ی اصلی از بین برود.

به این ترتیب، و همچون همان داستانی که دریدا از متن آناتول فرانس بازگو می‌کند، استعاره مانند سکه‌ای است که سطوح آن از طریق مبادله چنان فرسوده می‌شود که «ارزش و نقش سر» - شکل‌های دلالت مبادله‌ی اصلی و اقتدار مبادله - تباه شده‌اند. از نظر دریدا، فلسفه حداقل درگیر دو وظیفه است. اولی استفاده از استعاره،

به جریان انداختن آن و شریک شدن در محو معنای اصلی از طریق مبادله است. دوم، دریدا متذکر می‌شود که در این فرایند، فلسفه مدعی است که به‌طور مکرر به‌دنبال کشف معنای پنهانی در پس استعاره است، معنایی که در طول زمان فرسوده شده است. و فیلسوفان فرسوده‌ترین استعاره‌ها را انتخاب می‌کنند - برای مثال «بودن»، «حقیقت»، «خوب» - به‌عنوان یک تصمیم اقتصادی که هدف آن «صرفه‌جویی» در کار سایش است.^{۴۰} (و ما ممکن است حدس بزنیم، علی‌رغم ادعای کشف دوباره‌ی منشاء مفهوم، معنای واقعی اصلی آن، فیلسوف فقط می‌تواند تضمین کند که مفهوم را بیشتر مستهلک کند، و به فاصله گرفتن مفهوم از اصل آن ادامه دهد.) در پایان مقاله، دریدا استعاره را با «از دست دادن موقت معنا» مرتبط می‌داند، اما استعاره‌ای که خود را به‌سمت بازگشت به معنا سوق می‌دهد: «تاریخی با چشم‌اندازهایش بر و در افق تخصیص مجدد چرخه‌وار معنای حقیقی و مناسب.»^{۴۱}

بخشی که در اینجا به‌ویژه برای من جالب است، بحث دریدا از استعاره نزد ارسطو است، جایی که دریدا هم شعر و هم سخنوری را بررسی می‌کند. در اینجا، دریدا توجه ما را به نظام طبقه‌بندی خاصی جلب می‌کند که در پس درک ارسطو از فرایند استعاره به‌عنوان اطلاق «نامی که به چیز دیگری تعلق دارد» پنهان است.^{۴۲} در حالی که اساس قیاس ممکن است زمینه‌ای را برای هم‌ارزی میان هر دو چیزی که ممکن است مشابه هم بیابیم باز کند، در اینجا عجیب است که فراتعین (overdetermination) ظاهری رابطه میان استعاره و مقایسه‌ی ساختاریافته بین گونه‌ها و جنس‌ها، و گونه‌ها و گونه‌ها را بیابیم - طبقه‌بندی‌هایی که نزد ارسطو در عین حال منطقی هستند و با نظم واژگانی ساختاریافته‌ی جهان مطابقت دارند، اما هم‌زمان در نظم ساختاریافته‌ی زندگی امری زیست‌شناختی هستند. (شاید تصادفی نباشد که ارسطو، در همین راستا، در *ارغنون* (آرگانون) چنین بیان می‌کند که گویی یک موضوع منطقی صرف است: «هر حیوانی انسان نیست، بلکه هر انسانی یک حیوان است.»^{۴۳}) بازگویی زبان در اینجا مبتنی بر شباهت مفروض است، بر توانایی سازنده‌ی استعاره برای تکرار و تقلید از اصل در یک رو برداشت تقلیدی به‌منظور تولید معنا.

دریدا مشاهده می‌کند که بر اساس سیستم ارسطویی، فقط انسان‌ها توانایی

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

استعاره‌سازی دارند، زیرا از نظر ارسطو فقط انسان‌ها دارای زبان هستند. در اینجا، هم انسان و هم حیوانات قادر به بیان صداها هستند. با این حال، تنها صداهای انسانی ممکن است دلالت داشته باشند: «این تفاوت بین حیوانات و انسان است: طبق نظر ارسطو هر دو می‌توانند صداهای بخش‌ناپذیر را منتشر کنند، اما فقط انسان قادر است آن‌ها را به شکل یک حرف بسازد.»^{۴۴} از نظر دریدا دلیل آن این است که برای ارسطو، انسان‌ها دارای قابلیت منحصر به فردی برای تقلید، برای بازنمایی از طریق بدل‌سازی و تقلید هستند. به این ترتیب، دریدا تفاوتی را که ارسطو بین انسان‌ها و حیوانات در رابطه با زبان ترسیم می‌کند، بر اساس یک قضاوت «غایت‌شناختی»^{۴۵} در مورد ماهیت «انسان» توصیف می‌کند (و نه از طریق هرگونه مدرکی در مورد ارتباط حیوانات). در واقع، عقلانیت و ظرفیت تقلید در اینجا به هم گره می‌خورند. دریدا می‌گوید:

آنچه به نام‌ها تعلق دارد، دلالت بر چیزی است، و بر این اساس چیزی مستقل که با خودش یکسان فرض می‌شود. در این نقطه است که نظریه‌ی نام، مانند مفهوم استعاره، با هستی‌شناسی مفصل‌بندی می‌شود. گذشته از حد کلاسیک و جزمی مفروض میان حیوان بدون **لوگوس** (قوه‌ی تعقل و ادراک) و انسان به‌عنوان **zoon logon ekhon** (انسان همچون حیوان ناطق)، آنچه در اینجا نمایان می‌شود عدم تفکیک نظام خاصی از ارزش استعاره و زنجیره‌ی متافیزیکی است که ارزش‌های گفتمان، صدا، نام، دلالت، معنا، تقلیدگری، شباهت [...] را در کنار هم نگه می‌دارد. تقلید و وانمایی هرگز بدون ادراک **نظری** همانندی یا تشابه، یعنی چیزی که همیشه شرط استعاره است، نیست.^{۴۶}

به عبارت دیگر، تفاوت هستی‌شناختی «انسان» با حیوانات دیگر بر توانایی انسان در ساختن و «تولید» استعاره، از بین بردن تفاوت‌های بین موجودات به‌منظور «دیدن دوگانه» استوار است. در واقع، دریدا معتقد است که این ظرفیتی است که ارسطو با اشاره به آن رابطه‌ی انسان با طبیعت را به‌عنوان شکلی از عقلانیت تعریف می‌کند که دوگانه یعنی همانندی را در جهان طبیعی، از جمله خودش، می‌یابد:

میمسیس (تقلیدگری) ویژه‌ی انسان است. فقط انسان به درستی تقلیدگری می‌کند. صرفاً انسان از تقلیدگری لذت می‌برد، صرفاً انسان می‌آموزد که تقلیدگری کند، صرفاً انسان با تقلیدگری یاد می‌گیرد. قدرت حقیقت، به‌عنوان رونمایی از طبیعت **(physis)** به وسیله‌ی تقلیدگری **(mimesis)**، ذاتاً متعلق به ویژگی‌های مادی انسان و فیزیک انسانی است.^{۴۷}

اما این یک تقلیدگری «نظری» است و به یک همانندی «واقعی» مرتبط نیست. با انتزاع و ساختن اتفاق می‌افتد. استعاره تنها می‌تواند از طریق رشته‌ای به هم پیوسته از دلالت‌کننده‌ها پدید آید، که خود ساختگی هستند، به همین دلیل است که دریدا می‌خواهد تأکید کند که ما در اینجا نه صرفاً با استعاره، بلکه با نظریه‌ای از استعاره سروکار داریم. نظریه‌ی استعاره با استعاره همراه است؛ برای این که دوگانه (مضاعف) یا همانندی را ببینیم، باید در نظریه‌ای که همراه آن است سهیم شویم؛ یعنی یک سیستم زبانی انسانی که به خود و همانندی‌های درونی خود اجازه‌ی بروز می‌دهد. برای بازگشت به پطروس و پولس خودمان، می‌توانیم بفهمیم که آن وجود نوعی که هم پطروس و هم پولس آن را نشان می‌دهند، حداقل در طرح‌واره‌ی ارسطویی، نه صرفاً از یک ظرفیت ساده برای تشخیص یک شباهت، بلکه از یک ظرفیت ظاهراً متمایز انسانی برای استفاده از منطق برای تئوریزه کردن الگویی از تکرار در طبیعت و تخصیص کلیت - گونه، جنس و غیره - در موجودیت‌های متمایز ناشی می‌شود. ظرفیت انسانی که همزمان، در نظریه‌پردازی و سپس مشاهده‌ی تکرار، تفاوت را در نقطه‌ای که در آن ارزش مشترک جستجو می‌شود، به‌شکلی خشونت‌بار پاک می‌کند.

ما همچنین می‌دانیم که پطروس مستقیماً پولس را شی‌ءواره نمی‌کند تا ارزش انسانی را بیان کند. برعکس، حیوان در نقش وسیله‌ای برای وقوع این رابطه‌ی اجتماعی قرار می‌گیرد. پطروس حیوان را به‌عنوان راهی برای انعکاس ارزش خود، به‌عنوان آینه‌ای برای انسانیت خود می‌سازد، ارزش مشترکی که او با پولس دارد. به این معنا، خشونت نمادین مرتبط با نظریه‌پردازی هم‌ارزی، با خشونت مادی نسبت به حیوانی همراه است که برای قرار گرفتن در نقش آینه‌ای که ارزش را منعکس می‌کند، ساخته شده است.

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

و تنها راه برای بازتولید این ارزش این است که خود حیوانیت به عنوان ارزی که ارزش انسانی (برتری، کرامت و غیره) را منعکس می‌کند، پیوسته در گردش باشد؛ همان طور که در سرمایه‌داری، گردش مداوم پول زیربنای سراب ارزش مالی است. سرمایه‌داری بر اساس گسترش مستمر ارزش رشد می‌کند؛ گسترش سرمایه، وعده‌ی افزایش ارزش آن، به افزایش تصاعدی در گردش پول (سرمایه) وابسته است. همان طور که مارکس تلاش می‌کند تا توضیح دهد، سرمایه‌داری به عنوان یک سیستم اقتصادی نه بر اساس تولید کالاها یا مفید هستند، بلکه تولید سرمایه‌ای که نوید تولید سرمایه در آینده را به عنوان هدفی در خود می‌دهد، رشد می‌کند. جنبه‌های کیفی نهایی تولید در اینجا مهم نیست. فقط کمیت؛ «مبادله‌ی پول با پول معنی ندارد، مگر اینکه تفاوت کمی ایجاد شود، پول کمتر با مقدار بیشتری مبادله شود.»^{۴۸} بنابراین، شاید یکی از راه‌های تعبیر تولید انفجاری مرگ حیوانات که به طور تصاعدی قرن گذشته را به خود اختصاص داده و با مهار صنعتی،^{۴۹} پرورش و کشتار در مقیاس بزرگ همراه شده است، این باشد که نشان‌دهنده‌ی فرایندی است که طی آن حیوانات هم به عنوان ارزش مصرفی (مثلاً به عنوان گوشت برای مصرف انسان و تغذیه) و هم به عنوان یک ارزش مبادله‌ای که در نوعی پول رایج بیان می‌شود که ارزش انسانی را منعکس می‌کند - برتری انسانی، حیثیت، امتیاز ویژه - که با هر اقدام کشتار یا کاربری حیوانی بازتأیید می‌شود، تولید می‌شوند. سرمایه‌ی تولید شده در اینجا نماینده‌ی ارزشی مناسب اجتماعی است (یعنی رابطه‌ی اجتماعی بنیادی سلطه‌ی انسان بر حیوانات غیرانسانی). این ارزش «پولی» همیشه متزلزل و بر اساس حفظ ارزش مطلق در برتری انسان است، حتی در مواردی که شواهد نشان می‌دهد که این هیچ مبنای واقعی ندارد.^{۵۰} به این معنا، می‌توانیم گفته‌ی ایریگاری را که ارزش پولی زنان نشان‌دهنده‌ی «خطر نادیده گرفتن قدرت مردانه: سراب فالیک» است بازنگری کنیم. با توجه به حیوانات، ممکن است مشاهده کنیم که حیوانات نشان‌دهنده‌ی خطر سلب قدرت انسانی هستند: سراب حاکمیت و اقتدار انسان. همان طور که قبلاً بحث کردم،^{۵۱} حاکمیت انسان بر حیوانات، که از طریق نهادهای خشونت‌آمیز سیستمی حفظ و سامان داده می‌شود، زیربنای نظام‌های ارزشی است. این تولید ارزش صرفاً در مورد حیوانات به عنوان غذا - یعنی

قیمت استیک - نیست، بلکه هم‌زمان بازتولید از طریق ایجاد محتوای خشونت از عقلانیت و رابطه‌ی اجتماعی خاص است که با حق ویژه‌ی حاکمیت انسانی همراه است: «من تو را می‌خورم؛ بنابراین از تو برتر هستم.»

دریدا به ما یادآوری می‌کند که پول با مبادله «فرسوده» می‌شود. سطح سکه به تدریج محو می‌شود به طوری که حتی ارزش دلالت کرده شده‌ای که روی سطح آن درج شده است، فرسوده می‌شود. مارکس در **گروندریسه** فضای زیادی را به بررسی ظهور به اصطلاح «مواد فلزی» به عنوان شکل فیزیکی ترجیحی پول، یعنی بازتاب ناب ارزش، اختصاص می‌دهد. این روند تاریخی در حال تکامل است، به طوری که حتی امروز، با ظهور بیت کوین و اشکال غیرمادی پول رایج - شکل نهایی پول رایج که خالص است و هرگز نمی‌توان آن را فرسایش داد - یک رمز و راز دائمی وجود دارد که باید در رابطه با چیستی پول و رابطه بین شکل و ارزش آن واکاوی شود. با این حال، مطمئناً شایان توجه است که خاستگاه پول رایج در تجارت طیفی از کالاهای غیرفلزی دیگر نهفته است که به منظور مبادله به پول رایج تبدیل شده‌اند. این شامل حیواناتی می‌شود که از نظر تاریخی توانایی این را داشتند که به عنوان پول عمل کنند، آنجا که به جای مصرف فوری برای دستیابی به سایر کالاهای با ارزش، مبادله می‌شدند: ^{۵۲} همان طور که مارکس می‌گوید «نمک، پوست، احشام و بردگان» همگی در خدمت کارکرد پول بودند. ^{۵۳} با این حال، فلزات به دلیل کیفیت مادی خود به عنوان پول ظاهر می‌شوند؛ می‌توان آن‌ها را تقسیم کرد و از نظر مقدار برابر باقی ماند، ^{۵۴} آن‌ها را می‌توان با حداقل خطر آسیب رساندن به ذخیره حمل کرد و مهم‌تر از همه، «فلزات گران بها ماندگار هستند، تغییر نمی‌کنند.» ^{۵۵} این به «فسادپذیری» سایر کالاها در مقایسه با فلزات گران بها مربوط می‌شود. به همین دلیل است که اختکار اشکال فلزی پول، کالای عام، بر اختکار کالاهای دیگر ترجیح داده می‌شود: «خود را همیشه به عنوان ثروت حفظ می‌کند. با ماندگاری خاص. این گنجی است که نه زنگ می‌زند و نه حشرات آن را می‌خورند.» ^{۵۶}

مشاهدات مارکس به ما یادآوری می‌کند که فرایند خلق پول، و خود فرایند مبادله، هم نمادین و هم مادی است. برای این که کالایی به عنوان پول عمل کند، محوی نمادین اتفاق می‌افتد؛ ویژگی‌های خاص آن از جمله ارزش مصرفی آن فراتر از «بازتاب» خالصی

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

از خود ارزش فراموش می‌شود و به جای آن روکشی از دوام و ارزش خالص تصور می‌شود. سطح پول نباید نمایشگر ویژگی‌هایی باشد که اجازه دهد آن را از ارزی که باید با آن یکسان باشد متمایز کند. پول باید بتواند کاملاً ارزش برگشتی را منعکس کند، حتی اگر این ارزش زودگذر و قابل تغییر باشد؛ اهمیت آن باید وجود داشته باشد اما از نظر کیفی وجود نداشته باشد تا امکان تبادل تحقق یابد: «واقعیت آن این نیست که قیمت است، بلکه این است که آن را نشان می‌دهد، نماینده‌اش است - نماینده‌ی مادی قیمت، بنابراین نماینده‌ی خود، و در نتیجه، نماینده‌ی ارزش مبادله‌ی کالاها».^{۵۷}

البته این روند صرفاً نمادین نیست، بلکه بیانگر یک خشونت مادی است. همان طور که در بالا بحث کردم، ایریگاری معتقد است که زنان این دگردیدی (هم به یک شیء مورد استفاده و هم به پول رایج) را نه صرفاً به‌عنوان یک زدودن نمادین بلکه همچون یک پیامد مادی تحمل می‌کنند: «شکل ارزش‌گذاری شده‌ی او به همان چیزی بالغ می‌شود که انسان در آن و روی آن حک می‌کند؛ یعنی بدنش».^{۵۸} در اینجا نیز چیزی آشکار در مورد شکل دادن مادی حیوانات در تولید وجود دارد تا صرفاً به یک ارزش مبادله تبدیل شود. حیوانات در تولید مواد غذایی برای تبدیل شدن به گوشت باید دستخوش تغییر مادی شوند. آن‌ها از طریق بیوتکنولوژی در یک زندگی محدود و مهار شده متولد می‌شوند، سپس با دقت با تکنیک‌های پیچیده پرورش می‌یابند که بدن آن‌ها را برای بازار می‌سازد، در حالی که اغلب بر روی مرز میان زندگی و مرگ نگه داشته می‌شوند تا سودآوری و ارزش مصرف برای سرمایه را به حداکثر برساند. این امر متکی به ساخت خاصی از بدن است؛ محو شدن برای ایجاد یکنواختی، همگنی، پیش‌بینی‌پذیری در کالا، به طوری که یک بره باید نمادی از دیگری باشد، یک مرغ باید با دیگری جایگزین شود - بنابراین تقریباً کاملاً قابل تعویض و از نظر ویژگی مادی بادوام. فرآوری اغراق‌آمیز از حیوانات به محصولات غذایی بسته‌بندی شده، ضدعفونی شده و یکدست موجود در ردیف‌های یخچال سوپرمارکت‌ها، فرایند ساخت و تبدیل زندگی متمایز به یک کالای بی‌جان است که به‌ظاهر همگن و قابل مبادله است. مرگ نقطه‌ی مادی گذار در این فرایند است. همان طور که یان دوتکیویچ، اقتصادسیاسی‌دان اشاره کرده است، مرگ حیوانات در تولید مواد غذایی صنعتی لحظه‌ای ارزش‌آفرین است؛

لحظه‌ای که تعدادی از فرایندهای همگرا که حیوان را به‌عنوان کالایی عمومی و یکنواخت می‌سازد و در شکل ارزشی آن کامل می‌کند:

محصول (خوک) باید دارای ویژگی‌های زیست‌شناختی خاصی باشد (از جمله نرخ رشد، قابلیت تبدیل کارآمد خوراک از نوع خاصی به تولید انبوه، باروری بالا برای ماده‌ها، و بازدهی خاص گوشت موردنظر مصرف‌کنندگان)؛ سپس خوک باید به‌گونه‌ای پرورش یابد که ظرفیت زیست‌شناختی آن برای تولید گوشت را به حداکثر برساند و در عین حال خطر ناشی از حیوانیتش کنترل شود (جلوگیری از بیماری، رفتارهای خاص، فرار)؛ سپس خوک باید کشته شود و جسد او به‌طور مؤثر برای کالاهای قابل‌فروش استخراج شود، که به‌نوبه‌ی خود باید به مصرف‌کنندگان فروخته شود.^{۵۹}

در این لحظه است که حیوان از موجودی زنده به مرده تبدیل می‌شود، لحظه‌ای که ارزش حیوان در بازار تحقق می‌یابد؛ جایی که حیوان تبدیل به گوشت می‌شود. همان‌طور که مارکس خاطر نشان می‌کند، هر مبادله‌ای مستلزم آن است که موضوع مبادله به‌عنوان بخشی از فرایند تولید، دستخوش تغییر از یک حالت به حالت دیگر شود: از طبیعت به کالا، از ارزش مصرف به ارزش مبادله، از کالا به پول. در مورد حیوانات غذایی، جنبه‌ی مادی این نقطه‌ی تبدیل دگرگونی از موجود زنده به گوشت مرده است. شاید گویای این باشد که مارکس در **گروندریسه** به قیاس بین «انتزاع خودسرانه و بی‌معنا» که مشخصه‌ی گردش پول و کالا است و روند چرخشی زندگی و مرگ اشاره می‌کند.^{۶۰} برای حیوانات، گردش پول و کالاها از نظر مادی مشابه چرخه‌ی تولد و تولد مجدد صنعتی شده بوده است تا هم ارزش مصرف کالا را برای انسان تأمین کند و هم از طریق یک گردش بی‌وقفه، فزاینده و اغراق‌آمیز، حق ویژه‌ی انسان‌ها را مبنی بر ضرورت ادامه‌ی این خشونت مادی بر حیوانات مورد تأکید قرار داده و تثبیت کند، گویی در واقع یک انتزاع صرف است. هدف سرمایه‌داری تولید سرمایه از طریق شتاب سکرآور تغییر و گذار، پی‌درپی، بین پول و کالا، کالا و پول است. آیا حاکمیت انسان بر حیوانات مستلزم تولید واهی مرگ از طریق انتقال مداوم بین زندگی و مرگ، مرگ و زندگی است؟

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

پوست کنی

به جمله‌ی پایانی پانویس مارکس برمی‌گردم: «با این حال، با این کار پولس نیز از سر تا پا، در شکل فیزیکی خود به‌عنوان پولس، به‌شکل ظاهری انسان‌گونه برای پطروس تبدیل می‌شود.» این ترجمه‌ای که من در اینجا ذکر می‌کنم از نسخه‌ی انگلیسی بن فوکس آمده است و استفاده‌ی مارکس از عبارت 'mit Haut und Haaren' را در انگلیسی با عبارت «از سر تا پا» ترجمه می‌کند. 'Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner pauli-nischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch'⁶¹ به معنای «با پوست و مو» ترجمه می‌شود. ریشه‌شناسی «mit Haut und Haare» به مجازات‌های آلمان باستان - **Strafen an Haut und Haar** - که پوست و مو را هدف خود می‌دانست بازمی‌گردد: مجازات‌هایی که شامل بریدن یا کندن مو از قربانی می‌شد، و مجازات‌هایی مانند شلاق زدن که هدفش پوست بود. شخص خود را «با پوست و مو» وقف یک فعالیت می‌کند (حداقل در تفسیر امروزی این عبارت) زیرا از صمیم قلب تمام وجودش را فرا می‌گیرد. ایریگاری خاطر نشان می‌کند که درک مادی بودن این محو شدن مهم است:

نمی‌توان یک کالا را در کالای دیگر منعکس کرد، آن‌طور که انسان در همنوع خود منعکس می‌شود. زیرا وقتی با کالاها سروکار داریم، عین خود، یعنی آنچه منعکس شده، همان شباهت «خود» نیست، از خواص، صفات، «پوست و مو»ی آن چیزی در بر ندارد. شباهت در اینجا تنها معیاری است برای بیان ویژگی ساخته‌شده‌ی کالا، دگرگونی آن توسط «کار» انسان (اجتماعی، نمادین).^{۶۲}

در کشتار صنعتی، عمل کندن پوست حیوانات، آن آستانه‌ی مادی را نشان می‌دهد که حیوانی که زمانی زنده بود، تبدیل به گوشت می‌شود و بدن ازشم‌گسیخته‌اش به‌گونه‌ای کالایی می‌شود که ارزش مبادله‌ای در بازار آزاد قابل تحقق باشد. فرایند کالایی شدن در اینجا بر یک ارزش همسان تحمیلی مبتنی است، مبادله بره‌ی زنده با بره‌ی

مرده، بر مبادله‌ی اجباری یکی با دیگری به‌عنوان راهی برای تولید ارزش. این فرایند کالایی‌سازی به‌طور هم‌زمان نیازمند محو آن ویژگی‌هایی است که ممکن است تفاوت کیفی بین زنده و مرده را نشان دهد، از جمله آن نشانه‌های مقاومت حیوانی در برابر فرایند کالاسازی^{۶۳} - لگد زدن بدن و تقلا - که همگی تابع یک محو مادی هستند که به منظور حفظ ارزش مبادله‌ی کالایی دنبال می‌شود. کندن پوست حیوان، چه در زمانی که حیوان زنده است^{۶۴} و چه مرده، یک جنبه‌ی مهم در تولید ارزش است، زیرا امکان همگن‌سازی آنچه قبلاً متمایز بود را فراهم می‌کند.

تیموتی پاچیرات، در اثر قوم‌شناختی خود هر دوازده ثانیه، به‌دقت تقسیم‌بندی‌های درون کشتارگاه مدرن را که از نظر مادی جدایی بین زندگی و مرگ را ایجاد می‌کنند، مستند می‌سازد. پاچیرات روشی را توضیح می‌دهد که در آن کشتارگاه به‌دقت تقسیم می‌شود، نه تنها برای ارائه‌ی یک جدایی چندمرحله‌ای بین هر فرایند کارِ درگیر در دیدن و تبدیل حیوان زنده به گوشت مرده، بلکه همچنین همچون حفاظی در برابر دیدن مراحل مختلف در فرایند تولید، به‌ویژه میان مراحل تمیز و ناپلشت یعنی جایی که در آن اجساد حیوانات مرده به قطعات مختلف گوشت تبدیل می‌شود و فضاهای داغ و کثیف که در ابتدا حیوانات را شوک داده و می‌کشند. حضور پوست حیوان به آستانه‌ای میان این دو حوزه‌ی مختلف ارزش تبدیل می‌شود: «گاهی سمت تمیز و سمت پلشت اشاره به حوزه‌های بدون پوست و با پوست دارد.»^{۶۵} حداقل در مورد کشتار صنعتی گاو، کندن پوست («سه ماشین هیدرولیک بزرگ پوست را از گوشت جدا می‌کنند»^{۶۶}) یک فرایند بالقوه پرتنش است، نه تنها (از منظر ایمنی مواد غذایی) به دلیل پتانسیل آلودگی گوشت، بلکه همچنین به این دلیل که شاید این شهودی‌ترین لحظه‌ای است که در آن حیوانی که زنده بود بدین لحاظ غیرقابل تشخیص می‌شود:

اگر وجود پوست حیوان از منظر برنامه‌ریز ایمنی مواد غذایی نشان‌دهنده‌ی پاک‌ی و پلشتی آن باشد، از منظر آنچه کارگران می‌بینند، به‌عنوان نماینده‌ای برای حیوان و جسد او عمل می‌کند. تماشای حرکت یک گاو از راهروی شیب‌دار به سمت ماشین پوست‌کن، شاهد تبدیل یک موجود از حیوان کامل به جسم بی‌جان

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

است. در آن راهروها، هر یک از گاوها ویژگی‌های منحصر به فرد خود را دارند: نژاد، جنسیت، قد، پهنا، الگوی پوست، سطح کنجکاو، شاخ، صدا. از منظر پدیدارشناختی، پس از این که به گاوها شوک وارد، غل‌وزنجیر و در هوا معلق شدند، به نظر می‌رسد که کل فرایند به منظور از بین بردن این شناسه‌های منحصر به فرد برای شروع فرایند تبدیل حیوانات زنده به مواد خام همگن است.^{۶۷}

بنابراین پوست مرزی را بین دو دنیای متفاوت نشان می‌دهد که در تئوری نمی‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند: «انتزاع خودسرانه و بی‌معنا» بین زندگی و مرگ؛ انتقال از ارزش کیفیتاً متفاوت به ارزش دیگر؛ حرکت از تمایز بی‌پایان به یک همگنی یکنواخت ساختگی.

برای کارگر تحت سرمایه‌داری، بیگانگی از کارشان مستلزم آزادی کاذبی است که در آن کارگر خود را تسلیم یک فرایند محوشدگی می‌کند - بیگانگی از کار خود - نوعی پوست‌کنی که عمده‌تاً نمادین است، حتی اگر کار «آزاد» همیشه در تأثیراتش جنبه‌ی مادی داشته باشد. ویژگی این بیگانگی مادی را، جایی که کارگر تمام وجود خود را، «با پوست و مو»، صرف تولید می‌کند، مارکس اساساً حیوانی توصیف می‌کند: «آنچه حیوانی است انسانی می‌شود و آنچه انسانی است حیوانی می‌شود».^{۶۸} بنابراین، روند کالایی شدن کار برای کارگر انسانی به‌عنوان تقاضای سرمایه‌گذاری در فرایندی که از آن جداست، تجربه می‌شود. اینجاست که خود فرد به‌گونه‌ای تقسیم می‌شود که به‌طور نمادین شبیه به آن چیزی است که برای حیواناتی اتفاق می‌افتد که به‌عنوان بخشی از تولید به شکلی غیرقابل تشخیص از هم‌گسیخته می‌شوند: مانند آوردن پوست خود به بازار.

این وضعیت البته از نظر مادی برای حیوانات غیرانسانی متفاوت است. آزادی‌هایی که کارگران انسانی از آن برخوردارند - آزادی از وسایل امرار معاش و آزادی کالایی کردن کار خود - به‌وضوح در زندگی حیوانات مورد استفاده‌ی انسان‌ها وجود ندارد. اجباری که در پوشش آزادی پنهان شده است با اجبار آشکار جایگزین می‌شود. در اینجا هیچ آزادی محدودی برای بیگانه کردن کار فرد وجود ندارد؛ در عوض استخراج

مستقیم اجباری «کار» خلاق حیوانات است که سرمایه را در بدن خود «کارگر» مرده تولید می‌کند: «سرمایه کار مرده‌ای است که همچون خون‌آشام فقط با مکیدن کار زنده زندگی می‌کند و هر چه بیشتر عمر کند، کار بیشتری مکیده می‌شود.»^{۶۹} علاوه بر این، ماهیت فرایند کالاسازی متفاوت است. پوست حیوانات به معنای واقعی کلمه به‌عنوان بخشی از انقیاد آن‌ها به سرمایه جدا می‌شود؛ به این معنا، در حالی که حیوانات به‌عنوان ارزش نمادین در گردش هستند، هم‌زمان منقاد یک تخریب مادی می‌شوند. در حالی که این درست است که پرولتاریا در مفهوم کلاسیک باید تحقیر و زوال بدن خود را به‌عنوان بخشی از کالایی شدن کار خود تحمل کند («فرسودگی زودرس و مرگ خود این نیروی کار»^{۷۰})، حداقل بدن مادی پرولتاریا همان طور که مارکس آن را تصور می‌کرد، دقیقاً به همان شکلی که در مورد حیوانات صادق است، نقطه‌ی تلاقی افراطی وسایل و هدف تولید قرار نمی‌گیرد، جایی که خشونت انتزاع به همان اندازه‌ی نمادین بودن مادی نیز هست.^{۷۱} برای تبدیل شدن به یک کالا - کالایی که هم ارزش مصرفی به‌عنوان گوشت دارد و هم به‌منظور مبادله مانند پول در جهت ایجاد سرمایه همگن می‌شود - پوست و موی حیوانات، ویژگی‌های ظاهری آن‌ها، باید جدا شده و بدن‌های آن‌ها قبل از مبادله از هم گسیخته شود. یک بره شبیه بره‌ی دیگر ساخته می‌شود، یک خوک تبدیل به گوشت خوک می‌شود. پایان این فرایند ساخت محصولی است که ارزش آن متکی بر توانایی خاموش شدن، هم کشته شدن و هم بلعیده شدن است، ظاهراً بدون هیچ رد و اثری. از این نظر، عمل پوست‌کنی که به حیوانات اشاره دارد باید هم استعاری و هم مادی باشد: در اینجا هر دو فرایند موردنیاز هستند و هر کدام بر دیگری تأثیر می‌گذارد.

در زیر این مسئله، رابطه‌ی ما با حیوانات غیرانسانی، و ضرورت این همه خشونت برای تولید حیوانات به‌عنوان حاملان ارزش مطرح است. صنعت و سازمان‌های بین‌المللی همچنان به بیان اهمیت صنایع حیوانی از نظر ارزش مصرفی آن‌ها به‌عنوان غذا و سود ادامه می‌دهند: «دام‌ها نقش مهمی را ایفا می‌کنند، زیرا پروتئین با کیفیت بالا برای مصرف‌کنندگان و درآمد منظم برای تولیدکنندگان فراهم می‌کنند.»^{۷۲} به نظر می‌رسد این نوع دیدگاه در مورد حیوانات بر این فرض استوار است که تولید محصولات حیوانی در شکل ارزش‌های مصرفی فرایندی خوش‌خیم است؛ فرایندی که هیچ چالش اخلاقی

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

- سیاسی مهمی را ایجاد نمی‌کند. در واقع، همان طور که در ابتدای این مقاله اشاره کردم، افزایش مصرف سرانه‌ی حیوانات در جهان و گسترش مداوم تجارت مبتنی بر حیوانات نشان می‌دهد که هر تناقضی که ممکن است در نظام‌های ارزشی خود در مورد استفاده از حیوانات داشته باشیم، مغلوب این واقعیت مادی می‌شود که چگونه ما، در واقعیت، از طریق یک فرایند عظیم و خشونت‌آمیز فرآوری و ساخت، به ارزش‌گذاری حیوانات ادامه می‌دهیم. این واقعیت که خشونت مادی که ما حیوانات را در معرض آن قرار می‌دهیم، ظاهراً با هیچ چالشی روبرو نیست، نشان‌دهنده‌ی وجود نظام‌های ارزشی فراگیر است که حیوانات را به‌طور مادی به کالاهایی تبدیل می‌کنند که می‌توانند بدون اینکه این خشونت آشکار شود نقض شوند؛ یعنی حیوانات به‌عنوان ارزی که بازتابی کامل از ارزش انسانی (برای خودشان) است، در حالی که سطح آینه‌ی آن‌ها تقریباً هیچ اثری از خشونت تولید آن‌ها را بر ملا نمی‌کند. قرار گرفتن مداوم حیوانات در معرض زنجیره‌ی بی‌پایان خشونت، حق ویژه‌ی ما را برای ساختن جهان و بدن‌هایی که مصرف می‌کنیم بر اساس تصور خودمان برجسته می‌کند. در واقع، این پرسش مطرح است که آیا تحت چنین شرایط سکرآوری از ساخت ارزش، اساساً می‌توان حیوانات را از نظر معرفت‌شناختی «دید»؟

منبع:

Dinesh Joseph Wadiwel (۲۰۱۶) “Like One Who is Bringing his Own Hide to Market”, Angelaki, ۲۱:۲, ۶۵-۸۲, DOI:

۱۰.۱۰۸۰/۰۹۶۹۷۲۵X.۲۰۱۶.۱۱۸۲۷۲۵

^۱نوشته‌ی حاضر به مقالات قبلی من در مورد مضامین پیرامون پوست‌کنی، خشونت، و حاکمیت بسط می‌دهد. رجوع کنید به “Whipping”; idem, “Thick Hides”; idem, “Sovereign”;
^۲مارکس بازار آزاد را در پایان فصل ۶ با عبارات زیر توصیف می‌کند: «حوزه‌ی گردش یا مبادله‌ی کالایی که خریدوفروش نیروی کار در محدوده‌ی آن جریان دارد، در واقع همان بهشت حقوق فطری انسان است. تنها آزادی، برابری، مالکیت و بن‌تام در آن حاکم است» (Capital ۲۸۰). همچنین رجوع کنید به Marx, Grundrisse ۱۶۳-۶۴.

^۳ Marx, *Capital* ۲۸.

^۴ مثلاً همانجا را ببینید. ۴۲۵ («این سرمایه‌دار نیست که پوستش را دباغی کند»؛ ۶۰۸ «هوس سرمایه‌دار، که در این صنعت [...] با توقف کار، جز پوست خود کارگر، چیزی را به خطر نمی‌اندازد»؛ ۷۸۰ «سرمایه‌ی قدیمی [...] پوست خود را می‌ریزد»؛ ۸۷۴ «بنابراین چنین شد که دسته‌ی اول ثروت اندوختند، و دسته‌ی دوم بالاخره چیزی برای فروش نداشتند جز پوست خود»).

^۵ Scarry ۳۶۶ n. ۸۹

^۶ توجه داشته باشید که کندن پوست از انسان زنده - چه از طریق استفاده از شلاق، چه از طریق سلاحی، مانند مجازات اعمال شده توسط کمبوجیه‌ی دوم در سال ۵۲۲ قبل‌از میلاد که توسط هرودوت تشریح شده، به‌عنوان یک مجازات معمول در تاریخ طولانی شکنجه‌ها و اهانت‌هایی که مشخصه‌ی خشونت بشر بوده است، عمل کرده است. رجوع به هرودوت ۳۱۲ شود.

^۷ See Wadiwel, *War Against Animals*.

^۸ UNFAO, FAOSTAT.

^۹ Mood 71. See also Mood and Brooke 1.

^{۱۰} See Steinfeld xxi.

^{۱۱} See Crutzen 23. See also Crutzen and Stoermer.

^{۱۲} Singer 21

^{۱۳} Donaldson and Kymlicka 2

^{۱۴} طیف دیگری از پژوهش‌های مطالعات حیوانی وجود دارد که با مارکس درگیر هستند، اگرچه این رویکردها به‌صراحت با مسئله‌ی ارزش درگیر نیستند. این‌ها عبارتند از بنتون؛ پرلو؛ نوسکه؛ هریبال، «حیوانات»؛ نایبرت؛ شوکین؛ کوالزیک؛ کلارک.

^{۱۵} من در اینجا بحثی را که مارکس برای مفهوم‌سازی ارزش هم‌ارز بین پارچه‌ی کتان و یک کت ارائه می‌کند، مجدداً بیان می‌کنم. رجوع کنید به مارکس، سرمایه ۱۴۷. توجه داشته باشید که مارکس خود نشان می‌دهد که شناسایی ارزش مصرفی و تبدیل آن به ارزش مبادله‌ای به دور از یک فرایند شسته‌ورفته است - به‌ویژه به مارکس، سرمایه ۱۳۱ مراجعه کنید. همچنین رجوع کنید به اسپیواک، زیبایی‌شناسی ۹۶-۱۹۳.

^{۱۶} Marx, *Capital* ۱۴۷

^{۱۷} همانجا ۱۴۸

^{۱۸} همانجا. قبل از آن مارکس می‌گوید: «برای اینکه به ما بفهماند که عینیت برجسته‌ی آن به‌عنوان یک ارزش با ماهیت سفت و آهاردار آن به‌عنوان یک جسم متفاوت است، می‌گوید ارزش سیمایی مانند کت دارد و بنابراین تا آنجا که کتان خود موضوع ارزش است [Wertding]، با کت مانند دو نیمه‌ی یک سیب هستند». (۱۴۴)

See also Hutnyk.

^{۱۹} Marx, *Capital* ۱۴۴ n. ۱۹

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

^{۲۰} Lacan ۷۶

^{۲۱} See Marx, *Grundrisse* 115–238

^{۲۲} مارکس قبل از آن می‌گوید: [...] به‌عنوان قیمت، کالا از یک طرف همچون چیزی خارج از خودش به پول مربوط می‌شود و ثانیاً به‌شکل ایده‌آل همچون خود پول در نظر گرفته می‌شود، زیرا پول واقعیتی متفاوت از آن دارد. قیمت یک ویژگی کالا است، کیفیتی که در آن به‌عنوان پول ارائه می‌شود. (همان ۱۹۰)

^{۲۳} Marx, *Capital* ۲۰۴

^{۲۴} UNFAO (سازمان غذا و کشاورزی ملل متحد) این موضوع را به‌صراحت بیان می‌کند: «حتی در مقادیر کم، مواد غذایی با منشاء حیوانی می‌تواند نقش مهمی در بهبود وضعیت تغذیه‌ی خانوارهای کم‌درآمد با رفع کمبودهای ریزمغذی‌ها و درشت‌مغذی‌ها، به ویژه در کودکان و زنان باردار و شیرده داشته باشد» (World Live- stock ۲۰۱۱ ۱۰).

^{۲۵} برآورد شده که ارزش دارایی سیستم‌های جهانی دام ۱.۴ تریلیون دلار آمریکا است. تورنتون را ببینید. رشد سالانه‌ی فراوانی در تجارت جهانی حیوانات وجود داشته است. برای ملاحظه‌ی خلاصه‌ی برخی از این تغییرات، به ۲۰۱۳ ۳۱-۳۹ UNFAO, World Live- Stock رجوع کنید.

^{۲۶} Irigaray, “Women” ۱۸۷. See also Irigaray, “Commodities” ۱۹۲

^{۲۷} توجه داشته باشید که مفهوم ارزش مصرفی ذاتی - به‌عنوان ارزش مصرفی که مقدم بر روابط اجتماعی تعیین‌کننده‌ی ارزش است - به‌شدت محل بحث و مناقشه است. همان‌طور که اسپیواک می‌گوید، «در شکل ارزش، مصرف و مبادله دچار انتزاع می‌شود». رجوع کنید به ۱۹۳-۹۶ Spivak, *Aesthetic*.

^{۲۸} را ببینید. Rubin ۱۷۷ در این مورد،

^{۲۹} Irigaray, *Speculum* 308–10

^{۳۰} Irigaray, “Women” 187

همانجا ۱۸۷-۱۸۸^{۳۱}

^{۳۲} «شکل سرمایه‌گذاری ارزشی او برابر همان چیزی است که مرد در آن و روی آن حک می‌کند؛ یعنی بدن او» (همان ۱۸۷).

^{۳۳} من در اینجا از اصطلاح «خشونت معرفتی» به روشی که اسپیواک آن را توصیف می‌کند استفاده

می‌کنم. “See Spivak, “Can?”

آدامز ۲۴۴۷^{۳۴}

همان ۴۲-۴۱^{۳۵}

^{۳۶} در اینجا امکان بسط جنبه‌ی «زیست‌سیاستی» ارزش نوعی را ندارم؛ با این حال، مطمئناً شایان ذکر است که فرمول‌بندی اولیه‌ی میشل فوکو از زیست‌سیاست، و بازپروری‌های اخیر پژوهشگرانی مانند جورجیو آگامبن و روبرتو اسپوزیتو، مطالب مهمی را برای کاوش در سیاست زیستی کلابی‌سازی حیوانات ارائه می‌دهد.

On biopolitics, see Foucault, *Will*; idem, *Society*; Agamben, *Homo*; idem, *Open*. Animal studies approaches to biopolitics include Wadiwel, "Cows"; Twine; Holloway and Morris; Wolfe; and Stanescu.

^{۳۷} به‌عنوان مثال، نقد دریدا در «سیاست دوستی» از تجسم دموکراسی که مبتنی بر اجتماع‌پذیری تک‌جنسیتی برادرانه است - به‌عنوان اتحاد بین برادران - ممکن است به‌عنوان بسط پانویس قابل توجه مارکس عمل کند. رجوع کنید به دریدا، سیاست دوستی ۲۲۷-۳۰۸. همان طور که ممکن است بررسی دریدا در مورد مبادله و مازاد در رابطه با هدیه و سخاوت باشد. رجوع کنید به دریدا، *Given*. همچنین ممکن است در سخنرانی‌های متأخر دریدا پیامدهایی بیابیم، جایی که فیلسوف آن اخلاقی را که مبتنی بر تشخیص شباهت در دیگری است (که می‌تواند رابطه میان پطروس و پولس باشد)، به چالش می‌کشد: «اگر به شیوه‌ی حذف به قرینه بگوییم "غیرقابل تشخیص" [méconnaissable]، آغاز اخلاق و قانون است، و نه انسان. تا زمانی که بازشناخت و دوست وجود دارد، اخلاق خفته است. این خواب یک خواب دگماتیک است» (see Derrida, *Beast I* ۱۰۸, [D۱۵۵]). On commodity fetishism, see Derrida, *Specters* ۱۸۹-۹۰. نگاه کنید به دریدا، *Specters* ۱۸۹-۹۰.

^{۳۸} دریدا، «استعاره‌ی سفید».

^{۳۹} آناتول فرانس

^{۴۰} Derrida, "White" ۲۱۱

^{۴۱} همانجا ۳۷۰

^{۴۲} همانجا ۳۳۱

^{۴۳} Aristotle ۴۰ [۲۰۵a]

^{۴۴} Derrida, "White" ۲۳۶

^{۴۵} همانجا

^{۴۶} همانجا ۳۳۷

^{۴۷} همانجا. از برخی جهات، مفهوم دریدا از «فیزیک انسانی» و همسویی قدرت و عقلانیت با تعریف بعدی او از حاکمیت مقتدر ارتباط بسیار قوی دارد. رجوع کنید به - [D۳۵۷] ۲۵۸-۹۰ Derrida, *Beast II* ۹۷].

^{۴۸} مارکس، گروندریسه ۲۰۲

^{۴۹} در این زمینه به ویندرز و نایبرت مراجعه کنید.

^{۵۰} از این نظر، این منعکس‌کننده‌ی «حماقت» است که دریدا در سخنرانی‌های آخر خود به‌عنوان ویژگی تصمیم‌گیری مستقل معرفی می‌کند. نگاه کنید به Derrida, *Beast I*.

^{۵۱} وادیول، جنگ علیه حیوانات.

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

^{۵۲} توجه داشته باشید که امروزه حیوانات هنوز می‌توانند به‌عنوان ذخیره‌ی بالقوه‌ی ثروت در برخی اقتصادها، به‌ویژه برای دامداری در مقیاس کوچک، عمل کنند:

دام بخشی از استراتژی مدیریت ریسک یک خانواده است. ایجاد یک حائل اقتصادی و اجتماعی در برابر شوک‌ها بخش مهمی از تضمین ثبات غذایی است. کاملاً روشن است که خانواده‌های زیر خط فقر یا نزدیک به آن به‌ویژه در برابر شوک‌ها آسیب‌پذیر هستند، زیرا بخش زیادی از درآمد و منابع خود را به تأمین غذا اختصاص می‌دهند و حاشیه‌ی بسیار کمی برای مقابله با استرس اضافی دارند. دام‌ها دارایی هستند که می‌توانند به ایجاد این حائل‌ها کمک کنند. آن‌ها رشد و تولیدمثل می‌کنند و پایگاه دارایی در حال گسترش را برای صاحبان خود فراهم می‌نمایند. (به UNFAO، ۲۰۱۱، ۲۳ World Livestock مراجعه کنید)

^{۵۳} مارکس، گروندریسه ۱۶۶؛ همچنین نگاه کنید به ۱۹۲. همان طور که گری فرنیسون خاطرنشان می‌کند، اصل ریشه‌شناختی کلمه‌ی «capital - سرمایه» از «cattle - احشام» ناشی می‌شود. به Francione ۳۵ مراجعه کنید. همچنین به بحث Cheryl I. Harris درباره‌ی استفاده از برده به‌عنوان پول رایج در ۱۷۲۰ Harris توجه کنید.

^{۵۴} مارکس، گروندریسه ۱۷۴. مارکس می‌گوید:

فلزات گران‌بها از نظر کیفیت یکسان هستند، به‌طوری که مقادیر مساوی از آن‌ها باید آنقدر یکسان باشد که زمینه‌ای برای ترجیح این‌یکی بر دیگران فراهم نشود. برای مثال، در مورد تعداد مساوی گاو و مقادیر مساوی غلات این‌طور نیست. (همانجا)

^{۵۵} همانجا، ۱۶۶

^{۵۶} همانجا ۲۳۱. مارکس در ادامه اشاره می‌کند که پول همچنین این مزیت را دارد که برای درک ارزش نیازی به مهارت خاصی ندارد: برای انباشت غلات نیاز به انبارهای ویژه و غیره است. انباشتن گوسفندان جز به‌دست چوپان انجام نمی‌شود. انباشتن بردگان یا زمین مستلزم روابط سلطه و تبعیت و غیره است. [...] پول به‌عنوان نماینده‌ی عمومی ثروت مرا از تمام این‌ها معاف می‌کند» (۲۳۳).

^{۵۷} همانجا، ۱۲-۲۱۱

^{۵۸} شاید به‌عنوان حاشیه، بتوانیم در همان پوشش مبدل، پیشنهاد جودیت باتلر مبنی بر اینکه عملکرد درگ (مبدل‌پوشی) و سایر محصولات مادی یک سیستم ارزشی جنسیتی، «اثری است که در برابر برآورد و محاسبه مقاومت می‌کند» را دوباره تفسیر کنیم. See Butler, "Critically" ۲۹. See also idem, Gender ۱۸۶-۸۷.

^{۵۹} Dutkiewicz ۳۰۱-۰۲

^{۶۰} Marx, *Grundrisse* ۲۰۲

^{۶۱} یادداشت کامل به زبان آلمانی:

In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seines- gleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erschei- nungsform des Genus Mensch. (Marx, *Das Kapital* 19 n. 18)

^{۶۲} Irigaray, "Women" ۱۷۶-۷۷

^{۶۳}. On resistance, see Hribal, "Animals; idem, Fear. See also Kowalczyk Hawkesbury در فوریه ۲۰۱۲، Animal Liberation در نیو ساوت ولز استرالیا، فیلمی از Valley Meat Processors در Wilberforce منتشر کرد، که نشان می‌داد گوسفندانی که «ظاهراً هنوز هوشیار بودند آویزان شده و پوست کنده می‌شوند.» رجوع به Rosenberg و Cubby شود.

^{۶۵} Pachirat ۶۱

^{۶۶} همانجا، ۶۳

^{۶۷} همانجا، ۶۷

^{۶۸} مارکس می‌گوید:

انسان (کارگر) دیگر خود را در هیچ چیز آزاد احساس نمی‌کند مگر در کارکردهای حیوانی خود - خوردن، آشامیدن، تولید مثل یا حداکثر در آراستن خانه و لباس خود و غیره؛ و در کارکردهای انسانی خود دیگر خود را چیزی جز حیوان احساس نمی‌کند. (74 "Estranged")

^{۶۹} مارکس، سرمایه ۳۴۲

^{۷۰} همانجا، ۳۷۶

^{۷۱} در واقع، و مطابق با مشاهدات ایریگاری در مورد ارزش در زنان، موقعیت‌های اقتصادی موجود و نوظهور در کالایی سازی رسمی (تابع‌سازی) بدن زنان و ظرفیت‌های بازتولیدی در بازارهای مالی شاید یکی از معدود هم‌ارزهای انسانی این درهم‌تنیدگی نادر باشد. برای مثال رجوع کنید به Cooper and Waldby; Waldby and Cooper. شایان تأکید است که حتی اشکال تولیدی که مبتنی بر کنترل‌ها و نظارت‌های آمرانه‌ی عمیق بر بدن انسان است، که در آن فرایندهای مصرف بدن، تولید و بازتولید همگی به طرز بی‌رحمانه‌ای کنترل می‌شوند (مانند برده‌داری)، با تولید حیوانات متفاوت است، تا حدی که هدف از تولید حیوانات غذایی، تولید کالایی قابل خوردن است.

^{۳۳} UNFAO, World Livestock ۲۰۱۱ ix.

کتاب‌شناسی

- Adams, C.J. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist- Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum, 1990. Print.
- Agamben, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. D. Heller-Roazen. Stanford: Stanford UP, 1998. Print.
- Agamben, G. *The Open: Man and Animal*. Trans. K. Attell. Stanford: Stanford UP, 2004. Print.
- Aristotle. "Prior Analytics (Analytica priora)." Trans. A.J. Jenkinson. *The Works of Aristotle*. Vol. 1. Ed. R. Hutchins. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952. 39–96. Print.
- Benton, T. *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*. London: Verso, 1993. Print.
- Butler, J. "Critically Queer." *GLQ: Journal of Lesbian and Gay Studies* 1.1 (1993): 17–32. Print.
- Butler, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge, 2006. Print.
- Clark, J.L. "Labourers or Lab Tools? Rethinking the Role of Lab Animals in Clinical Trials." *Taylor and Twine* 139–64. Print.
- Cooper, M., and C. Waldby. *Clinical Labor: Tissue Donors and Research Subjects in the Global Bioeconomy*. Durham, NC: Duke UP, 2014. Print.
- Crutzen, P.J. "Geology of Mankind." *Nature* 415.6867 (2000): 23. Print.
- Crutzen, P.J., and E.F. Stoermer. "The 'Anthropocene.'" *Global Change Newsletter (IGBP)* 41 (2000): 17–18. Print.
- Derrida, J. *The Beast and the Sovereign*. Vol. I. Trans. G. Bennington. Chicago: U of Chicago P, 2009. Print.

Derrida, J. *The Beast and the Sovereign*. Vol. II. Trans. G. Bennington. Chicago: U of Chicago P, 2011. Print.

Derrida, J. *Given Time: I. Counterfeit Money*. Trans. P. Kamuf. Chicago and London: U of Chicago P, 1994. Print.

Derrida, J. *Politics of Friendship*. Trans. G. Collins. London: Verso, 2000. Print.

Derrida, J. *Specters of Marx: The State of Debt, The Work of Mourning and the New International*. Trans. P. Kamuf. New York and London: Routledge, 1994. Print.

Derrida, J. "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy." *Margins of Philosophy*. Trans. A. Bass. Chicago: U of Chicago P, 1982. 207–71. Print.

Donaldson, S., and W. Kymlicka. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford UP, 2011. Print.

Dutkiewicz, J. "Postmodernism, Politics, and Pigs." *PhaenEx* 8.2 (2013): 296–307. Print.

Food and Agriculture Organization of the United Nations (UNFAO). *FAOSTAT*. 2010 data. Web. 24 Mar. 2016. <www.faostat.fao.org/>.

Food and Agriculture Organization of the United Nations (UNFAO). *World Livestock 2011: Livestock in Food Security*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2011. Print.

Food and Agriculture Organization of the United Nations (UNFAO). *World Livestock 2013: Changing Disease Landscapes*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2013. Print.

Foucault, M. *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France*, 1975–76. Trans. D. Macey. London: Penguin, 2004. Print.

Foucault, M. *The Will to Knowledge. The History of Sexuality: 1*. Trans. R. Hurley. London: Penguin, 1998. Print.

France, A. *The Garden of Epicurus*. Trans. A.R. Allinson. New York: Dodd, 1922. Print.

Francione, G.L. *Animals, Property and the Law*. Philadelphia: Temple UP, 2007. Print.

Harris, C.I. "Whiteness as Property." *Harvard Law Review* 106.8 (1993): 1707–91. Print.

Herodotus. *The Histories*. Trans. R. Waterfield. Oxford: Oxford UP, 1998. Print.

Holloway, L., and C. Morris. "Exploring Biopower in the Regulation of Farm Animal Bodies: Genetic Policy Interventions in UK Livestock." *Genomics, Society and Policy* 3.2 (2007): 82–98. Print.

Hribal, J. "'Animals are Part of the Working Class': A Challenge to Labor History." *Labor History* 44.4 (2003): 435–53. Print.

Hribal, J. *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*. Oakland: AK/Counter Punch, 2010. Print.

Hutnyk, J. "Hülle." *Capital @ NCTU SRCS Hsinchu, Taiwan*. Web. 24 Mar. 2016. <<https://capitalnctu.wordpress.com/2015/10/14/hulle/>>.

Irigaray, L. "Commodities among Themselves." *This Sex Which is Not One*. Trans. C. Porter and C. Burke. Ithaca, NY: Cornell UP, ۱۹۸۵. ۱۹۲–۹۷. Print.

Irigaray, L. *Speculum of the Other Woman*. Trans. G. C. Gill. Ithaca, NY: Cornell UP, 1994. Print.

Irigaray, L. "Women on the Market." *This Sex Which is Not One*. Trans. C. Porter and C. Burke. Ithaca, NY: Cornell UP, 1985. 170–91. Print.

Kowalczyk, A. "Mapping Non-human Resistance in the Age of Biocapital." Taylor and Twine 183–200. Print.

Lacan, J. "The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience." *Écrits*. Trans. B. Fink. New York and London: Norton, 2006. 75–81. Print.

Marx, K. *Capital*. Vol. 1. Trans. B. Fowkes. Harmondsworth: Penguin, 1986. Print.

Marx, K. *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*. Hamburg: Meissners, 1914. Print.

Marx, K. "Estranged Labour." Trans. M. Milligan. *The Marx–Engels Reader*. Ed. R.C. Tucker. New York and London: Norton, 1978. 70–81. Print.

- Marx, K. *Grundrisse*. Trans. M. Nicolaus. London: Penguin, 1993. Print.
- Mood, A. *Worse Things Happen at Sea: The Welfare of Wild-Caught Fish*. 2010. Web. 24 Mar. 2016. <Fishcount.org.uk>.
- Mood, A., and P. Brooke. "Estimating the Number of Farmed Fish Killed in Global Aquaculture Each Year." 2012. Web. 24 Mar. 2016. <Fishcount.org.uk>.
- Nibert, D. *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*. Lanham, MD: Rowman, 2002. Print.
- Noske, B. *Beyond Boundaries: Humans and Animals*. Montreal: Black Rose, 1997. Print.
- Pachirat, T. *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*. New Haven and London: Yale UP, 2011. Print.
- Perlo, K. "Marxism and the Underdog." *Society and Animals* 10.3 (2002): 303–18. Print.
- Rosenberg, J., and B. Cubby. "Covert Evidence of Cruelty Halts Abattoir." *Sydney Morning Herald* 10 Feb. 2012. Print.
- Rubin, G. "The Traffic in Women." *Toward an Anthropology of Women*. Ed. R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975. 157–209. Print.
- Scarry, E. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford UP, 1985. Print.
- Shukin, S. *Animal Capital*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2009. Print.
- Singer, P. *Animal Liberation*. London: Cape, 1975. Print.
- Spivak, G.C. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2012. Print.
- Spivak, G.C. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. C. Nelson and L. Grossberg. Basingstoke: Macmillan, 1988. 271–313. Print.
- Stanescu, J. "Beyond Biopolitics: Animal Studies, Factory Farms, and the Advent of Deading Life." *PhaenEx* 8.2 (2013): 135–60. Print.
- Steinfeld, H., P. Gerber, T. Wassenaar, V. Castel,

M. Rosales, and C. de Haan. *Livestock's Long Shadow: Environmental Issues and Options*. Rome: UNFAO, 2006. Print.

Taylor, N., and R. Twine, eds. *The Rise of Critical Animal Studies: From Margins to Centre*. London and New York: Routledge, 2014. Print.

Thornton, P.K. "Livestock Production: Recent Trends, Future Prospects." *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 365.1554 (2010): 2853–67. Print.

Twine, R. *Animals as Biotechnology – Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies*. London: Routledge/Earthscan, 2010. Print.

Wadiwel, D.J. "Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life." *Borderlands e-Journal* 1.2 (2002). Web. 24 Mar. 2016.

Wadiwel, D.J. "The Sovereign Whip: Flogging, Biopolitics and the Frictional Community." *Journal of Australian Studies* 27.76 (2003): 117–25. Print.

Wadiwel, D.J. "Thick Hides: Whipping, Biopolitics and the Black Soul of Power." *Social Semiotics* 19.1 (2009): 47–57. Print.

Wadiwel, D.J. *The War against Animals*. Leiden: Koninklijke Brill, 2015. Print.

Wadiwel, D.J. "Whipping to Win: Measured Violence, Delegated Sovereignty and the Privatised Domination of Non-human Life. *Law and the Question of the Animal: A Critical Jurisprudence*. Ed. Y. Otomo and E. Mussawir. Oxford and New York: Routledge, 2013. 116–32. Print.

Waldby, C., and M. Cooper. "From Reproductive Work to Regenerative Labour: The Female Body and the Stem Cell Industries." *Feminist Theory: An International Interdisciplinary Journal* 11.1 (2010): 3–22. Print.

Winders, B., and D. Nibert. "Consuming the Surplus: Expanding 'Meat' Consumption and Animal Oppression." *International Journal of Sociology and Social Policy* 24.9 (2004): 76–96. Print.

Wolfe, C. *Before the Law: Human and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: U of Chicago P, 2012. Print.